Directorul colecţiei: Dr. Ion Bănşoiu

© Editura PAIDEIA, 2001
Str. Bucur nr. 18, sector 4,
75104, Bucureşti, România
tel.: (00401) 330.80.06 / 330.16.78
fax: (00401) 330.16.77

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
VLĂDUŢESCU, GHEORGHE
O enciclopedie a filosofiei greceşti / Gheorghe Vlăduţescu - Bucureşti: Paideia, 2001
p. 584; 23.5 cm
Bibliogr.
ISBN 973-8064-60-0

14(38)

Lucrare apărută cu sprijinul Ministerului Culturii şi Cultelor

Gheorghe Vlăduţescu

O enciclopedie a filosofiei greceşti

098528
B.C.U. - IASI

PAIDEIA

4-VII-2001
B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI
FILOSOFIE
acu 66.652

Cuvântul autorului

Această **Enciclopedie a filosofiei greceşti** a fost proiectată ca o carte deopotrivă informativă (documentară) şi interpretativă. Autorul s-a străduit să nu lase mai nimic (sau nu prea multe) deoparte, astfel încât lucrarea să fie, cel puţin sub acest raport, al documentării, cât mai folositoare.

Totodată, pentru că fiecare articol este o sinteză măcar în limitele exigenţelor acesteia, interpretarea s-a impus ca de la sine.

Dificultăţile au fost mari şi riscurile (de inexactitate, de eludare, de inadecvaţie) enorme. Sper ca acestea din urmă să fi fost reduse la limită şi, astfel, şi erorile, în orice carte de neiertat; cu atât mai mult într-o enciclopedie îndreptată şi către docţi, şi către cei abia în curs de iniţiere, poate chiar neiniţiaţi. Cât va fi reuşit, nu autorul este în măsură să judece.

A

ABSTRACŢIE; ἀφαίρεσις; lat. *abstractio* de la *abstrahere* – a detaşa, a trage prin desprindere mentală o determinaţie). – „Cât despre cele socotite abstracte, sufletul le cunoaşte ca în cazul când ar fi vorba de «cârn», cârnul ca atare, negândindu-l separat. Concavul în schimb, dacă cineva l-ar concepe în act, poate fi gândit separat de carnea în care există concavitatea. Astfel cugetă intelectul în matematică: nu le gândeşte pe fiecare aparte, ca şi cum ar fi separate" (Arist., *De An.* III, 7, 431b 12 şi urm.). „Nu putem ajunge la universal decât pe calea inducţiei, căci aşa-numita abstracţie matematică este scoasă la lumină prin inducţie, pentru că fiecărui gen îi aparţin, pe baza naturii sale determinate, anumite proprietăţi care pot fi tratate ca separate, deşi ele nu există izolat" (*An. post.*, 18, 81b).

ACADEMIA (Ἀκαδήμεια, Ἀκαδημία) – numele şcolii platonice, dar şi al altor câtorva (poate încă patru) atât de distincte, încât nimic doctrinar nu le va mai lega de prima. Întemeiată de *Platon* după revenirea la Atena (387 ante) din prima călătorie siciliană, într-o dumbravă, la periferia cetăţii, lângă grădinile eroului mitic Academos (sau Hecademos), *A.* devine repede populară în întreaga Grecie, ca şi în Asia elenizată. „Prima şcoală de filosofie despre care se poate vorbi cu certitudine", *A.*, nefiind o confrerie a iniţiaţilor cum va fi fost „şcoala" pythagorică, este deschisă tuturor „iubitorilor de înţelepciune" pentru care organizează un învăţământ riguros, are statut juridic, reglementări interioare, buget (Robin, 1935, pp. 11, 12). Templul consacrat Muzelor (Museion) adăpostea, se pare, şi o bibliotecă; dirijate de un scolarh, cursurile sunt ţinute de profesori cu reputaţie; cele de filosofie de *Speusippos* şi de *Xenocrates*, cele de matematică şi astronomie de *Eudoxos* şi de Theaitetos. *Aristotel* însuşi, elev mai întâi, către sfârşitul stagiului în *A.*, este profesor de retorică. Scolarhul şi profesorii mai organizau întâlniri – symposia – ale elevilor pentru dezbateri în comun. Metoda de învăţământ ar fi fost predominant dialogală (socratică), având cele mai mari virtuţi prin aceea că elevii învăţau şi să gândească. Totodată, problematizând, dascălii înşişi câştigau, depăşindu-se mereu: „E cu mult mai frumos ca îndeletnicindu-te cu toate acestea şi slujindu-te de arta dialecticii, luând în grijă un suflet pe potrivă, să sădeşti şi să semeni în el învăţături unite cu ştiinţa, singurele care nu rămân sterpe, venind în sprijin şi celui ce le-a sădit şi, rodind ele însele, o dată semănate în alte inimi, învăţături... fără de moarte" (*Phdr.*, 276 d - 277 b). Se pare însă că nu era ocolită nici expunerea didactică, nici chiar de către Platon (*ibid.*, p. 13; Gigon, 1961, p. 94). În paralel cu învăţământul de şcoală, aşa zicându-i exoteric, *A.* a mai fost şi un „centru de cercetare", în care lucrau profesorii: „Nu încape îndoială că aci... s-au citit întâia dată dialogurile platonice" (Noica, 1968, p. XXIII) şi că tot aici, întemeietorul *A.* şi-ar fi expus ultima filosofie, aceea din aşa-numitele „doctrine nescrise". După moartea lui Pl., „nu fără un penibil dezacord între candidaţii

refuzaţi, căci, printr-o reglementare de principiu, elevii şcolii alegeau succesarul" (Gigon, 1961, p. 94), ieşind victorios, Speusip conduce *A.* până în 339, deci timp de opt ani. Lipsită de prezenţa fascinantă a marelui ei întemeietor, *A.* începe să decadă. Procesul continuă cu Xen. (scolarh până în anul morţii sale, 314), care şi este ultimul conducător al *A.* vechi, cum avea să fie numită. *Polemon*, discipolul său, n-a fost în măsură să mai salveze ceea ce, poate, nici nu mai era de salvat. Degradată prin epigoni, filosofia platonică, suflet al *A.*, se va fi retras într-un „orizont de aşteptare", pentru a zice astfel după Jauss. Pe de altă parte, timpul istoric însuşi impunea „împarantezarea" sa. Era nevoie de alte „experimente", căci alta şi alţii începuseră să fie vremea şi oamenii. Elevul lui Polemon, *Arcesilaos* ia conducerea *A.* în 314, dar îi modifică esenţial doctrina. De aceea se şi admite că o dată cu el începe, dar se şi sfârşeşte *A.* de mijloc. Arcesilaos, mai curând un interimar, şi *A.* medie, o secvenţă de trecere, o nouă istorie începe cu *Lacydes*, scolarh, între 241/40-224/22 (după Diog. Laert., IV, 59), dar mai sigur cu *Carneades*. Între Lacydes şi Carneades este un interval incert: celui dintâi i-ar fi urmat la conducerea *A.* medii (*A.* noi?), Telecleos (224/22-216/15), acestuia Evandres (din 216/15 până nu se ştie când). Carneades însă, succesor al lui Evandres şi scolarh până în anul, prezumat, al morţii sale, 129, este adevăratul întemeietor al Noii *A.* care, prin *probabilism* se individualizează radical, în raport cu platonismul. Lui Carneades, la conducerea şcolii, i-ar fi urmat un alt Carneades, fiul lui Polemachoes, acestuia un incert Crates din Tars şi numai apoi *Cleitomahos din Cartagina*, scolarh până pe la 110 (Frenkian, pp. 604, 605). Acestuia i-ar fi urmat *Philon din Larissa*, care (împreună cu *Charmidas*) trece drept întemeietorul altei *A.*, a patra, iar lui Philon, *Antiohos din Ascalon*, dar, printr-o ruptură, totuşi, numele lui fiind legat de o a cincea *A.* Prin Philon şi Antiochos (întrucâtva şi prin primul Carneades), doctrinele academiilor postplatonice intră în arealul roman, principalul reconstructor, şi nu numai partizan, fiind Cicero.

ACCIDENT; συμβεβηκός – part. trecut de la συμβαίνω, a merge împreună, a cădea de acord, a fi/ a se fi adăugat, a se întâlni întâmplător, a surveni, a avea loc, la Pl., (*Cra.*, 398b), chiar a fi, a exista într-un fel oarecare; lat. *accidens* – (Quint., III, 6, 56; V, 10, 25): evenimente, situaţie/situaţii neprevăzute (τὰ συμβαίνοντα, Xenofon, Hell., 7, I, 24; Cyr., I, 6, 43; τὸ συμβεβηκότα, Isocr., 86 a.; cf. Bailly, *s.v.*); „determinaţie a ceva..., necesară şi neconstantă" (συμβεβηκός Arist., *Metaph.*, Δ, 30, 1025 a, 4-5). La *Epicur*, în accepţie diferită, συμβεβεκότα numind „atributele" ca proprietăţi constante (concomitente) ale lucrurilor („formele, culorile, mărimile şi greutăţile... însuşiri care se afirmă ca atribute despre corp, în măsura în care sunt proprietăţi constante/concomitente – sym"; *Scris. către Hdt.*, 68, în Diog. Laert., X). Pentru ac., Epicur are alt cuvânt – πύμπτωμα (coincidenţă, eveniment fortuit): „folosind termenul de «accidente» (σύμπτωματα)... spunem că *ac.* n-are natura lucrului întreg căruia îi aparţin şi căruia... îi dăm numele de corp..." (*ibid.*, 70). Conceptualizarea filosofică aparţine însă lui *Aristotel.* (1) Mai curând în modul nefiinţei decât în acela al fiinţei (nu-şi este suficient sieşi, nu se iveşte şi nu piere „datorită unui proces de naştere şi distrugere", ci instantaneu; *Metaph.*, E, 3, 1027 a 30), în urmare, nu formează obiectul unei „speculaţii" distincte: „nu există o ştiinţă a *a.*"; „despre *a.* ...nu există cunoaştere demonstrativă" (*ibid.*, E, 2, 1026 b 35, 1026 b 25; *An. Post.*, I, 6, 75 a). Cu excepţia totuşi a *ac.* prin/în sine

(καθ'αὑτό), ca atribut esenţial „termenul *ac.* mai are şi alt înţeles, de această dată numind acele însuşiri care revin esenţei unui lucru, dar nu sunt cuprinse în ea, de ex. proprietatea triunghiului de a avea suma unghiurilor egală cu aceea a două unghiuri drepte (*Metaph.*, Δ, 30, 1025 a 30). Necesar şi etern, aparţinând „în mod esenţial" subiectului, fără a sta însă ca subiect (de unde şi punerea în condiţia *ac.*), „este clar că atât concluziile cât şi premisele demonstraţiilor care dau o cunoaştere ştiinţifică" se referă şi la *ac.* prin sine (*An Post.*, I 6 75 a). Dar reprezentativ, în gen, este *ac.* care nu există în sine. Capitolul (articolul) 30 din cartea Δ a *Metaph.*, poate un dicţionar de termeni, destinat, cum se prezumă, „marelui public", începe prin a defini şi *ac.* în această speţă: este „o determinaţie ce revine unui lucru", însă nu are nici necesitate, nici constanţă, fiind neesenţial. De aici şi apropierea de nefiinţă, dar numai atât, pentru că altfel el este cu însuşi faptul de a fi al fiinţei prin *ac.* (κατὰ συμβεβηκός). Căci „despre fiinţă se spune că este prin accident şi prin sine". Ea este în chip accidental, fie când aceluiaşi subiect îi revin două atribute care nu se presupun cu necesitate, ca în exemplul: „omul drept este muzician", fie întrucât predicatul nu aparţine cu necesitate subiectului: „omul este muzician", fie când subiectul este *ac.*, al predicatului, adică al unui subiect trecut în condiţie de predicat, ca în propoziţia: „muzicianul este om" (*Metaph.*, Δ, 7, 1017 a 5-25). Existent deci, *ac.* este în această condiţie doar nominal: ca nume (ὄνομα; *ibid.*, E, 2, 1026 b 10). Nu avem de a face cu un nominalism *sui generis* (în deosebire de cel de mai târziu, medieval, aplicat fiinţei ca *ac.*), ci, poate, cu o specificaţie menită să distingă încă mai exact, până la nuanţă, între în sine şi prin altul. Neesenţial, dispărând brusc, aşa cum şi apare, deşi cu existenţă reală atâta cât există, după ce încetează de a mai fi *ac.* „nu mai subzistă decât în cuvânt" (Thoma, *De ente*, 7). Totodată, necesar şi neesenţial, rezultă numai întâmplător: nu există „o cauză determinată" a *ac.*, ci doar „întâmplătoare", „adică nedeterminată", pentru că „în număr nedeterminat sunt lucrurile care ar putea să fie prin *ac.* (*Metaph.*, Δ, 30, 1025 a 20-25; *Phys.*, II, 5, 195 b 197 a). În interferenţă cu *întâmplarea* şi prin aceasta cu norocul, parţial suprapunându-se, *ac.* semnifică însă distinct. În consecinţă, din identitate şi deosebire, în acelaşi timp, şi interconditionarea. Putând fi atât în sine, cât şi prin *ac.*, în cea de a doua determinaţie pentru că intervin varii factori nenecesari (şi, de aceea, imprevizibili), cauza ia forma întâmplării. Ca într-un exemplu aristotelic despre creditorul care, nevenind în agora în vederea altui scop, îşi întâlneşte datornicul, se poate spune că şi-a încasat banii din întâmplare. Cauză a înfăptuirii, întâmplarea este prin *ac.*, de îndată ce creditorul ar fi putut să vină fie „să vadă pe cineva", fie „să acţioneze pe cineva în judecată", fie „să scape de o judecată". Motivele (cauzele) sunt „nelimitate la număr" (*Phys.*, II, 6, 197 a - 197 b). Necesare lucrurile, ca şi cauzele, prin *ac.*, fiinţa prin *ac.* este (însă) cu necesitate (ἀνάγκη εἶναι κατὰ συμβεβηκός ὄν), şi, asemenea ei, cauza prin *ac.* Altminteri, ar însemna „că totul există în chip necesar" (*Metaph.*, E, 2, 1027 a 10). Situaţia, paradoxală, ar urma faptului că materia (ὕλη), „în stare să fie şi altfel decât ca de obicei, este cauza *ac.*" (*ibid.*). Aceasta, probabil, textul artistotelic este eliptic, pentru că materia stă ca principiu al individuaţiei, cum avea să spună Thoma (*De ente*, 7) *„accidentele care emană din materie sunt individuale şi diferenţiază indivizii înlăuntrul aceleiaşi specii"* – *accidentia individui secundum quae*

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI FILOSOFIE

etiam individua eiusdem speciei differunt ad invicem. De altfel, scolastica, în genere, aduce termenului multe clarificări: distinge încă mai nuanţat între a fi prin sine – *per se* şi a fi prin *ac.* – *per accidens*, adaugă noi determinaţii *ac.* în raport cu esenţa sau, din perspectiva logicii, cu cele „cinci voci" *(quinque voces)*, îndeosebi cu cele mai apropiate ca sens („pentru a delimita exact propriul şi diferenţa, trebuie să ştim ce semnifică *ac.*; iar dacă nu vom identifica *ac.* nu vom fi în stare să cunoaştem perfect diferenţa şi propriul"; Abélard, *Logica „Ingredientibus"*, 6). Îndelungata „dispută (ceartă) a universaliilor" este profitabilă şi pentru determinarea filosofică şi logică a *ac.* (2) În logică, *ac.* ca a patra „voce" – noţiune (gr. Κατηγορηουμένα Κατηγόρημα; lat. *praedicabile*) după propriu, definiţie şi gen, la Aristotel (în *Topica*) şi ca a cincea, după gen, specie, diferenţă şi propriu, la *Porphyrios*, în *Introducere – Eisagoghe – la Categoriile* lui Arist.. *Despre cele cinci voci*) şi, mai departe, la comentatorii latini şi în scolastică. Fără să fie propriu, definiţie sau gen, prin raportare, *ac.* numeşte „ceea ce poate să aparţină şi să nu aparţină unuia şi aceluiaşi lucru..., cum de exemplu: ...nimic nu se opune ca acelaşi lucru să fie când alb, când nealb" (*Top.*, I, 5, 102 b). Distinct de celelalte, *ac.* este însă în seria lor, putând fi enunţat despre mai multe. Totodată este şi comunicabil: toate în măsură să treacă în condiţia propriului, deşi temporar (când numai un singur om, „este aşezat") şi relativ (când „cel aşezat", se particularizează în raport cu „cei care nu sunt aşezaţi"). Dar nu poate să stea ca gen sau diferenţă specifică („niciodată diferenţa şi genul nu fac parte din *ac.*"), nici, în consecinţă, ca definiţie. Acesteia chiar i se opune, nefiind definitoriu; totuşi, definiţia îl presupune. Propriul, genul şi *ac.* „ţin într-un anumit sens de natura definiţiei" (*ibid.*; VI, 6, 144 a; I, 6, 102 b). În identitate, cât este predicabil el însuşi, dar şi în deosebire, prin toate acestea în vederea acestora, *ac.* (ca, la rândul lor, şi propriul, definiţia sau genul) obligă la o determinare riguroasă, operaţiune posibilă prin *locurile comune* şi necesară în dublă ordine: pozitivă (pentru de-limitare) şi negativă (în scopul prevenirii sau respingerii erorilor). Într-o descriere sumară, un prim „loc comun" constă în evitarea asimilării predicatului (care aparţine subiectului „într-alt fel": ca gen, propriu sau definiţie) cu *ac.* (Dacă cineva ar spune că „numai accidental albul este o culoare" ar greşi faţă de gen, pentru că nu accidental albul este o culoare, culoarea fiind genul său). În al doilea rând, în cazul în care s-a afirmat sau s-a negat universal apartenenţa unui *ac.* (atribut accidental) la un subiect, se impune o cercetare metodică, specie cu specie, dar nu „individ cu individ, care sunt fără de număr". Este, apoi, necesară definirea atât a subiectului, cât şi a atributului *ac.* (care stă ca predicat, mai cu seamă a acestuia din urmă), pentru a-l identifica exact, ca *ac.* sau ca alt predicabil. În caz de omonimie, trebuie o delimitare riguroasă, altfel ştiind că „termenul are mai multe sensuri", „respondentul va riposta că s-a discutat nu despre sensul pus de el la îndoială, ci despre celălalt". Procedeul este sofistic (în sofismul şi numit al omonimiei sau echivocului). De altminteri, nici nu este singurul în acelaşi context, în mare cu aceeaşi structură fiind folosit, „pentru abaterea argumentării" şi acela care constă în deplasarea de la subiectul disputei către altul, numai în aparenţă în identitate sau asemănător. Alte „locuri comune": privitoare la atributele *ac.* contrarii (dacă *ac.* unui lucru are un contrar, „trebuie să cercetăm dacă acesta aparţine subiectului căruia îi aparţine *ac.* în discuţie. Dacă îi revine este exclus celălalt, fiind imposibil ca aceluiaşi

subiect să-i aparţină în acelaşi timp două contrarii, ca în propoziţiile: «a face bine prietenilor» şi «a face rău prietenilor», «a face bine duşmanilor» şi «a face rău duşmanilor», «a face bine prietenilor şi a face rău duşmanilor», «a face rău prietenilor şi a face bine duşmanilor»"); privitoare la atributele *ac.* contradictorii (pentru a se preveni asupra erorilor care rezultă din răsturnarea ordinii termenilor din „opoziţia contradictorie" ca în exemplul: „dacă omul este un animal, ceea ce nu este animal nu este om". Or, adevărul este posibil numai în: „dacă non-animalul nu este om, omul este animal", căci „non-animalului îi urmează non-omul", dar nu şi non-animalul, non-omului; despre termenii înrudiţi şi derivaţi; aplicabili asemănării; despre termenii adăugaţi; despre limitele punerii în comparaţie valorică a accidentelor („cercetarea se referă... la cele apropiate şi în faţa cărora stăm la îndoială în ce priveşte opţiunea" şi nu la cele „foarte depărtate", ca fericirea şi bogăţia); cu privire la valoarea *ac.* (ce preferăm, dintre cele comparabile: curajul la bătrâneţe şi prudenţa la tinereţe? Dar la tinereţe „curajul este cu mult mai necesar" şi prudenţa, mai posibilă la bătrâneţe; ce preferăm şi dintre cele necomparabile: dreptatea, curajului, prietenia, bogăţiei?); aplicate fără comparaţie; referitoare la „probleme / particulare": „dacă ceva care aparţine tuturor cazurilor, aparţine şi unora" În mişcare inversă, se impune însă prudenţă, pentru a nu da în mod ilicit universalitate „unei probleme formulate particular" (*Top.*, II, 2, 109 a; 109 b; 3, 110 a; 5, 111 b; 7; 113 a; 8, 113 b; III, I, 146 a; III, 6, 120 a). Comentându-l pe Arist., Porph. îl şi completează, chiar dacă în registru minor. Dar, oricum ar sta lucrurile, accentele pe care le pune, precizările, apropierile şi distincţiile pe care le face sunt, incontestabil, utile în hermeneutica filosofică şi logică a *ac.* În mod deosebit, reţin atenţia cele privitoare la ceea ce au comun şi la deosebirile dintre *ac.*, pe de o parte, şi gen, specie, diferenţă şi propriu, pe de alta. Cu genul, *ac.* are comun „faptul de a se enunţa despre mai multe", dar se deosebeşte prin aceea că este „ulterior", subzistă „la indivizi", se enunţă „în felul de a fi şi de a se comporta al fiecărui lucru", iar „participaţia" la sine, poate fi mai intensă sau mai slabă. La genuri însă „lucrurile participă în mod egal". Aceeaşi determinaţie, de a se enunţa despre mai mulţi, îl apropie şi de diferenţă şi de specie. Dar îl separă de diferenţă faptul că, într-un fel, accidentale sunt ale „mai multor" lucruri şi în altul că „sunt învăluite", subiectele „nefiind primitoare de un singur *ac.*, ci de mai multe". Iar de specie, că sunt „posterioare", „au o natură accesorie" şi participarea lucrurilor la ele „se face inegal". În fine, faţă cu propriul, *ac.* este asemenea, pentru că cele „în care sunt considerate" nu pot să subziste nici fără unul, nici fără celălalt, cum omului (ca om) îi este propriu să râdă, şi etiopianului, *ac.* inseparabil al culorii pielii. Iar diferit, din aceleaşi motive: propriul stă într-o singură specie (numai omul este fiinţă care râde), în timp ce *ac.* inseparabil (în / prin sine) poate să aparţină mai multora (negrul nu revine doar culorii pielii, când revine, ci şi penelor corbului, cărbunelui, abanosului). Astfel, încât, propriul este convertibil cu subiectul (om = fiinţă care râde), pe când *ac.* nu. Participaţia, apoi, nu se face în mod egal (*Eisag.*, passim). Fixat conceptual de antici (hotărâtor fiind Arist. şi reevaluat de medievali, admis în paradigma moştenită de primii moderni, *ac.* primeşte sensuri fundamental noi, înnoitoare cu Hegel, ca unitate a posibilităţii şi realităţii sau, detaliind, ca un real al cărui opus este tot atât de posibil.

ACRASIE; ἀκρασία, ἀκρατής – fără forţă, cel ce nu-şi poate folosi mâinile (bolnav),

la Hipocr. 816 c: χεῖρον, ἀκρατής γλώσσης cel ce nu-şi stăpâneşte, nu-şi ţine gura, vorba Eschil (*Prom.*, 884), incapabil să se oprească de la ceva – ἀ.εἰργεσθαί τινος la *Platon* (*So.*, 252 c). La *Aristotel*, lipsa de stăpânire, în ordine morală. Punctul de plecare este socratic (întrucâtva şi platonic): „după cum gândea *Socrate* ar fi straniu ca acolo unde ştiinţa este prezentă să existe altceva care s-o domine, trăgând-o de colo-colo după sine ca pe un sclav" (1145 b 3). Cf. şi în Plat.: Socr. – „pe cele bune le vrem, pe cele nici bune, nici rele nu le vrem şi la fel pe cele rele"; „nimeni nu comite nedreptatea de bunăvoie, ci cu toţii o comit involuntar" (*Grg.*, 468, c; 509 c); „spui că nimeni, de bunăvoie, nu vrea să mintă...?" (*Rp.*, 382 a), dar, aceasta fiind opinia lui Socr. (Platon), punctul de plecare aristotelic este prin reacţie. Socr., previne Arist., gândea „ca şi când lipsa de stăpânire nici n-ar exista, pentru că, după el, nimeni care-şi exercita judecata nu ar putea acţiona împotriva a ceea ce crede că e mai bine, iar dacă acţionează astfel, o face din ignoranţă" (1145 b 25). Admisă, fie şi parţial de unii (Plat., platonicienii) ea este însă „în vizibilă contradicţie cu faptele" de aici şi o seamă de aporii, care sunt scoase la iveală în contexte polemice, nu ţin doar de acestea, ci şi, la rigoare în primul rând, de starea aporetică a conceptului. Astfel, în contra (se înţelege că a) lui Plat. şi a platonicienilor, dacă „ştiinţa" şi „răul" sunt în stare de excluziune, rămâne „opinia" pentru a explica „lipsa de stăpânire a celui ce se lasă dominat de plăceri" şi „acţionează împotriva a ceea ce este mai bine". Dar dacă nu „ştiinţa", nu „convingerea solidă" sunt cele care conduc, ci „opinia slabă", în acest caz „ar trebui să manifestăm indulgenţă faţă de cel care, în faţa unor dorinţe intense, este incapabil să rămână ferm; şi totuşi răul... nu se poate bucura de indulgenţă". Cum deci nu opinia pare să fie în măsură să opună rezistenţă, ar rămâne „înţelepciunea practică", a cărei forţă „este mai mare". Dar se ajunge la o contradicţie, căci acelaşi om ar trebui să fie, în acelaşi timp, înţelept şi lipsit de stăpânire. Lucrând în continuare cu distincţia socratică-platonică, pentru că opinia este „mai slabă", ea poate să facă în aşa fel încât „stăpânirea de sine" să fie rea şi „nestăpânirea" bună. „Dacă stăpânirea de sine te face să perseverezi în orice fel de opinie, ea poate fi şi rea. Şi dacă... lipsa de stăpânire te poate face să abandonezi orice opinie, este posibil să existe şi o lipsă de stăpânire bună" (*Eth. Nic.*, 1145 b 25; 1145 b 35; 1146 a 5, 15). O aporie provine şi din „raţionamentele paradoxale" ale sofiştilor: în acest caz „gândirea se simte înlănţuită" pentru că nici „nu vrea" să rămână la „o concluzie nesatisfăcătoare", nici nu poate înainta. De aici e posibil să rezulte „că lipsa de stăpânire combinată cu lipsa de raţiune" este o virtute, de îndată ce nestăpânirea înseamnă trecerea peste orice oprelişti. Ca atare, ea e potrivnică binelui, dar, cum interdicţia pusă gândirii de a înainta pare s-o prevină de la rău, atunci nestăpânirea, stimulând, va duce la înfăptuirea binelui, şi nu a răului (1146 b 20-30). Altă aporie: cine face ceea ce este plăcut: „din convingere şi prin alegere deliberată" pare preferabil celui ce o face „din incapacitatea de a se stăpâni". Cel dintâi pare „mai uşor de vindecat, pentru că poate fi determinat să-şi schimbe convingerea", pe când celălalt, nu, întrucât chiar convins de ceea ce nu trebuie, va proceda tot cum nu trebuie. În fine, dacă „în orice domeniu" există stăpânire şi nestăpânire, dacă acestea ţin, într-un fel, de natura noastră însăşi, care este acela, dintre noi, incapabil de a se stăpâni, în absolut? „Căci nimeni nu manifestă lipsa de stăpânire sub toate formele ei şi, totuşi, despre unii oameni spunem că sunt lipsiţi de stăpânire pur şi simplu" (1146 a 30; 1146 b 35). Acestea, aşadar, sunt aporiile, ce trebuie să fie rezolvate, zicea Arist., programatic, pentru că „soluţionarea unor aporii constă de fapt în descoperirea adevărului" (1146 b). Arist. stăruie, rezolutoriu, propriu-zis, asupra a două tipuri la care reduce, de fapt, toate aporiile identificate: „dacă omul nestăpânit acţionează în mod conştient sau nu şi, dacă da, în ce sens este el conştient" şi „dacă cineva poate fi lipsit de stăpânire pur şi simplu" (1146 b 4; 1147 b 6). Cum aparţin sferei de cuprindere a aceluiaşi concept, deşi distincte (doar analitic), ele comunică. Astfel, primul „tip" (διαλεκτικός) într-o asemenea reformulare: „omul nestăpânit este nestăpânit doar pentru că manifestarea sa vizează un anumit obiect sau, mai degrabă, pentru că acţionează într-o anumită manieră sau din ambele motive" trimite la cel de al doilea, căci nici măcar „omul absolut lipsit de stăpânire", preocupându-l, „nu se arată astfel în raport cu orice obiect, ci numai în raport cu cele incluse în acelaşi domeniu în care se manifestă şi necumpătarea" (1146 b 16-20). Spre deosebire de „omul necumpătat", care se lasă în deplină cunoştinţă de cauză condus de dorinţe, „cel nestăpânit nu gândeşte aşa, deşi urmăreşte nu mai puţin plăcerea" (1146 b 20). Ţinând şi de un obiect determinat şi de o anumită manieră în acţiune, ca necumpătarea, lipsa de stăpânire nu presupune însă deliberarea. De aceea, „teoria după care opinia adevărată, şi nu ştiinţa, este cea împotriva căreia se acţionează fără stăpânire de sine nu prezintă interes". Un singur exemplu pare suficient: „sunt oameni care nu au nici o îndoială faţă de opiniile lor, adică de cunoştinţele sau convingerile lor în forma opiniei. Pentru aceştia, opinia este totuna cu ştiinţa, ca şi cum între ele n-ar mai fi nici o deosebire" (1146 b 25). Fragilitatea convingerilor, prin urmare, nu poate fi o explicaţie a lipsei de stăpânire, pentru că nu verosimilitatea este adusă în discuţie, ci ataşarea la părerile dobândite sau adoptate. Totuşi, ştiinţa nu este fără de legătură cu lipsa de stăpânire. Devine însă operaţională numai când se ia în seamă distincţia între „a face ce nu trebuie", „fără a o actualiza" când o deţii şi a face acelaşi lucru „când o posezi şi o actualizezi" (1146 b 30-35). Ca un caz particular, nu numai cel cu ştiinţă, dar reactualizată, poate acţiona fără stăpânire de sine, ci şi cel ce, într-un fel, o are şi în altul nu, cei ce se află în stare de somn, de nebunie sau de ebrietate. Dar în acest fel se atinge zona de influenţă a pasiunii, care ne poartă: „ca nişte actori pe scenă" (1147 a 20). Tot în legătură cu „ştiinţa" mai trebuie să se distingă între două feluri de premise: universale şi particulare. Ea nu este de prisos, pentru că una înseamnă să spui „tot ce e lucru e dulce" şi alta „acest lucru e dulce". Concluzia, acceptând-o pe prima, e că oricine „poate şi nu e împiedicat de nimic trebuie să îndeplinească şi actul" (1117 a 30). Cât îl priveşte, cel de al doilea tip (φυσικῶς, adică după natură), trimite la „puterea de stăpânire" şi la „tăria de caracter" ca şi la corelatele lor negative, la nestăpânire şi slăbiciune, iar prin toate la „domeniul în care se manifestă", adică la acela al plăcerii. Necesare şi nenecesare numai în cea de a doua lor speţă, plăcerile pot fi puse în legătură cu nestăpânirea (în cealaltă, cu cumpătarea şi necumpătarea. (vd. *plăcere*). Nu însă toţi cei ce comit excese în această ordine pot fi socotiţi nestăpâniţi „pur şi simplu", ci doar într-un fel sau altul, faţă de ceva sau altceva (bunuri materiale, câştiguri, onoruri). Dovadă şi faptul că pe cei ce „încalcă regula dreaptă, existentă în ei" nu-i socotim vicioşi, ca pe ceilalţi (1147 b 6 şi urm. – 1148 a şi urm.). Nestăpânirea mai vine şi din dorinţă, fără ca dorinţa să fie cu necesitate sursă a ei. Sunt lucruri demne

de dorit (bunuri materiale), care nu duc direct la blamarea celor ce le doresc: blamul nu se aplică pentru faptul de a le resimţi, de a le dori sau de a le iubi, ci pentru maniera de a o face, adică în mod excesiv" (1148 a 25). Mai pot fi aduse, în fine, în discuţie, şi dispoziţiile bestiale, cele maladive, morbide (prin repetare) sau unele mai benigne, dobândite încă din copilărie. Când în toate aceste cazuri natura stăpâneşte, nu se mai poate vorbi de nestăpânire (1148 b 15 sqq). Ca, de regulă, şi de data aceasta, analiza aristotelică trimite, mai direct sau indirect, şi la alte concepte, deja configurate în epocă sau de invenţie ulterioară: libertate, responsabilitate, liberul arbitru etc. (cf. Robinson, 1955, pp. 261-280).

ACT; ’ενέργεια; ἐντελέχεια; lat. *actus*; rom. energhie „putinţă de a face, făcătorie, lucrare", activitas, „făcătoria, lucrarea lucrului", la Cantemir (*Ist. ier., Scara*) desăvârşire, ceea ce este în măsură să stea prin sine, în determinaţie proprie – termeni cu valoare fundamentală în construcţia ontologică (primă şi secundă) ca şi în explicaţia omului (în toate exerciţiile sale definitorii (*a.* şi *puterea* aparţin chiar programului filosofiei aristotelice, aşa cum este expus în cele admise, cam de regulă 14 aporii (vd. *aporie*), chiar dacă într-o formă întru câtva restrictivă: „o problemă este aceasta", de a şti dacă elementele sunt potenţial sau actual. Admiţându-le existenţa în *a.* înseamnă că precedă principiilor. Presupunându-le potenţial, rezultă că nu sunt încă (aporia 13, în *Metaph.*, B, 6, 1003 a 1-5). Cu toate că în mare în identitate de sens cei doi termeni utilizaţi de Aristotel pentru a numi *a.*, ἐνέργεια şi ’εντελέχεια, nu sunt în perfectă sinonimie. Primul, de la ’εν şi ἔργον (în acţiune, în lucrare) semnifică „realizarea" (Robin, 1944, p. 86), „faptul-de-a-sta-neclintit-în-operă" (Heidegger, 1988, p. 256). Căci opera este scopul, iar actul este şi opera; cuvântul act, de altfel, derivă din „operă" şi tinde să semnifice acelaşi lucru ca ἐντελεχείᾳ – τὸ γπὰρ ἔργον τέλος ἡ δέ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ’εντελέχειαν (*Metaph.*, Θ, 8, 1050 a 20-25). Presupunând el însuşi scopul, *a.* ca ἐνέργεια stă în identitate cu *a.* ca ἐντελέχεια. Dar, totodată, fie şi la nuanţă, se deosebeşte, în primul sens, numind realizarea ca proces a scopului său, deşi tautologic, actualizarea, trecerea în condiţia proprie, săvârşirea, pe când în cel de-al doilea, realitate, actualitate, desăvârşire. Pus în această semnificaţie de către Arist. (la *Platon*, în forma ἐντελεξῶς, în *Lg.*, 903 e, înseamnă în acţiune, în activitate), *a.* ca ’εντελέχεια include desăvârşirea sau scopul τέλος Nici de această dată însă „desăvârşitul... nu este gândit ca ceva încheiat", τέλος ca şi ἐργον desemnând „felul în care ceva stă – în sfârşit –"; ἐν τέλος (τέλει) ἔχει ἐντελέχεια adică, „faptul de-a-se-avea-pe-sine-în sfârşit" (Heidegger, *ibid.*). „De căpetenie", acest domeniu, al mişcării, nu este însă singurul. Prin urmare, conceptul a trebuit să fie extins „de la mişcări" (în limitele cărora se determină ca ενέργεια – ἐντελέχεια la „alte lucruri" (*Metaph.*, Θ, 3, 1047 a 30). În noua perspectivă două ar fi tipurile sau clasele: a. în sens absolut şi *a.* în sens relativ. Atât într-unul, cât şi în altul, *a.* este totuna cu realitatea şi, corelativ putinţei, are anterioritate (deşi diferenţiat în funcţie de sens). În şi mai mare măsură însă cele două tipuri se disting după cum urmează: (1) *a.* în absolut numeşte ceea ce este etern, necesar şi, astfel, stă mai înainte: „dacă tot ce este necesar este şi actual" şi „dacă ceea ce este etern este mai înainte de orice, atunci şi actualitatea este mai înainte de potenţialitate" (*De interpret.*, 13, 23 a). Din acest punct de vedere, principiul în sine (fiinţa ca fiinţă)

este şi nu poate fi decât în act. Dacă l-am presupune şi în putinţă (ca potenţialitate) ar însemna să-l punem în condiţia limitării, având cum să treacă în altceva decât sine, dincolo de sine. Totuşi, *a.* pur, principiul ca principiu, în specificaţii este de un fel ca formă şi de altul ca materie. În timp ce aceasta din urmă stă în putinţă, „forma este *a.*", τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν (*Metaph.*, Θ, 8, 1050 b 1). În altă parte (H, 2, 1043 a 25), identitatea este afirmată prin punere în conjuncţie: (substanţa sensibilă) „ca formă şi *act*" μορφὴ καὶ ἐνέργεια. Distincţia era necesară pentru conceptualizarea întemeierii, principiul putând să fie admis ca unul, ilimitat, intransformabil ca atare, dar generator în sine, datorită dublei specificaţii (vd. *formă; materie*). În aceeaşi condiţie, absolută, mai este şi *a.* Primului Motor: „un *act* precedă totdeauna alt *act*, până ce se ajunge la *a.* Primului Motor etern", ἀεὶ προ λαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτος (*Metaph.*, Θ, 8, 1050 b 5). Mai mult decât discutabil fiind, ca atare, poate cel mai caduc concept aristotelic, Primul Motor, ca *a.* pur, poartă însă o semnificaţie care, dezlegată de el, prezintă interes nealterat. Anume, trimite la mişcare, şi ea, asemenea fiinţei în sine, ca acţiune anterioară putinţei. Coextensivă şi coeternă principiului, ca atribut (cum urma să fie admisă de moderni), mişcarea căpăta sens numai pusă în termen de anterioritate absolută (în accepţie ontologică). Altminteri, trebuia să vină din altceva, ori ca *a.*, ceea ce deschidea cale regresiunii la nesfârşit, ori ca putinţă. Numai că aceasta nu este încă nici în sine, ca realitate, nici în mod necesar posibilitatea ei („Un lucru necesar nu există în mod potenţial", *Metaph.*, Θ, 8, 1050 b 15). ~ (2) În sens relativ, *a.* este el însuşi dar şi putinţă. Condiţia anteriorităţii este în continuare păstrată şi aceasta, deopotrivă, „după noţiune şi după substanţă", καὶ λόγο καὶ τὲ οὐσία. În primul caz, pentru că noţiunea şi cunoaşterea *a.* precedă noţiunii şi cunoaşterii posibilului, iar în celălalt, ca urmare a faptului că toate cele ce vin după (prin generare) sunt mai înainte prin formă (ca gen, ca specie), aceasta pe de o parte, iar pe de alta, datorită modului de a fi al principiului oricărui lucru, cauză, scop. Toate cele ce devin şi sunt devin şi sunt în vederea scopului, care este chiar principiul lor de realizare şi de realitate. Nu poate fi vorba de finalism, de vreme ce scopul este cauză de existenţă după principiu (vd. *cauză; scop*). Anterior, după substanţă, *a.* este într-un fel, şi după timp, însă în altul, urmează putinţei. Este mai înainte, în sensul că, ontologic, premerge individualelor (anterioritatea ontologică presupune, deci, pe aceea temporală, dar nu se identifică). Este şi după în măsura în care „fiinţei în act" îi este anterioară materia. Aceasta totuşi în sens relativ, căci şi aici, „pentru a trece de la un lucru potenţial la un lucru în act este nevoie de ceva care există în *a.*" (*Metaph.*, Θ, 8, 1049 b 20-25). Ca o speţă distinctă în aceeaşi clasă ar mai fi *a.* prin analogie: de ex., „cel care vede faţă cu cel ce, deşi are simţul vederii, stă cu ochii închişi". „Dăm primului termen numele de **a.** şi de putinţă celui de al doilea". Sau, în altă ordine, infinitul, vidul şi altele asemenea. Toate acestea sunt în *a.* şi putinţă, într-un sens mai aparte decât individualele, pentru că nu trec din ceva în altceva, nici nu devin din ceea ce nu sunt ele. Infinitul nu este în putinţă „în sensul că mai apoi ar trece în act ca un lucru distinct", ci doar în acela conceptibil, al diviziunii la nesfârşit (*ibid.*, Θ, b, 1048 b, 10). Concepte cu semnificaţie ontologică, prin aceasta, *a.* şi puterea sunt operaţionale universal, prin urmare, şi în ordine umană. Punerea sufletului în termenul *a.* îi era sugerată lui Arist. de *platonism*. Probă, modelul din *Protreptikos*, încă platonician: sufle-

tul determinant în raport cu trupul ca instrument. Tot în platonism şi în limitele aceleiaşi analitici a sufletului, Arist. mai afla chiar sugestia pentru distincţia *a.* – putinţă. Jaeger o identifică în *Euth.*, 280 c, unde se face deosebirea între a poseda ceva, posesiune κεκτῆσθαι κτῆσις faptul de a întrebuinţa folosirea (κεκτῆσθαι, χρῆσις). În *Tht.*, 199, *Euthd.*, 289 a-b; *Phlb.*, 11 d., *Lg.*, I, 625 c „posesiunea" este făcută să mijlocească între „lipsă şi „utilizare". Condiţie a „întrebuinţării", „posesiunea" aduce cu posibilul: dacă am avea „tot aurul din lume şi chiar dacă am şti cum să transformăm rocile în aur", fără ştiinţa utilizării lor, toate acestea (aparţinerea şi priceperea) n-ar avea nici cea mai mică valoare (*Euth.*, 289 a-b). În sugestie platonică, dar nu mai mult, Arist. păstrează sensurile, totuşi cu modificări considerabile. Acestea încep de la termeni: de o parte ἕξις – χρῆσις, iar de alta ἕξις – ἐνέργεια şi continuă cu semnificaţiile: aptitudine, dispoziţie statornicită, habitudine – *a.*, actual, actualitate: „nu mică este deosebirea între a concepe binele suprem în posesiune sau în activitate" (*Eth. Nic.*, I, 8, 1099 a 32-33). ὐξις prin urmare, numeşte la Arist. starea potenţială: a gândirii (ca în *Protr.*, fr. 14), a sufletului, în genere (senzaţia ţine de ἕξις memoria de *a.*; *Top.*, IV, 5, 125 b) pe când ἐνέργεια exercitarea actuală a virtuţii (cf. Jaeger, 1987, pp. 625-637; Gauthier, 1963, p. 71; Graham, 1987, p. 190). (2) În acelaşi timp cu Arist., megaricii (*Eubulides, Diodoros din Iasos*), pe care îi şi respinge în *Metaph.*, Θ, 3, în *De interpr.*, 9, vor fi pus în identitate putinţa şi *a.* („afirmă că putinţă nu există decât atunci când se manifestă în *a.* şi că, dacă nu există *a.*, nu există nici putinţă" *Metaph.*, Θ, 3, 1046 b, 25). De unde „urmări absurde", cum observa tot Arist. Mai întâi în ordine ontologică, în sensul că, din momentul în care ceva (cineva) încetează să se mai exercite (arhitectul să construiască, de pildă, însă de aici se poate induce la un enunţ universal), pierde această însuşire. Lucrul care a încetat să se mai mişte, aşadar, pentru că nu se mai mişcă, nici nu se mai poate mişca. Iar în al doilea rând, privitor la relaţia cognitivă ar urma să nu existe nici caldul, nici recele, nici dulcele, pe scurt, sensibilul, dacă n-ar fi simţit sau, mai exact, dacă n-ar exista subiectul perceptiv – αἰσθανόμενον. De aici, alte două consecinţe: una subiectivizantă faţă însuşirile sensibile, şi alta tot despecificatoare, dar de această dată în raport cu subiectul: „dacă am admite teoria megaricilor..." observă Arist. puţin mai departe (1047 a 5), „nici o fiinţă nu va avea facultatea de a simţi dacă n-ar avea senzaţia în *a.*". ~ (3) Platonician, dar după Arist., şi ceea ce este mai important, el însuşi fiind ireductibil, *Plotin* se aplică distincţiei *a.* – *putere* în această întreită determinaţie. În modalitate platonică şi mereu în dialog problematizant cu aristotelismul, el raportează *a.* la inteligibile. De aici, o seamă de întrebări privitoare la regimul acestora, întrucât fiinţează actual, ca şi la *a.* faţă fiinţa şi puterea. „*A.* este în identitate cu fiinţa în *a.*? Tot ceea ce este *a.* este de asemenea *a.* sau nu trebuie ca fiinţa în *a.* să fie diferită de *a.*?" Inteligibilele sunt numai ca *a.*, ori există printre ele unele în regim de putere? (*Enn*, II, 5, 1, 3). Ca Arist., Plotin distinge şi un sens relativ al act/actualului: „în general, atunci când un lucru este şi fiinţare în potenţă, sub un anumit raport este existenţă în act". O substanţă (o „statuie", exemplifică şi el) este în *a.* fiind alcătuită din materie şi formă sau dintr-o materie care a primit o formă. Aceasta înseamnă că „fiinţa potenţială nu trece în *a.* decât prin intervenţia altui termen necesar generării ei în *a.*". Cele ce-şi sunt suficiente lor însele şi stau mereu în identitate de sine, adică „toate fiinţele prime...", sunt

în *a.* πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργεια fiindcă, „numai ele posedă în ele însele ceea ce etern trebuie să aibă". În regim de "*a.* pur" (absolut), inteligibilele, deci, nu au cum să fie „în *a.*" (ceea ce ar însemna că relativ). Pe scurt, avem de a face cu inteligibilele (în sens platonic), tot una cu „actul ca act", cu lucrurile (substanţiale), existente „în *a.*" (fiind relative) şi în mod corespunzător primului termen, absolut în felul său, cu materia, putere, în absolut (II, 5, 4, 3). Platonic (ca în *Tim.*, cele trei „lumi"), modelul plotinian primeşte însă o interpretare artistotelică. Şi aceasta nu numai a termenilor, căci şi „sintaxa" lor este modificată. De aceea, aici cel puţin, plonismul apare ca o mişcare inversă în raport cu cea istorică. Altfel spus, dacă istoric platonismul era reconstruit în aristotelism, Plot. întreprinde o integrare a aristotelismului în platonism, după o necesară reinterpretare (resemnificare) aristotelică a modelului ontologic platonician. Preluat de medievali, în noul context termenul primeşte accente şi determinaţii fie şi parţial resemnificante în raport cu matricea aristotelică. Thoma, îndeosebi, distingând între esenţă şi existenţă, a putut „să corijeze noţiunea arist. a substanţei individuale, trecând-o din condiţia de a fi în sine în aceea de «a fi în măsură să existe în sine», altfel spus, de a fi în putinţă (Grenet, 1970, p. 83). Asociind *a.* esenţei, incontestabil (în tradiţie arist., tot ca Stagiritul, Thoma face o dublă descriere: în sens relativ şi în sens absolut. În aceasta din urmă însă *a.*, ca *A.* pur numeşte pe Dumnezeu. Întrucâtva, sugestia era arist. („gândirea care se gândeşte pe sine"; vd. divin, divinitate; *mişcare*), dar numai atât. În mai mare măsură însă, prezintă interes distincţia dintre *a.* prim (*actus primus*) şi *a.* secund (*a. secundus*): „există două feluri de *a.*: *a.* prim şi *a.* secund. *A.* prim este forma şi întregul lucrului, în timp ce *a.* secund este operaţiunea" (S.T., I, q. 48, a 5). La limită, punctul de plecare era tot arist. (în distincţia ἕξις – ἐνέργεια), dar scolastica, prin Thoma, pune accente noi (forma ca *a.* prim, *a.* prim. anterior, *a.* secund; cf. *De ente*, 5; *Contra Gentiles*, II, 60). În limbajul filosofiei contemporane, de regulă, în semnificaţie ontologică, *a.* este pus în identitate cu realitatea (prin opoziţie cu posibilitatea). Sensul tradiţional este, în continuare păstrat în filosofiile neo (sau post) scolastice.

ACŢIUNE (1) ποιεῖν; (2) ποίησις; (3) πρᾶξις; lat. *actus, actio, operatio*). – (1) ποιεῖν, una dintre cele zece *categorii* aristotelice, în pereche cu *pasiunea*; în *Categ.*, 4, *Top.*, I, 9, 103 b în poziţie penultimă, în *Metaph.*, K, 12, 1068 a, după *substanţă, calitate, spaţiu*. În multe locuri (*Metaph.*, Z, 4, 1030 a 9, 1034 b, IX, 1, 1045 b ş.a.) este presupusă, dar nenumită. În *Categ.* 9 este suma descrisă (ca şi pasiunea, de altfel). Explicaţia ar sta în faptul că despre ea *Aristotel* a vorbit îndeajuns în tratatul *Despre naştere şi pieire* (Porph., *Comentarii*, 51 r – 51 v). Ammonios din Alexandria, la rândul său, avea să sugereze trecerea *ac.* într-o serie secundă, alături de alte cinci categorii, după cele „principale şi prime": substanţa, *cantitatea*, calitatea şi relativul (*Prolegomene*, 129 v -130 r). Tot ceea ce se spune în *Categ.*, 9 este foarte puţin: *ac.* (ca şi pasiunea) admite „contrarii şi... variaţie de grad" („încălzirea... contrariul răcirii"; „este posibil a încălzi într-un grad mai mic sau mai mare". Întrebând „ce face?" termenul-subiect, adică substanţa şi răspunzând la întrebare prin chiar identitatea sa, ac. îşi află contextul cel mai potrivit într-o scriere de fizică, aşa cum este tratatul *De gen.* (I, 5 şi urm.) şi în *Phys.*, V, 1, 2, însăşi. De aici şi deplasarea accentului către explicaţia de tip fizic a acestei categorii şi nu numai a ei, de altminteri. Distingând între schimbare

(după substanţă) şi mişcare (după calitate, cantitate şi loc), Arist. determină *ac.* prin raportare la mişcări, întrucât acestea indirect sunt şi schimbări. În nici una din speţele sale: „către sine, aşa cum sufletul recunoaşte pe sine" şi „către un altul, ca încălzirea" (Amm., *ibid.*), *ac.* nu poate fi în forma schimbării sau în cele ale mişcării. Cum însă presupune substanţa, care este o cantitate, o calitate, capătă sens prin toate acestea ca şi prin schimbările – mişcările specifice. Semnificând individualul, dar într-o specie, într-un gen, substanţa dă legitimitate *ac.* prin aceea că uneşte în sine identicul şi diferitul. Altfel, am avea de a face fie cu entităţi incomunicabile, fie cu o stare de identitate absolută. În al doilea rând, aparţinându-i o calitate, substanţa (aici *ac.*) se poate modifica, menţinându-se în statut (Amm., *ibid.*, comentează: „Din amestecul substanţei şi al calităţii se nasc alte două categorii, *ac.* şi *pas*"). În fine, *ac.* este raportată şi la cantitate, respectiv la creştere–descreştere, mişcări care angajează în mod deosebit organicul. Că din acest punct de vedere „categoria lui «ce face» e rubrica vastă pentru subiectele organice noi" (Noica, 1968, p. 57), nu se poate nega, nici însă admite fără precauţiuni. ~ (2) Ποίησις producere, „δέ τῆς ποιήσιος πέρι καὶ ἀλείψιος" despre cum se face uleiul de uns, (Hdt., III, 22); „arta de a produce", (Pl., Soph., 256 b), creaţie, cu deosebire poetică, arta poeţilor de a compune poezie, poezia chiar (Hdt., II, 23); poeţii care născocind numele lui Okeanos „l-au pus în poezie", (Pl., *Ion*, 531 d. „poezia, poiesin, lui Homer"), poezia, ca gen (Pl., *Phdr.* 254 a, 278 c; *Tht.*, 152 e; ἡ ἀποδεικτική şi un gen poetic şi altul, comedia şi tragedia, adică), prin opoziţie cu producere, la Arist. „producerea (fabricaţia) şi acţiunea πραζις sunt lucruri diferite". Raţională şi ca „dispoziţia de a produce" ἕξις ποιητική este diferită atât de cea a acţiunii, cât şi de cea a demonstraţiei ἡ ἀποδεικτική. În consecinţă, *arta* (τέχνη), ca mod de exercitare în habitusul producerii (creaţiei) şi ca rezultat, se distinge de dispoziţia practică (de altfel, ca şi cea demonstrativă adică), tipologic, fiind altă modalitate de dispoziţie (îndreptare) raţională (*Eth. Nic.*, VI, 1140 b 6-7). Şi producţia (deci „arta") în vederea unui scop, acesta însă este tranzitiv (dincolo de sine) şi nu imanent asemenea celui în ordine, practică. Totodată, în cazul ei („cu scopuri exterioare", faţă de termenul agent) „operele ce rezultă sunt, prin natura lor, superioare activităţilor". Aşadar, „produsele artei poartă în sine perfecţiunea ca pe o valoare intrinsecă" (*ibid.*, I, 1094 a 5-6; II, 1105 a 27-28). Problema valorii în cele două tipuri de *ac.* se pune în mod diferit (vd. *intelect; nous; poetică*). ~ (3) Πρᾶξις acţiune, faptul de a acţiona, în opoziţie cu ceea ce suferă o schimbare, πάθος (Pl., *Lg.*, 876 d), spre deosebire de θεωρία (ca examen, contemplaţie), de ποίησις (creaţie, producere), de προαίρεσις (proiect, alegere), în *Eth. Nic.* (VI, 2). Mai pregnant, începând cu Arist., acţiune morală, cu scopul în ea însăşi, spre deosebire de acţiunea poetică. În *Eth. Nic.*(I, 1, VI, 2-4), accentul este deplasat către ceea ce le separă, în timp ce în *Eth. Eud.* (II, 10, 1227 a 6-18; 1227 b 24-33) cade pe ceea ce le uneşte. Faptul a fost relevat de von Arnim, comparând aceste pasaje cu cel din *Metaph.* (Z, 7, 1032 a 25 – b 30), unde ambele activităţi sunt raportate la concepţie νόησις şi realizare: „ceea ce provine din principiu şi din formă este concepţie; ceea ce provine din ideea spiritului este realizare" – ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις ἡ δ'ἀπὸ τοῦ τελευταίον τῆς νοήσεως ποίησις (Arnim, I, pp. 29-30; şi Gauthier, 1963, p. 31). O contradicţie? Într-un fel da, însă nu şi o alogicitate. Ce-i drept, πρᾶξις şi ποίησις ca genuri distincte nu apar nici la

Prodicos, nici la Socrate care auzise de la sofist nenumărate disocieri ale înţelesului cuvintelor (*Chrm.* 163 d), nici la Pl., nici la Arist. în *Protr.* Atât cât este individualizată, la Pl., cel puţin, „*ac.* ca praxis este numai ca specie în genul poiesis, ca o poiesis bună şi utilă" (Gauthier, 1963, p. 32). Aceasta însă mai curând în ordinea admiterii unei semnificaţii reale, căci în aceea a gândirii ei, distincţia este presupusă. „Creaţie" ποίησις „făptuire" πρᾶξις şi „lucrare" 'εργασια, fie şi gramatical, în maniera lui Prod., sunt, cu suficientă claritate, deosebite. Când, totuşi, prin Critias, stabileşte că „făptuirile" şi „lucrările" aparţin creaţiei, Pl. pare a lua în seamă, restrictiv, „pe cele bine făcute şi de folos". Altfel, „nu se însoţeşte cu frumosul", creaţia însăşi „poate ajunge la ocară" (*Chrm.*, 163 b-d). În sugestie platonică, Arist. în *Eth. Eud.*, mai întâi, desparte ποίησις şi πρᾶξις, însă pe fondul unităţii, după cum, în *Eth Nic.*, le unifică prin individualizare. Avem de a face cu o evoluţie în dublu sens: a gândirii (şi reconstrucţiei) arist., pe de o parte, şi a dialecticii conceptualizării filosofice a celor doi termeni, pe de alta. Stagiritul, deci, pleacă de la ele, în unitate, pentru a ajunge la unitate prin deosebire. Ambele raportări erau la fel de necesare: prima în vederea stabilirii a ceea ce le uneşte în ordinea naturii noastre, iar a doua pentru identificarea a ceea ce le individualizează şi asigură raţiunea suficientă a rolului şi rostului lor. Ca *ac.* morală, πρᾶξις urmează unui act de deliberare βόυλευσις şi unei decizii-alegeri-îndreptări intenţionale προαίρεσις Foarte apropiate ca sens (amândouă ţin de funcţia intelectuală a sufletului şi presupun înţelegerea, opţiunea, finalitatea), deliberarea şi decizia se disting atâta cât nu riscă, nici incomunicabilitatea, nici redundanţa. Ambele acte intelectuale şi intenţionale, decizia este şi dorinţă sau, mai exact, o deliberare ca dorinţă a ceva. De aceea, ca o „alegere deliberată" este „fie o gândire stimulată de dorinţă, fie o dorinţă susţinută de gândire" (*Eth. Nic.*, VI, 1139 b 4). Cu principiul în „decizie" („principiul acţiunii morale este alegerea deliberată; principiu în sensul de origine a mişcării, şi nu de scop al ei"; *Eth. Nic.*, VI, 1139 a 31), *ac.* ca praxis urmează că este opţiune a omului pentru sine însuşi, în înţeles moral, adică pentru continua sa re-creere. În consecinţă, spre deosebire de „scopul producţiei" po...hsij cel al acţiunii (morale), este imanent, „fiind un scop în sine" (VI, 1140 b 6-7). Prin aceasta, rezultatul *ac.* nu are a se dezlega de subiectul-agent: îndeplinite după virtute actele morale cer „ca şi cel ce acţionează s-o facă într-un anumit fel: mai întâi, fiind conştient de ceea ce face, apoi având o intenţie precisă, şi anume intenţia de a săvârşi acel act în conformitate cu virtutea, iar în al treilea rând înfăptuind acel act cu o fermitate de neclintit" (II, 31105 a 27-30). Ceea ce, altfel spus, înseamnă că praxis presupune „ideea de valoare" (Gauthier, *ibid.*, pp. 32, 33). În principiu cu acelaşi sens, *ac.* (morală) se întâlneşte şi în *stoicism.* Termenul însă este altul: κατόρθωμα – κατόρθωματα, *ac.* dreaptă (drepte): „conduitele convenabile perfecte, ei (stoicii) le numesc *ac.* drepte" (Stob., *Eclo.*, II, 158); „faptele pe care le numim morale sau săvârşite în conformitate cu morala κατόρθωματα conţin toate elementele virtuţii" (Cic., *De fin.*, III, 7, 23-25).

ACUSILAOS ('Ακουσίλαος) **din Argos** (a doua jum. sec. VI sau sec. V ante) – autor al unei *Genealogii* mitice (păstrată în câteva fragmente), transpunând „în proză lucrările lui Hesiod" (Clem., *Stromat.*, VI, 26), a stabilit ca „element primordial" Chaosul şi din el a făcut să se nască: Erebos şi Noaptea, din această pereche: Aither, Eros şi Metis, şi apoi „o lungă descendenţă... a altor zei" (Damas-

cios, *De princ.*, 124), Gaia şi Eros (Platon, *Smp.*, 178 b). În orizontul decupat al filosofiei, cosmo-teogonia îşi istovise virtuţile, de aceea, din această perspectivă, ea nu mai prezintă interes sau are atâta, cât atestă supravieţuirea unui motiv proto-filosofic.

ADEVĂR; ἀλήθεία; lat. *veritasatis* (Cic., Quint.); rom. adeverinţă, adevericiune, adevărat, adevereală, adeverit, adeveritor (Cantemir, *Div., Ist. ier.*, passim), cu semnificaţii multiple, în funcţie de contexte, însă convergente – termen fundamental în cultura greacă, în genere, în particular, în filosofie, dacă nu, o categorie mentală în unitate „cu un întreg sistem de gândire", poate chiar „cu viaţa materială şi socială" (Detienne, 1973, p. 3). În *Il.*, XXIII, 361, XXIV, 407: a împărtăşi, a spune „tot *adevărul*", la fel în *Od.*, XI, 507. În *Theogonia* hesiodică, Muzele de pe Helikon îi zic poetului: „ştim să spunem minciuni destule aidoma cu cele aievea! În schimb, când asta-i voia noastră, ştim să rostim adevărul" – ἀλήθεια γηρύσασθαι (27-28). Pindar, la rândul său, avea să invoce Ἀλήθεια ca pe o „fiică a lui Zeus" (*Olymp.*, X, 3). Ceva mai târziu, în acelaşi timp cu o operă de construcţie în teoria *ad.*, fundamentală, şi, la rigoare parte a acesteia, Pl. pune în circulaţie prima mare explicaţie etimologică: „...ἀλήθεια" şi el pare a fi cuvânt compus din altele. În fapt, mişcarea divină a fiinţei e ceea ce pare să fie exprimată prin αληθεια „alergare divină" (*Cra.*, 421b). În altă ordine decât cea logico-epistemologică, etimologia, o legitimare a *ad.* şi ea, prin aceasta, participă chiar, esenţial, la construcţia conceptului. Discutabilă şi discutată, explicaţia platonică este însă mai rodnică prin hermeneutică (în sens modern) de abordare, decât prin dezvăluirea de tip etimologic. Faptul apare cu deosebire în reinterpretarea heideggeriană, principial, în sugestie platonică. Şi de această dată avem de a face cu mult mai mult decât cu o presupoziţie strict lingvistică. Anume, este vorba de o „coborâre" în profunzimile fiinţei noastre în vederea desluşirii sensurilor primare, de tip ontologic. Ea însăşi controversată, hermeneutica heideggeriană nu este, prin aceasta, eliminată, după cum nici ea nu elimină modelele concurente. „Dacă vom traduce ἀλήθεια prin «stare-de-neascundere» (*Unverborgenheit*), obţinem nu numai o traducere care este mai «literală», ci obţinem şi indicaţia de a gândi conceptul obişnuit de *ad.*, în sensul de corectitudine a enunţului, astfel încât să-l transformăm şi să-l retrimitem în acea sferă încă nesesizată a faptului-de-a-fi-ieşit-din-ascundere (*Entborgenheit*) şi a ieşirii-din-ascundere (*Entbergung*) a fiinţării" (Heidegger, 1988, p. 146). Ca „ne-ascundere", ἀλήθεια ar da seama de stratul primar în ordinea unei „arheologii" a conştiinţei, purtând către λανθάνω- λανθάνειν, a fi ascuns. De aici cu α privativ şi „ne-ascunderea" (sau „manifestarea", „arătarea", „devoalarea"; Dumitriu, 1984, p. 227). Dar mai este posibilă, poate cu mai multă îndreptăţire istorică şi filologică, şi raportarea la rădăcinile λαθ, ληθ şi λαδθ, de unde (mai cu seamă prin ληθ), ληθν (λήθεια), uitare. În *Doctrina lui Platon despre adevăr* (1931-32), Heidegger distingea o secvenţă „preplatonică" a istoriei termenului, cu dominanta în „starea-de-neascundere" şi alta care începe cu *Platon*, prin trecerea în faţă a sensului de „corectitudine": „*Ad.* însemna la origini, ceea ce a fost smuls prin luptă dintr-o stare-de-neascundere". Cu Pl. însă esenţa *ad.* abandonează trăsătura fundamentală: „starea-de-neascundere" pentru a primi pe aceea de „corectitudine a percepţiei şi enunţării" (Heidegger, 1988, pp. 188, 195). În *Sfârşitul filosofiei şi sarcina gândirii* (1964, însă avea să revină asupra interpretării determinat de sugestiile polemice ale lui Friedländer

(din *Aletheia. O confruntare a autorului cu sine însuşi şi cu Martin Heidegger*, capitol adăugat celei de a doua ediţii a monografiei sale *Platon*, 1954). Încă Hesiod (mai înainte chiar Homer), prevenea acesta, va fi desemnat prin ἀληθέ ca ἄ- ληθές „pe cel care nu uită, pe cel care nu dă greş", vizând astfel „acea corectitudine a privirii pe care Heidegger o atribuie unei etape târzii a gândirii elene, celei platoniciene" (*Platon*, I, p. 235). Admiţând sugestia, Heidegger o integrează într-o explicaţie cu mult mai completă, atât faţă de cea proprie, anterioară, cât şi în raport cu cea a criticului său: „corectitudinea nu este altceva decât forma în care grecii, şi după ei întreaga istorie a gândirii occidentale, au făcut experienţa stării-de-neascundere" (1988, p. 77; cf. şi Dumitriu, 1984, pp. 227-240). 1. O reconstrucţie a lumii, deci o explicaţie a acesteia din urmă ca o „ordine", mitul „ascundea" omul ca subiect epistemologic – sub aparenţa de „povestire" a ceea ce s-a întâmplat, a ceea ce este, – în ce fel este. Cu intrarea filosofiei în istorie, poziţia conştiinţei faţă de lume se modifică însă esenţial. Sau, mai curând, cu această schimbare, filosofia devine posibilă. Intercondiţionându-se, ambele presupoziţii au valabilitate, deşi nu egală, mai tare fiind, în mod firesc, cea de a doua. Oricum, „în acest moment logica pare să acţioneze ca un exploziv" prin „*Eu* care pot să înţeleg bazându-mă pe fapte concludente, în măsură să fie raţional explicate de inteligenţa mea". „Victorios asupra autorităţii tradiţiei", acest „Eu raţional", după Jaeger, îşi va fi asigurat izbânda „unei forţe latente capabile să asigure triumful individului: este vorba de conceptul *ad.*, o categorie universală dintr-un gen nou, în faţa căreia însă orice preferinţă personală trebuia să se retragă" (Dumitriu, 1966, pp. 193-194). Poate prea raţionalistă, ipoteza lui Jaeger este totuşi operantă prin dialectica raportului între individualitate şi universalitate, fundamentală în explicaţia trecerii de la mit la filosofie, ca şi prin ideea funcţiei mediatoare a *ad.* Căci filosofia presupunea conştiinţa de sine în ordinea subiectivităţii ca pe o condiţie absolut necesară pentru conceptualizarea universalităţii şi totodată *ad.* ca mediator. *Parmenides* şi *Heraclit* sunt cei dintâi care par să confirme ipoteza. În limitele opiniei, dependentă de o senzorialitate individualizantă, raportarea la fiinţă, condiţie a *ad.*, nu avea cum să fie, după Parm., altfel decât subiectiv (dacă nu chiar subiectivist) – relativă. De aceea, „în părerile muritorilor" nici nu este posibilă „crezarea adevărată" – πίστις ἀληθής (fr. 1). La „inima neînfricată a adevărului bine rotunjit" – Ἀληθείης εὐκυκλέος – duce numai calea Convingerii („căci însoţeşte Adevărul" – Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), încredinţându-ne că fiinţa „este şi nu poate decât să fie" (fr. 1 şi 2). Aceasta „pentru că e totuna a gândi şi a fi" (fr. 3), ceea ce deschide către conceptul platonic-aristotelic al *ad.* ontologic. În principiu, la fel şi Her.: „înţelepciune înseamnă să rosteşti ad. (ἀλήθεια λέγειν şi să acţionezi după natură, dându-i ascultare" (fr. 112). Ceea ce, ca la Parm., poate să trimită atât la *ad.* ca „stare de-neascundere" (pentru aceasta, în sugestie heideggeriană să se vadă şi fr. 1) cât şi, mai cu seamă, la „corectitudine", determinată similar, adică ontologic. La rândul său, *Empedokles* apasă, poate, mai mult pe *ad.* ca „ne-ascundere" – „dezvăluire", în măsura în care similiparmenidian, socotind că „limitele sunt ale noastre organe de simţ" (fr. 2), Emp. admitea că „*ad.* este comprehensibil numai cât participă raţiunea" (Sext. Empir., *Adv. math.*, VII, 124). Dar şi aceasta din urmă nu mai mult decât a putut să se-nalţe o „minte muritoare". Căci sunt taine „ce nu pot de oameni să fie văzute,

nici auzite, nici cu mintea vreodată cuprinse. Sau, cel puţin de aceia (de cei mai mulţi) care înţeleg numai în funcţie de ceea ce simt: «oamenii zborul încearcă/ şi precum fumul se-nalţă»; convinşi doar de lucrul de care s-a lovit fiecare în drumu-i" (fr. 2). Ceva mai nuanţat în evaluarea pentru *ad.* a simţurilor (deşi „limitate", ele deschid totuşi „o cărare spre ale cunoaşterii ţărmuri", fr. 3), de asemenea, spre deosebire de Parm., însă printr-o mişcare contrară ce vizează de această dată raţiunea, Emp. se destăinuie ca mai rezervat. Dar numai în sens relativ, adică atâta cât este vorba de condiţia noastră muritoare. În absolut „comprehensiunea" ar fi ca şi desţărmurită, poate, datorită „naturii divine" a sufletului pe care Emp. se bizuia în comportamentul său, aşa zicând, după Dodds (1983, p. 171 şi urm.), şamanic, şi care lui, şi tuturor celor asemenea (lui *Pythagoras*, de pildă; fr. 129) le făcea posibilă „învăţătura cea bună despre zeii ferice", ca şi cea despre „legea universală" a solidarităţii tuturor formelor lumii, prin suflare, neluată însă „în seamă", de oameni (fr. 131, 135). Minus încheierea, aceeaşi îndoială, de altminteri firească în capacitatea simţurilor de a ajunge la *ad.* (din cauza slăbiciunilor, nu suntem în putere să distingem *ad.* – οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές fr. 21) şi la Anaxagoras (în context: τἀληθές crasă atică de la τὰ ἀληθές). Nici *Democrit* nu adaugă ceva esenţial, dar aceasta în nici un caz în urmarea negării „hotărâte" a *ad.*, după cum va zice Cic. (*Acad. pr.*, II, XXIII; *ille verum esse plane negat*), ci, mai curând, datorită unor dificultăţi de principiu, adică ontologice la limită, încă parmenidiene. Zicând că „există două forme de cunoaştere, una autentică şi alta obscură", de aceasta din urmă ţinând „toate percepţiile", Dem. va fi negat posibilitatea *ad.* numai în limitele celei din urmă. Prima, în schimb, „autentică" γνησίη, ar fi singura veridică (fr. 1), de îndată ce numai „pe calea reflexiei" διανοίᾳ judecata despre *ad.* „ar fi credibilă" (Sext., *Adv. math.*, VII, 138). Nemediată, cum, totuşi, ea este posibilă? În comentariul său, Sext. presupune existenţa unui „organ mult mai fin de cunoaştere" care, aşa fiind, era în măsură să ajungă la fiinţă (la ἑτεῇ-a, ca realitatea în sine a „atomilor"), prin sine însuşi. Ca la Parm., numai „calea reflexiei" duce la *ad.* ceea ce, într-o perspectivă ontologică, este în afară de orice îndoială. Dar mai mult decât ca la eleat, deşi, în prelungire, atomismul prin „dualismul" metafizic-fizic, putea să ducă, dacă nu, fie şi implicit, a şi dus, la un „dualism" în ordinea *ad.* „Obscure" sau, după informaţia lui Cic. (*loc. cit.*), „învăluite de tenebre", simţurile nu erau, în principiu şi falsificante. Aplicate lucrurilor, ele puteau să le „reflecte" întocmai. Dar cum atomii alcătuitori nu sunt perceptibili, „cunoaşterea" lucrurilor (chiar dacă adevărată) nu o făcea posibilă pe cea autentică sau, oricum, nu se lega în nici un mod esenţial de ea. Chiar dacă „obscură" (adică, se subînţelege, neautentică), totuşi în limitele obiectului de aplicaţie, cunoaşterea „pe calea simţurilor" poate fi adevărată. Distincţia „autentic" – „obscur" (inautentic) indica mai curând deosebiri de grad între cele „două" adevăruri, decât un raport adversativ. Prin urmare, nu „sau-sau", ci „şi-şi", în dispunere paralelă însă. Mai „slab" decât cel „intelectual", fiind despre lucruri, *ad.* „perceptiv" ar avea totuşi fie şi o minimă autonomie care, paradoxal, nu participă la instituirea, cât la destituirea sa. Căci privitor la lucruri ca alcătuiri pasagere din atomi, şi nu la aceştia, el este pus definitiv sub semnul relativului. Dar de aici, numai un pas către relativism. Chiar dacă discutabilă cât porneşte de la o consecinţă de limită, interpretarea theofrastică la Dem.

previne asupra relativismului posibil: „se ridică întrebarea dacă unul şi acelaşi (suc) pare sau nu tuturor la fel... Nimic nu opreşte ca ceva care e dulce pentru noi, altor animale să li se pară amar şi ca la fel să fie şi pentru celelalte gusturi"; „unul şi acelaşi lucru poate doar să pară unora amar, altora dulce, iar altora altfel" (*De causa*, pl. VI, 2, 1; *De sensu*, 68). În acest caz, ce mai era *ad.*, ce şi falsul? Ca Pl. la Pr. (*Tht.*, 161 c -168 c), în interpretarea la Dem., *Theophrastos* semnala dificultăţi de conceptualizare în teoria *ad.* ca atare, dincolo deci de un eveniment anume. Căci discutabilă în limitele democritismului real-istoric, ea pare confirmată de logica posibilului. De altfel, în epocă, în medii sofiste, relativismul era presupus aproape metodic, prin utilizarea *antilogiei*, fără ca aceasta să fie relativistă, din principii. În acest sens este probant Protagoras, care va fi susţinut că privitor „la fiecare lucru există două raţionamente opuse unul altuia", începând chiar „o scriere a sa" (*Adevărul sau Discursurile distrugătoare*, după Sext., *Adv. math.*, VII, 60) cu celebra afirmaţie: „omul este măsura tuturor lucrurilor, a existenţei celor ce există, a non-existenţei celor ce nu există" (Diog. Laert., IX, 50). Dar, mai cu seamă, este doveditoare „antinomica" sofistă sau megarică, din *Dissoi logoi*: „Şi pe seama a ceea ce e adevărat şi a ceea ce e fals se enunţă argumente opuse, dintre care, potrivit unuia discursul fals e una, şi cel adevărat alta, potrivit celuilalt în schimb se spune că ele sunt identice" (4, 1). Opţiunea pentru varianta din urmă ar fi dublu întemeiată: „mai întâi că se vorbeşte cu ajutorul aceloraşi cuvinte". Astfel, „şi nebunii, şi oamenii cumpătaţi, şi ignoranţii, şi învăţaţii" pun şi spun „aceleaşi nume: pământ, om, cal, foc..." sau utilizează sintagme: „mai greu", „mai uşor", „mai mare", mai mic", doar în sens relativ (contextual), şi nu univoc: „un talant e mai greu decât o mină, însă mai uşor decât doi talanţi", „acelaşi om trăieşte şi nu trăieşte, aceleaşi fapte există şi nu există... Ceea ce există, pe meleagurile noastre nu există în Libia" şi nici invers (4, 2; 5, 1-6). În al doilea rând, „ori de câte ori se dezvoltă un discurs dacă lucrurile se petrec aşa cum le descrie el, discursul e adevărat, iar dacă nu se petrec aşa, acelaşi discurs este fals" (4, 2). Cât i se ia în seamă semnificaţia, o propoziţie este cu necesitate adevărată sau falsă („e limpede că nu acelaşi discurs este fals când îi e inerentă minciuna şi adevărat când îi e inerent *ad.*"; 4, 5); dincolo însă de aceasta, deci ca simplă „expresie verbală", ea nu mai este nici adevărată, nici falsă. „Am putea avea aici originea distincţiei operate de stoici între φονή şi λεκτόν (Kneale, 1974, p. 23). În acest context, relativizant, în primul rând, ca urmare a unei situări aporetice de limită, poziţiile socratică-platonică şi aristotelică apar firesc fenomenologic ca restabilizatoare. Cu ele, proiecţia primară (ontologică), fie şi uşor, absolutizantă şi relativismul care îndemna la prudenţă metodică sunt asimilate şi reconstruite într-o doctrină a *ad.* paradigmatică. *Socrate* săvârşeşte primul gest, hotărâtor, de reevaluare a *ad.* ontologic în contextul şi cu mijloacele logicii, iar nu cu acelea ale ontologiei şi pentru aceasta, cum făcuse Parm. Metodă de descoperire sau, mai curând, de instituire a conştiinţei, *maieutica* este, din acest punct de vedere, determinantă, ducând la „dislocarea" (prin gândire şi numire) a ceea ce în suflet stătea încă în regim ontologic. Adică a „înnăscutelor" sale „structuri" de existenţă aflate întru câtva în dublă condiţie, fiind ale sufletului, dar în analogie cu cele ale fiinţei în sine (acestea din urmă deşi nenumite ca atare, totuşi presupuse de Socr. (pentru detalii vd. *idee*). Aşadar, maieutica era cale a sufletului către sine, în vederea trecerii

lui în regim de conştiinţă. Gândindu-şi şi numindu-şi, conceptualizându-şi, pe scurt, structurile, sufletul făcea posibil adevărul însuşi, ca luare de cunoştinţă în ordinea propriei fiinţe. Aşadar, la *ad.* sufletul ajungea numai pe măsură ce îşi descoperea fiinţa. Deschiderea către doctrina platonică a *ad.* din *Tht.* este uşor recognoscibilă. De altminteri, faptul este admis parcă de către Pl. însuşi prin punerea lui Socr., ca personaj, să revină în *Tht.* (149 a -150 d), asupra maieuticii. Dincolo însă de continuitate şi mai presus de ea stă discontinuitatea, ceea ce vrea să spună că platonismul este şi de această dată altceva, este el însuşi, o reconstrucţie fundamentală şi în teoria *ad.* Ca asimilare şi desăvârşire în raport cu socratismul, discontinuitatea aduce cu o ruptură, realizându-se prin înfruntare sau respingere (într-un cuvânt, anatreptic) faţă cu tradiţia eristică, sofistă, cinică sau megarică. Sofismul cu nr. 4 (în lista lui Bonitz) din *Euth.* este o probă. Atribuit (fie şi convenţional) în dialog lui *Euthydemos*, altfel însă motivul apare şi în *Dissoi logoi*, ca toate celelalte până la ei centrate în varii teme, acesta este făcut să participe la marea respingere a eristicii, ca o filosofie rea: „dacă ţi se pare că obiectul ei (al filosofiei) este de soi prost, ţine-l departe... de toată lumea" (*Euthd.*, 307 c). „Este cu putinţă să minţi?" Dacă da, obiectează, interogativ, Euth., cu privire la ce, dacă minciuna, prin extindere, falsul, nu presupune o realitate? Căci „exprimă realităţile" numai acela care „spune *ad.*". Or, cum „lucrurile care nu sunt nu există" despre ele nu se poate nici vorbi. Prin urmare, minciuna nu este posibilă. Când cineva vorbeşte, „el spune *ad.* şi lucruri care sunt" (283 e - 284 c). În manieră mai curând neoeleată decât riguros parmenidiană, trecut parcă şi prin şcoala lui *Gorgias*, Euth. admite cu sens numai judecata care trimite la fiinţă; în schimb, despre ceea ce nu este, nu se poate vorbi. Corespondenţa, aşadar, este pusă în termen restrictiv, de unde şi imposibilitatea falsului, la limită, chiar şi a *ad.* tocmai pentru că logic doar el este cu putinţă. Respingerea poziţiei este reluată în *Tht.* mai amplu şi mai profund, cu prilejul marii respingeri a relativismului protagorian sau, mai degrabă, a lui Protagoras, într-o interpretare relativistă. Dacă omul ca măsură a lucrurilor este totuna cu omul ca senzaţie şi, în consecinţă, ştiinţa însăşi este senzaţie, atunci „toate câte mi se înfăţişează mie sunt pentru mine ca atare şi toate câte ţi se înfăţişează ţie sunt ca atare pentru tine". Numai că, în acest caz, se admite doar posibilitatea adevărului; or, oamenii „judecă în amândouă chipurile, şi nu în mod statornic adevărat". Presupunând o singură valoare, în cele din urmă, se ajunge la nihilism, prin relativism. Raportat numai la senzaţie, refuzându-i-se universalitatea, *ad.* este subiectivizat în chiar conţinutul său. Dar poate ajunge la adevăr cel care nu ajunge la fiinţă? – ἢ τόν τε οὐν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδε οὐσίος? (*Tht.*, 152a, 169d, 186c; vd. şi *ştiinţă*). Aşa cum este pusă, problema *ad.* trece în regim ontologic (metafizic), în prelungirea parmenidismului şi în deschiderea către *Aristotel.* Căci judecăţile şi raţionamentele noastre pot fi şi sunt adevărate numai în măsura în care conţin „*ad.* lucrurilor" – ἰῶν ὄντων τὴν ἀλήθεαν (*Phd.*, 99e). În sugestie platonică, în *Metaph.*, Θ, 10 (capitol central după Heidegger), Arist., totodată cu definirea, „*ad.* – corespondenţă" s-a aplicat cu stăruinţă celui numit de regulă, azi, ontologic. *Ad.*, socotea Stagiritul, este atunci când admitem ca „despărţit ceea ce este în realitate despărţit şi ca unit ceea ce este unit". Dimpotrivă, „este în eroare acela ce gândeşte contrar de cum sunt lucrurile în realitate" (*Metaph.*, Θ, 10, 1051b, 1-5; cf. *De interpr.*, 1, 16, a).

Aceasta este forma clasică a ceea ce avea să se numească „*ad.*-corespondenţă" (*adaequatio rei et intellectus*, la medievali). Întrucât orice cunoaştere este o relaţie subiect–obiect–lucru, „*ad.* – coresp." are valabilitate universală, fiind ca genul în raport cu speciile. În mod evident, când este vorba de lucruri unite sau despărţite, de lucruri „susceptibile de ambele contrarii" sau „compuse", judecăţile noastre pot fi adevărate sau false, după cum se potrivesc sau nu. „Dar când e vorba de lucruri necompuse", ce mai înseamnă, de această dată, *ad.* şi fals? (*Metaph.*, Θ, 10, 1051b, 10-20). Una şi unitară (necompusă din altceva de altă natură), nenăscută şi nepieritoare, fiinţa ca fiinţă nu intră, astfel, în relaţie cu nimic şi nu este o relaţie nici în sine. Nici ca unitate a ceva cu altceva, nici despărţire, cu privire la fiinţă nu ne putem înşela, căci este şi nu poate decât să fie. Pe ce cale se ajunge însă la ea, deci cum este posibil *ad.* ontologic? În *De an.*, III, 6, 430b 26 („dacă pentru un principiu nu există contrariu, atunci el se cunoaşte pe sine însuşi"), ca şi în *An. Post.*, II, 19, 100 a („intelectul intuitiv este principiul principiului ştiinţei, întocmai cum totalitatea ştiinţei este într-un raport asemănător cu stabilitatea lucrurilor") este sugerată o explicaţie de factură intuiţionistă. Eliminând-o (vd. *fiinţă; intelect; ştiinţă*), s-o alegem ca mai operaţională pe cea logico-lingvistică, de asemenea aristotelică (cf. *Metaph.*, Θ 10, *De interpr.* 1), dar cu rădăcinile în eleatism. Fiind şi neputând decât să fie, fiinţa se defineşte doar tautologic (analitic). Dacă i-am adăuga (sintetic) un predicat, n-am mai recunoaşte-o în condiţie de subiect absolut şi ar urma să admitem în acelaşi regim, alături de ea, fie un atribut al ei, fie contrariul său. Dar calea, prevenea încă Parm., este de neurmat, căci şi într-un caz, şi în altul *ad.* fiinţei n-ar mai fi posibil. Din chiar particularităţile cunoaşterii ontologice trebuie să cercetăm şi o cale, şi alta, fiind în alternativă de a şti dacă suntem sau nu în măsură să gândim fiinţa şi, în genere, „tot ce există ca esenţă" (*Metaph.*, Θ 10, 1051 b 30). Cele două căi, una a *ad.*, alta a erorii, delimitate încă de Parm., atestă originalitatea alternativei, ca şi necesitatea ei. Căci pentru a şti ce este trebuie să ştim şi ce nu este, pentru a şti cum este şi cum trebuie să gândim fiinţa e nevoie să ştim şi cum nu este, cum n-o putem gândi. Stabilind logico-lingvistic că numai fiinţa este „adevărată" ca termen prim, mai departe ne-am da şansa de a şti ce „atribute" sau determinaţii îi convin sau nu (în aceeaşi ordine formală) şi în ce constă fiinţa (de acum, în ordinea interpretării, materială). Pasajul din *Metaph.*, Θ 10, 1050 b 30: „cu privire la ele (la cele ce există ca esenţă) ne putem întreba ce sunt şi care determinaţii le aparţin sau nu", într-o interpretare mai liberă, pare să permită legitimarea ca „*ad.*", prin „*ad*" fiinţei a determinaţiilor acesteia. Interpretând prin motivul medieval al convertibilităţii transcendentaliilor, putem spune că indeterminarea, ilimitarea, incondiţionarea etc. sunt „adevărate" pentru că fiinţa este „adevărată". Una, fiinţa nu are a fi decât în aceste condiţii de inteligibilitate care îi sunt coextensive, de unde şi „convertibilitatea". În al doilea rând, în aceeaşi interpretare, *fiinţa* ca adevăr, *adevărul* ca fiinţă nu-şi pierd identitatea. Nici chiar în ordinea formală a construcţiei ontologice *ad.* nu cade din condiţia sa. Ontologic el nu este şi ontologizat, pentru că *în identitate* nu este totuna cu fiinţa. Dacă *ens, verum, bonum convertuntur*, faptul vine din „corespondenţă", din aceasta în forma identităţii, în care esenţa sa „este adevărul esenţei" (Heidegger, 1988, p. 158). Ideea unui „*ad.* ontolog" nu o restrânge deci pe aceea a „corespondenţei", ci o sporeşte

şi o nuanţează. Totodată, nu elimină nici discursivitatea, nici istoricitatea pentru intuitivitate şi anistorism. Dobândit în fundamentul său (în afirmarea fiinţei care este şi nu poate decât să fie) pe o cale logico-lingvistică, aşa zicând după Hegel, este încă abstract. Concretitudinea (deci completitudinea) se realizează istoric. Rezultatul mereu relativ (depăşind şi în acelaşi timp, fiind depăşit) este şi proces continuu. Aşa şi este posibilă ontologia ca *ad.* ce sporeşte în sine. După filosofia platonică-aristotelică a *ad.* ontologic, cea mai spectaculoasă, prin centrare în analitica de tip logico-lingvistic, este acea a stoicilor. Distingând între „semnificat" (το σημαίνόμενον) „semnificant" (σημαῖνον) şi obiect/referent (τυγχάνον) şi introducând λεκτόν-ul (vd. *semn*), prin acesta vor fi dat legitimitate conceptului de semnificaţie. Dacă semnificantul (vorbirea-φονή) şi referentul (lucrul-πρᾶγμα) sunt corporale, semnificatul, adică „obiectul, desemnat şi exprimat" (το σηαινόμενον καὶ λεκτόν) este un incorporal şi, în consecinţă, adevărat sau fals (Sext. Empir., *Adv. math.*, VIII, 11; *S.V.F.*, II, 166). Probabil însă nu fără restricţii, dacă „prin exprimabil (λεκτόν) ei înţeleg expresia care corespunde unei reprezentări raţionale" (Diog. Laert., VII, 63). Arist. condiţiona *ad.* şi falsul de contextul propoziţional: „numele şi verbele dacă nu li se adaugă nimic, dacă nu sunt nici unite, nici separate, astfel *om* şi *alb* ca termeni izolaţi, nu sunt adevărate, nici false. De pildă, cuvântul *cerb*. El are un înţeles, dar acesta nu poate fi nici adevărat, nici fals, dacă nu i s-a adăugat că el este ori nu este fie în general, fie într-un anumit timp" (*De interpr.*, 1, 16a). Aceasta, cel puţin în limitele strânse ale ideii de „corespondenţă". Cu stoicii numele încep să fie socotite adevărate sau false, întrucât semnifică sau nu raţional. Nu însă şi verbele ca, în genere, exprimabilele eliptice (de ex., „scrie", „aude", „vede", „vorbeşte" întrebările, poruncile, jurământul, optativul, vocativul): „întrebările, chestionările şi cele asemănătoare nu sunt nici adevărate, nici false; pe când judecăţile propriu-zise sunt totdeauna sau adevărate, sau false" (Diog. Laert., VII, 68). Când spunem „scrie" întrebăm „cine?", în timp ce rostind „Socrate scrie", numim (sau nu) ceva. Când spui „este ziuă pare să accepţi faptul că este ziuă. Dacă este ziuă, judecata este adevărată, iar dacă nu este ziuă, este falsă" (*ibid.*, 66). Adevărate sau false doar „exprimabilele complete în ele însele" – λεκτὰ αὐτοτελῆ (judecăţi şi raţionamente), ele comportă interpretări particulare în funcţie de gen (propoziţiile sunt simple sau nu) şi de specie (vd. *axiomă*). Astfel, în seria celor nesimple (cea care şi pune cu deosebire probleme noi), judecata ipotetică este adevărată, „când opusul propoziţiunii terminale ei este incompatibil cu propoziţia iniţială", ca în exemplul: „dacă-i zi, este lumină". Opusa, „nu este lumină", prin incompatibilitate, o falsifică. În consecinţă, o judecată de acest fel este falsă „dacă opusul propoziţiei terminale nu este în conflict cu propoziţia iniţială". În: „dacă-i zi, Dion se plimbă", „Dion nu se plimbă" nu este incompatibilă cu „este ziuă". O propoziţie consecutivă (după Crinis, asertorică) este adevărată dacă iniţiala este adevărată şi terminala decurge: „deoarece e ziuă, soarele e deasupra orizontului". Dar e falsă, dacă începe cu o propoziţie asemenea sau se încheie cu una nederivată logic: dacă se spune în timpul zilei că: „deoarece este noapte, Dion se plimbă", propoziţia este falsă. Judecata cauzală, la rândul ei, este adevărată numai în cazul în care iniţiala este adevărată şi terminala îi urmează; nu însă şi invers. În „deoarece e ziuă, e lumină", din faptul de a fi ziuă decurge celălalt. Din „este lumină" nu decurge însă „este ziuă"

(Diog. Laert., VII, 71-74). Mai există deosebiri între propoziţii cu urmări în analitica *ad.* şi după cum numesc în ordinea posibilului şi imposibilului, a necesarului şi nenecesarului. Posibilul presupune *ad.*, dar cu singura condiţie să nu intervină nimic exterior, deviant. De ex.: „Diocles trăieşte". Este însă imposibil ceea ce nu semnifică real: „Pământul zboară". Necesarul, apoi, implică direct adevărul, chiar dacă intervin condiţii frenatorii sau deturnante: „Virtutea este utilă". Când însă nu în mod necesar „Dion se plimbă", dacă intervin factori neprielnici propoziţia poate fi falsă. Un caz mai aparte, însă dintre cele mai interesante, îl constituie acela al verosimilului (εὔλογον). „O propoziţie verosimilă este aceea care are mai multe şanse de a fi adevărată, ca în exemplul: „voi fi în viaţă mâine" (*ibid.*, 75, 76). Propoziţia, în deosebire de celelalte, verificabilă coerentist logico-lingvistic, trimite la „calitatea extra-lingvistică" (Ştef., 1981, 61). Cât priveşte *silogismul*, el poate fi adevărat sau fals după cum sunt premisele şi respectate regulile inferenţei: dintr-un *ad.* decurge altul, ca şi dintr-un fals, falsul. „Dar şi un *ad.* poate urma dintr-un fals; de ex.: din «pământul zboară» va urma că «pământul există», pe când dintr-un *ad.* nu poate decurge un fals, căci din existenţa pământului nu urmează că pământul zboară". Există însă şi „argumente"/raţionamente „insolubile", deci indecidabile, în speţa *adevărului*: voalatul, grămada, încornoratul etc. (Diog. Laert., VII, 81, 82). În respingerea sceptică a alethiologiei stoice, ca dogmatică, Sext. (*P.H.*, II, 80 şi urm.), pentru a dovedi netemeinicia existenţei unui criteriu al *ad.*, se foloseşte de o distincţie a filosofilor porticului, care, paradoxal, proba tocmai supleţea logicii şi a epistemologiei acestora. Anume, este vorba de *ad.* şi adevărat. „Se spune (după stoici) că adevăratul se deosebeşte de *ad.* în trei privinţe: în esenţă (σύσία) în compoziţie (σύστασις) şi în potenţă (δυνάμει). Mai întâi, în esenţă, deoarece adevăratul este un incorporal, căci el este o judecată (ἀξίωμα) şi o expresie (λεκτόγ), pe când *ad.* este un corp, căci este ştiinţa tuturor lucrurilor pe care le declară, iar ştiinţa este raţiunea conducătoare, având o anume dispoziţie, aşa cum pumnul este mâna, având o anume dispoziţie, iar raţiunea conducătoare este corp... Acestea diferă şi în compunere, întrucât adevăratul este ceva simplu, ca spre ex. «eu conversez», pe când *ad.* se compune din cunoaşterea mai multor lucruri adevărate. În potenţă, deoarece *ad.* aparţine ştiinţei, pe când adevăratul nu în toate privinţele." De aceea se spune că *ad.* există numai la înţelept, pe când adevăratul se poate găsi şi la cel prost. Căci este cu putinţă ca prostul să spună ceva «adevărat» (cf. *S.V.F.*, II, 132). Dar „adevăratul" este contradictoriu în sine, ceea ce înseamnă că şi *ad.* conţinut, de îndată ce stă „ca sistemul cunoaşterii lucrurilor adevărate". De aici, în replică sceptică, şi imposibilitatea logică a *ad.* Mai întâi, pentru a demonstra că există ceva adevărat, „dogmaticii" pornesc de la ceva presupus a fi adevărat (principiile în demonstraţie, spunea încă Arist. în *An. pr.*, I, 10, 76a, sunt nedemonstrabile). Dar nu avem de unde şti că presupoziţia este adevărată. Trebuind, în urmare, s-o demonstrăm, regresăm astfel la infinit, ceea ce este totuna cu a admite „că e imposibil să cunoşti că există ceva adevărat". Mai departe, se spune despre ceea ce este „mai general dintre toate" că este sau adevărat sau fals, sau nici adevărat, nici fals sau şi fals, şi adevărat. Dacă propoziţia „toate animalele sunt însufleţite" este adevărată, „orice animal individual este însufleţit" este adevărată. În condiţia în care propoziţia generală este falsă, rezultă ca „toate sunt false". Deci şi această propoziţie

trebuie să fie falsă, dar ea afirmând ceea ce afirmă este adevărată. Atunci nu au cum să fie toate neadevărate. Apoi, dacă „lucrul" este şi adevărat, şi fals, decurge că fiecare este deopotrivă într-un fel şi în altul, de unde „se conclude că nimic nu e adevărat prin natura sa". În fine, ceea ce nu este nici adevărat, nici fals, nu are cum să fie decât dincolo de o determinaţie sau de alta. Din această cauză, „va fi non-evident dacă *ad.* este". Cum nu se poate delibera dacă o propoziţie este adevărată sau falsă, cade din sens şi criteriul de distincţie şi stabilire (*ibid.*, II, 87 şi urm.). Dogmaticii nu au nici o îndoială în privinţa valorii operaţionale şi a posibilităţii logice a criteriului (vd. *asentiment*), pentru că admit *ad.*, „dar, dacă nu există nimic adevărat, iar criteriul pare a folosi pentru judecarea adevăratului, atunci criteriul este fără de folos şi zadarnic, chiar dacă ne-am învoi, printr-o concesie, că posedă o anume realitate substanţială" (II, 94). Cu înţelesuri distincte după cum luăm în seamă „acţiunea" şi *ad.*, în funcţie de acestea criteriul are sau nu valoare. În limite practice este operaţional, dar pus numai în termen de reprezentare. Căci, îndreptându-ne atenţia către cele ce ne apar în şi prin acestea, „vom putea trăi fără opinii în ceea ce priveşte cârmuirea vieţii noastre, deoarece nu putem rămâne cu totul inactivi" (I, 22-23). „General" (ca măsură a înţelegerii, în care sens lucrul semnificat şi organele naturale sunt numite criterii, ca de ex. „văzul"), „particular" („orice măsură artificială pentru înţelegere ca rigla şi compasul") şi „special" („orice măsură artificială de înţelegere a unui lucru non-evident"), criteriul este admisibil în primele două speţe, dar cu rezerve în cea de a treia, reductibilă, de fapt, la „măsurile logice" sau la „criteriul logic". Luat şi acesta, la rândul lui, în trei sensuri, în acela al agentului, în acela al instrumentului şi în acela al modelului, se diferenţiază specific, dar în acelaşi câmp, al non-operaţionalităţii. După agent (omul), criteriul este inapt, dată fiind diversitatea percepţiilor şi judecăţilor în funcţie de modul său de a fi generic şi individual. După instrument, după senzaţii şi raţiune, criteriul de asemenea este inoperant, de îndată ce simţurile se deosebesc între ele şi fiecare percepe distinct în funcţie de varii factori, ca şi înţelegerea, de altfel. În sfârşit, după model (obiectul judecăţii): de unde şi cum intelectul poate şti că reprezentările (perceptive) ale lucrurilor se potrivesc acestora? (vd. şi *tropi*). În urmare, criteriul nu are nici sens, nici valoare operaţională. Critica sceptică, nihilistă, atrage totuşi criticist luarea-aminte asupra dificultăţilor de conceptualizare a *ad.*, adevăratului şi criteriului de validare. Poate că Sext. Empir. şi, în genere, scepticii „ignoră orbeşte" (Kneale, 1974, p. 158) multe distincţii stoice şi chiar dacă opoziţia se fixează, adesea, abstract, poziţia lor rămâne constructivă, paradoxal, tocmai prin deconstructivismul critic (pentru *criteriu* vd. şi *probabil*).

ADOXIA (ἀδοξία) – reputaţie proastă (Thc., I, 76), dezonoare (Pl., *Phd.*, 82c 7; lipsa gloriei şi a faimei, care este un bine (*Antisthenes*, în Diog. Laert., VI, 1). Lipsă de renume şi sărăcie, după *Crates*: „declara că patria sa este lipsa de renume şi sărăcia" (Diog. Laert., VI, 93). La sceptici, *adoxastos* ca lipsă a opiniei; de aici legătura cu actul de *suspendare a judecăţii*: „scepticul spune ceea ce îi apare lui şi declară starea pe care o încearcă, fără a manifesta vreo părere" (Sext., *P.H.*, I, 15).

AER (ἀήρ) – atmosfera care înconjoară pământul, abur, ceaţă, ceea ce se respiră, unul dintre cele patru elemente cosmologice. (1) Etimologia platonică, deşi privită cu rezerve, este mereu seducătoare şi

sugestivă: „cât priveşte aerul (ἀήρ)..., să fi fost el numit astfel pentru că ridică (ἀεὶρεῖ) lucrurile de la pământ sau, poate, deoarece curge întruna (ἀεὶ ρεῖ), sau pentru că vântul se iscă din curgerea lui? De fapt, poeţii numesc ἀήται suflările vântului. Poate că ἀητόρρουν – ceea ce e ca dintr-o răsuflare – e ca şi cum cineva ar spune πνεῦ ματόρρουν – ceea ce este suflat (*Cra.*, 410b-c). La Hom., în deosebire de αἰθηρ (vd. *eter*), *a.* este nume pentru partea mai obscură, ceţoasă, umedă a atmosferei (ἐρεβέννη ἀήρ – ceaţă întunecată; *Il.*, V, 684). De aceea, peste tot unde apare, în epopei, este pus „să ascundă lucrurile" pământeşti sau Olimpul. Cu multe sensuri (numai în aceste limite), *a.* la Hom. nu are în schimb altele: el nu numeşte „materia" respiraţiei („se credea că omul respiră πνοιή, ceva înrudit cu vântul", „nici elementul transparent", aşa zicând, în stare pură, cum, de pildă, ὕδωρ desemnează apa şi πῦρ focul (Frenkian, 1935, pp. 27, 28, 36). În formă încă mitică, *a.* este individualizat în teocosmogonia lui *Epimenides* în care, alături de Noapte, capătă valoare, prin anticipaţie, de principiu: „Ep. postulează două elemente primordiale, Aerul şi Noaptea" (Damascios, *De principiis*, 124, I, 320, 17); „În versurile atribuite lui Ep., din Aer şi Noapte (ἐξ Αέρος καὶ Νυκτὸς) s-au alcătuit toate" (Philodem, *De pietate*, 47a). 2. Ca principiu însă *a.* este instituit abia de *Anaximenes* şi reconfirmat de *Diogenes din Apollonia*. „Substrat unic şi infinit" la primul la celălalt, *a.* pare să fi fost şi ordinea sau inteligenţa lumii, şi, în acest sens, totuna cu zeul (*a.*, „îmi pare una a fi zeu" – θεὸς δοκεῖ εἶναι; fr. 5, în Simpl., *Phys.*, 152, 22). Tot ca principiu, numai că alături de foc, apă şi pământ, este recunoscut şi de Emp. (dacă, şi în ce măsură, agrigentinul are în vedere aerul, şi nu eterul; vd. *Empedokles*), în timp ce în *stoicism* stă mai degrabă ca principiu-element. Această funcţie şi acest statut îi fuseseră identificate încă de *Anaximandros*, prin aşezarea lui alături de celelalte trei elemente, în natura *apeiron*-ului. Ca focul, apa şi pământul, intransformabil (Anax., „nu face naşterea dependentă de transformarea elementului"; Theophrast, fr. 2, în Simpl., 24, 13), tot ca ele este determinat şi limitat. Deosebit de ap. prin acestea, el îi seamănă însă prin eternitate, nenăscându-se şi nepierind. Datorită dublului său regim, fiind şi nefiind în identitate cu principiul, *a.* (ca toate celelalte) este în măsură să medieze între indeterminat şi ilimitat, unic şi etern şi determinat, limitat, multiplu, trecător. Dubla deschidere, către apeiron şi lucruri, îi conferă un rol în care este menţinut mai tot timpul în gândirea greacă a secolelor următoare (cu excepţiile semnalate). „Moarte a focului", în „drumul în jos", mijloceşte între principiu şi apă („moartea" sa), iar în celălalt drum, între apă şi foc (vd. *foc*; *Heraclit*). Ca „element", dar într-o poziţie şi denumire mai aparte, este menţinut şi de *Philolaos*. Zicându-i Dionysos, cel „ce oblăduieşte geneza umedă şi caldă", deci punându-l în analogie, dacă nu în identitate cu un zeu (asemenea lui Diogenes şi lui Empedokles, care însă opta pentru Hera), *Philolaos*, ca pe toate celelalte, raporta şi *aerul* ca pe o realitate secundă, la „monada unică" („Domnia lui Zeus" din care, presupunea el, se trăgeau toate; Proclos, *In Euclidem*, 180, 8, A, 14). Cu mult mai interesantă la Philolaos este punerea *a.* în corespondenţă cu unul dintre cele cinci corpuri geometrice (solide), anume cu octaedrul. Nu era atât vorba de punerea unui element (în genere a tuturora, căci focul era raportat la piramida-tetraedru, apa la icosaedru, pământul la cub) într-o structură, cât de facilitarea prinderii transformărilor sale (şi nu numai ale sale) într-o ecuaţie. Preluată şi dezvoltată de Pl., sugestia se desăvâr-

şeşte numai în dialogul de bătrâneţe, *Timaios*. Când va fi făcut „corpul" lumii, demiurgul va fi pus în acesta mai întâi focul, ca să se poată vedea, şi pământul, spre a fi tangibil. Cum însă focul şi pământul „nu aveau cum să se combine convenabil", fără mediatori, în continuare, demiurgul „a pus *aerul* şi apa între foc şi pământ", făcând ca *aerul* să mijlocească între foc şi apă, apa între *aer* şi pământ, deci amândouă între elementele extreme (*Tim.*, 31b -33a). Ca Philolaos văzând în octaedru „elementul" *aer*, Pl. imaginează seria unor transformări, aşa zicând, *more arithmetico*: „fragmentele care vin din disoluţia sa pot să treacă în două părţi de foc. Şi invers: când o infimă cantitate de foc învăluită într-o masă de *aer*, de apă sau de pământ... este îmbucătăţită, două părţi de foc se combină într-una de *aer* şi când *aerul* este învins... doi corpusculi de aer plus încă o jumătate se condensează într-un corpuscul de apă" (*ibid.*, 56d). Pentru explicitare, combinatoria completă aşa cum a fost ea reconstituită într-un comentariu la *Tim.* (Martin, 1841, p. 259): „separând cele 20 de baze triunghiulare ale unui icosaedru regulat, pentru că 20 = 8 x 2 + 4, se va ajunge la două octaedre şi o piramidă, ceea ce înseamnă că un corpuscul de apă poate să dea două de *aer* şi unul de foc. La fel, pentru că 8 = 4 x 2, într-un octaedru se află bazele a două piramide, adică un corpuscul de *aer* poate da două de foc. Şi reciproc: 4 x 2 = 8; deci, două părţi de foc pot să se reunească într-un corpuscul de *aer*. Iar întrucât 8 x 2 + 8/2 = 20, doi corpusculi de *aer*, divizaţi în baza lor, pot să se reunească într-un corpuscul de apă". (Aceeaşi „aritmetică" este valabilă pentru *apă* şi *foc*; nu însă şi pentru *pământ*). Minus descrierea după model aritmetic, *aerul* este menţinut în aceeaşi poziţie şi funcţie şi de către *Aristotel*. Mai uşor ca apa, nu însă şi ca focul, oricum având greutate (în deosebire de eter), el s-ar mişca de jos în sus şi dinspre centru către margini (*De caelo*, I, 3, 269b -27a). Cald şi umed, el mediază între foc (uscat şi cald) şi apă (umedă şi rece). Instituit în principiu (nume al acestuia) de Anaximenes şi Diogenes, ca atare, nu se menţine în „durată lungă". De altminteri, asemenea tuturor celorlalte „elemente". Pe măsura devenirii filosofiei şi ca limbaj propriu, ca supleant pentru fiinţa în sine, *aerul* funcţionează din ce în ce mai puţin. Pentru că nu este sigur dacă Emp. va fi admis ca un element în tetradă eterul, dar nu *aerul*, poate că „istoria" lui filosofică se încheiase cu Diog. Ce-i drept, în tradiţia lui Anaxim. încă (şi a discipolului său), aveau să se înscrie şi hipocraticii, cel puţin pe cât atestă tratatele *Despre vânturi* şi *Despre aer, apă şi locuri* (în *Despre regim*, „principiul" nu mai este *aerul*, ci, în egală măsură, focul şi apa). Se şi prezumă în acest sens: „gândirea lui Anaxim. şi Diog. a inspirat teoriile medicale ale tratatului hippocratic *Despre vânturi* sau *Sufluri* (Περὶ φυχόν) şi, poate, i-a inspirat lui Diocles din Carystos, medic din şcoala siciliană, teoria pneumei" (Buffière, 1987, p. 74). Dar, prea strâns legată de context (ceea ce era şi firesc), resemnificarea hippocratică este, orice s-ar spune, prea puţin filosofică sau nu de interes major pentru filosofie. Ultima mare readucere a elementului *a.* în prim-plan (sau aproape) este cea înfăptuită de stoici, dar nu în condiţie de principiu. Adevărat că, fie şi ca element, intră în alcătuirea „principiului activ", a pneumei (foc şi aer), iar că, în maniera alegorizantă va fi fost asociat Herei. Cum era şi firesc, după „experienţe" cruciale (platonică, aristotelică) revenirea la cosmologismul iniţial nu mai era posibilă fără un enorm risc de inactualitate. *Chrysippos*, de aceea, în *Despre mişcare, Despre natură*, fie şi uşor, îl pune în termeni cu semnificaţie mai accentuat

fizică. Asemenea focului, fiind uşor, *a.* urcă, apa însă coboară. Astfel că „*a.* se rataşează focului şi apa pământului". Este „în mod natural obscur şi rece". Dar în *Despre proprietăţile active* îşi schimbă ideea, observă Plutarh, zicând că „proprietăţile active nu sunt altceva decât substanţe aeriene", care şi „menţin corpurile". Căci, „dacă fiecare corp" are o calitate dominantă, „cauza stă în aer care i-o menţine" (Plut., *Despre contradicţiile stoicilor*, XLII, XLIII). Poate să fie vorba de o revenire la teoria principiului activ.

AFAZIE; ἀφασίς – neputinţă de a vorbi (prin extindere, de a afirma, de a decide), de la φάσις (vorbă, afirmaţie, decizie) şi α/ a privativ, stupoare, mut de uimire (Eurip., *Hellena*, 549; *Iphig. in Aulis*, 837); a reduce pe cineva la tăcere – εἰς ἀφασίαν τινὰ ἐμβάλλειν Pl., *Phlb.*, 21d). În limbajul şcolii sceptice, la *Timon*, a nu afirma nimic, ca urmare a faptului că nu se poate delibera (Aristocles Peripateticianul în Euseb., *Praep. ev.*, XIV, 18, 2); abţinere, în acest sens: „noi socotim abţinerea de la vreo afirmaţie (ἀφασία) nu ca fiind în raport cu natura lucrurilor", ca şi cum acestea ar determina-o, ci numai întrucât sunt „obiect de cercetare" (Sext., *P.H.*, I, 192). Ca suspendare a *judecăţii*, mijloc de dobândire a *ataraxiei*. Cu semnificaţia medicală de mai târziu (ca pierdere a funcţiei de vorbire) nu are comun decât etimonul.

AFECT; πάθος; lat. *affectus (affectus animi* – starea sufletului; Cic.); rom., patima, afectus: „Patima, care latinii o cheamă afectus" (Micu, *Inv. metaf.*, X, 232) – probă, trăire, experienţă: τὰ γ'ἐμὰ παθη, ce am trăit eu însumi (Pl., *Phd.*, 96a); eveniment, împrejurare: τὰ ανθρωπήια πάθεα – întâmplările (pătimirile) omului (omeneşti) – Hdt., V, 4; modificări (pătimiri) ale lucrurilor: τὰ περὶ τὸν οὐρανόν τε καὶ τὴν γῆν πὰθη – ce pătimeşte cerul şi pământul (Pl., *Phd.*, 93 c); „însuşire ce se poate schimba, cum e, de pildă, albul şi negrul, dulcele şi amarul", „procesele reale şi schimbările survenite deja în aceste însuşiri", „schimbările şi mişcările vătămătoare..., pagubele supărătoare", „însuşirile" (πάθη) numerelor (Arist., *Metaph.*, Δ, 21, 1022b 15-20; I, 5, 986a 17). Prin extindere, specie a *calităţii* „o a treia specie a acestei categorii sunt calităţile pasive şi *afectele*". Dacă frigul şi căldura sunt „calităţi pasive", pentru că lucrurile care le primesc nu sunt afectate, dar altfel sunt active, afectând simţurile noastre, albul şi negrul, culorile în genere, „sunt rezultatul unei afecţiuni". „Când cineva se ruşinează, se înroşeşte; când se sperie, devine palid". Dar nu sunt în această condiţie non-restrictiv, căci ele pot să fie şi calităţi „dacă decurg din constituţia naturală". De aceea, calităţile rezultate cauzal sunt mai degrabă *afecte* (*afecţiuni*). Acestea, de altminteri, şi provin „din cauze uşor de înlăturat" (*Categ.*, 8, 9a, 27-10a, 13). Sensul cel mai tare este însă în ordine psihologică. În strânsă legătură cu „materia naturală a vieţuitoarelor", *a.* dezlănţuie „afecţiuni puternice" de tip psiho-somatic (mânia, teama, mila, blândeţea, „ba chiar şi bucuria, şi iubirea, precum şi ura"). Totuşi, *a.*, ca potenţialitate, în raport cu *afecţiunea* (πάθημα) corporală nu este strict determinant: la modificări sufleteşti puternice corpul răspunde uneori slab, şi invers. Originate în suflet, *afectele* („dorinţa, mânia, teama, îndrăzneala, invidia, bucuria, prietenia, ura, regretul, emulaţia, mila şi, în general, toate cele cărora le urmează plăcerea sau durerea") şi totodată cu reflexe în corporal, ele ţin de starea noastră naturală. De aceea, moral, „nu după ele suntem judecaţi drept buni sau răi, ci după virtuţi şi vicii" (*De an.*, 403b, 19; 403a, 5-1 25; *Eth. Nic.*, II, 1105b, 25-30). Calitative şi/sau accidentale toate acestea, o altă speţă care numeşte în

ordinea a ceea ce îi este, „propriu numai sufletului", subîntinde *a.* în (prin) sine (καθ,αὐτό). În discuţie intră intelectul pasiv / afectabil (ὁ παθητικός νοῦς) care, în deosebire de cel activ „neafectabil şi neamestecat", „poate să devină toate" (*De An.*, I, 403a, 3, III, 403a, 5-20) (vd. şi *intelect*). Peste câteva secole, *Plotin*, în direcţie platonică, dar mai cu seamă aristotelică, avea să accentueze sugestiv motivul autonomiei sufletului în determinarea pasiunilor emoţiilor. Întrucât „subordonează corpul", sufletul face ca ruşinea, teama, durerea, concupiscenţa, bucuria să-şi aibă „principiul" în sine. Bunăoară „în teamă, paliditatea se produce în corp când sângele se concentrează în părţile inferioare". Principiul, în consecinţă, stând „în stare latentă în suflet", determină modificări somatice, semnalate perceptiv (*Enn.*, III, 6, 3). Revenind însă la expunerea istorică, în înţeles preponderent psihologic la *Aristotel*, ulterior, *a.* capătă tot mai mult semnificaţie morală sau, mai exact, o funcţionalitate criteriologică. Alături de senzaţii, anticipaţii, criterii ale adevărului (Diog. Laert., X, 31), *afectele* sunt operaţionale, din acest punct de vedere, în câmp moral. Luând plăcerea „ca punct de plecare al fiecărei alegeri şi al fiecărei aversiuni" şi introducându-ne la ea, apreciem „orice bun cu ajutorul *afectelor* noastre luate drept criteriu" – ὡς κανόν τῷ πάθει πᾶν ἀγαθόν κρίνοντες (Epicur, *Scris. către Menoic.*, în Diog. Laert., X, 129). Aceasta în sensul că stări ale sufletului, ca *plăcerea* şi contrariul ei, durerea, afectele sunt în măsură să ne determine alegerea. Centraţi în plăcere („avem nevoie de *pl.* când din absenţa ei simţim durere", „dar când nu simţim durere, nu mai simţim nevoia *pl.*"), cu ea ca „punct de plecare", apreciem ce e bun şi rău, alegem între acestea după cum simţim (adică, după cum suntem afectaţi). Aşa se face că nici chiar orice plăcere nu poate fi socotită ca bună: „nu trebuie să alegem orice fel de *pl.* ar fi, ci adesea renunţăm la multe *pl.* când din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Şi de multe ori considerăm multe suferinţe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o *pl.* mai mare" (*ibid.*). Cu stoicii, *a.* (pasiunea) trece în termen predominant negativ, întrucâtva ca, mai înainte, la cinici. „O mişcare neraţională şi contra firii a sufletului – ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆςκίνσις – sau un impuls ce creşte în mod exagerat", după *Zenon*, o judecată eronată, după *Chrysippos*, oricum, *a.* (pasiunea) trimite la raţiune, dar la una pervertită prin eroare. Tot Zenon ar fi spus că „din falsitate rezultă perversiunea care se întinde şi asupra minţii, iar din această perversiune se nasc multe pasiuni, care sunt tot atâtea cauze de tulburare". Cu patru genuri, durerea, frica, pofta şi plăcerea (vd. *Hecaton*), se diversifică încă mai mult la nivelul speciilor, după cum urmează: durerea (λύπη), o strângere neraţională a „sufletului", presupune: mila (ἔλεος), invidia (φθόνος), rivalitatea (ζῆλος), gelozia (ζηλοτυπία), tulburarea (ἄχθος), supărarea (ἐνόχλησις), îndurerarea (ἀνία), supliciul (ὀδύνη) şi prăbuşirea (σύγχυσις); frica (φόβος), „o aşteptare a răului", cu: teroarea (δεῖμα), şovăiala (ὄκνος), ruşinea (αἰσχύνη), groaza (ἔκπληξις), panica (θόρυβος) şi anxietatea (ἀγωνία), dorinţa (ἐπιθυμία); „o poftă neraţională" cu: lipsa (σπάνις), ura (μίσος), pârtinirea (φιλονεικία), mânia (ὀργή), iubirea (ἔρως), pica (μῆνις) şi ciuda (θυμός) şi, în fine, plăcerea (ἡδονή), o exaltare iraţională, cu: încântarea (κήλησις), bucuria de răul altuia (ἐπιχαιρεκακία), desfătarea (εὐπάθεια), bucuria violentă (διάχυσις). Dar stoicii admit şi *afecte* bune (εὐπάθεια), bucuria (χαρά), opusă plăcerii, „o exaltare justificată de raţiune", cu speciile: desfătarea (τέρψις), veselia (εὐφροσύνη) şi buna

dispoziţie (εὐθυμία), prudenţa, opusă fricii „o evitare bazată pe raţiune"(εὐλάβεία), cu pudoarea (αἰδώς) şi modestia (ἀγνετα) şi voinţa (βούλησις), opusă poftei, „o dorinţă raţională", cu bunăvoinţa (εὔνοια), amabilitatea (εὐμένεια), respectul (ἀσπασμός) şi afecţiunea (ἀγάπησις). Cunoaşterea pasiunilor are scop pragmatic, de îndată ce suprimarea celor neraţionale este o condiţie de tot necesară a înţeleptului: acesta „e lipsit de pasiune, din cauză că nu cade în asemenea slăbiciuni" (Diog. Laert., VII, 110-117) (vd. şi *apatie*). De aici, în interpretarea lui Cic. (*Tusc.*, IV, 14) şi definirea *afectelor* ca judecăţi „pentru a se înţelege cât sunt ele de vicioase, dar şi cât sunt în puterea noastră". Cu un asemenea concept, este de înţeles predilecţia stoicilor pentru analitica pasiunilor. De altfel, mai toţi le vor fi consacrat câte o scriere sau mai multe: Zenon, *Herillos*, *Sphairos* (*Despre pasiuni*), *Dionysios* (*Despre plăcere*), *Cleanthes* (*Despre invidie*, *Despre plăcere*), Hrysippos (*Dovezi că plăcerea nu-i scopul suprem*, *Dovezi că plăcerea nu-i un bine*). Înţeleptul stoic însă, în măsura în care îşi stăpâneşte impulsurile prin raţiune, păstrează în sine răul şi „de aceea se tulbură mai mult decât cel lipsit de înţelepciune, care nu mai are de suportat acea pasiune" (Sext., *P.H.*, III, 276-277). În consecinţă, starea de ataraxie se obţine prin suspendarea oricărei judecăţi, reducându-ne la „metriopatie", ca „menţinere în măsura pasivităţii noastre naturale" (Robin, 1934, pp. 383-384). Eliminate prin nedeliberare, paradoxal, ele nu au a fi tot astfel şi în ordinea pragmatică: „noi, scepticii... ascultăm, de legi, de obiceiuri şi de pasiunile firești, trăim, fără să ne facem opinii" (Sext., *P.H.*, I, 231).

AGRIPPAS (Ἀγρίππας) – filosof sceptic (sec. I), foarte puţin cunoscut, deşi, cu „adepţii lui", ar fi adăugat „alte cinci moduri (*tropi*) care rezultă din deosebirea părerilor, din deducţia la infinit, din relaţia, din ipoteza nefondată şi din deducţia în cerc vicios" (Diog. Laert., IX, 88). Sext. (*P.H.*, I, 164) nu-l nominalizează când vorbeşte despre „cele cinci moduri" de suspendare a judecăţii şi le atribuie „scepticilor noi". Probabil că în această categorie îl includea şi pe *A.* Va fi formulat el sau alţii cele cinci argumente, oricum, acestea „marchează un veritabil progres" (Brochard, 1932, p. 300).

AINESIDEMOS (Αἰνεσίδημος) **din Knossos** (sec. I. ante, către sf.) – fondatorul aşa-numitului scepticism nou (vd. *scepticismul*), autor al mai multor cărţi, toate pierdute. Diog. Laert. (IX, 116) ne transmite doar titlul uneia, care va fi fost, poate, cea mai importantă: *Expuneri pyrrhoniene* (Πυρρόνειοι λόγοι). Preocupat de delimitarea de *probabilism* a scepticismului ar fi înfăptuit prima sistematizare a acestuia, dându-i „forma demnă ce se potriveşte filosofiei" (Hegel, 1964, p. 103). În consecinţă, s-ar fi angajat în construcţia unui scepticism pur. Pentru aceasta, relatează Sext. Empir. (*P.H.*, I, 222 sqq), *A.* şi discipolii săi au crezut necesar mai întâi, să se delimiteze de *platonism* care, prin probabilismul academic, putuse fi luat ca scepticism, chiar dacă parţial. Or, „până şi atunci când exprimă unele lucruri după formula sceptică..., Platon nu va fi considerat pentru acest motiv sceptic". În al doilea rând, au săvârşit delimitarea şi faţă de probabilism: „academicii spun că un lucru e bun sau rău..., având convingerea că este probabil că ceea ce declară ei ca fiind bun există, mai curând decât contrariul; şi despre lucrul rău susţin tot aşa", pe când scepticii puri consideră „că un lucru e bun sau rău" fără să-şi închipuie ceea ce pretind „că este ca fiind de natură să producă opinii". Delimitarea de platonism şi de probabilism (pentru a nu mai vorbi de filosofiile socotite din capul locului dogmatice) nu era însă operaţiune menită să singularizeze scepti-

cismul, în absolut, rupându-l de tradiţie. *A.* şi discipolii săi, de aceea, au socotit că scepticismul evocă heraclitismul: „şcoala sceptică este drumul care duce spre filosofia heracliteană". Ceea ce, previne Sext. (*id.*, I, 210 sqq), trebuie luat cu prudenţă, pentru că totuşi Heraclit ar fi fost mai degrabă filosof dogmatic. Fiind, prin aceasta, în contradicţie cu scepticismul, „este semnul prostiei susţinerea că şcoala sceptică ar fi o cale spre filosofia heracliteană". În dezacord cu *A.* şi discipolii săi, Sext. Empir. mai este şi în definirea timpului. Unii „au susţinut că timpul este corporal: aşa au fost *A.* şi discipolii săi; ...alţii au afirmat incorporabilitatea sa" (stoicii). Cum totuşi timpul nu poate fi, din perspectiva unor filosofii dogmatice, decât „una din două: corporal sau incorporal", de ce o prezumţie ar fi adevărată, iar alta falsă, când au egală greutate „datorită încurcăturii ce o prilejuiesc criteriul şi proba"? Astfel încât „nu vom putea face nici o afirmaţie întemeiată cu privire la timp" (*id.*, III, 138 sqq). Mai în acord cu *A.*, Sext. este în formularea de către acela a opt moduri prin care el credea „că poate dovedi că orice explicaţie cauzală a dogmaticilor este eronată" (*id.*, I, 180). Pe cele zece, de suspendare generală a judecăţii (vd. *tropi*) pare să le admită a aparţine tradiţiei pyrrhoniene. Aşadar, prin reacţie la dogmatism (ca instituire a opiniei proprii în criteriu de adevăr şi, în cele din urmă, şi de realitate, pentru că aceasta era presupusă a fi după cum era percepută, iar nu după cum este), *A.* formula cele opt moduri sau mai curând respingeri, în principiu, cu îndreptăţire. Numai că el însuşi cădea sub incidenţa propriei critici, absolutizându-şi opinia (suspendarea judecăţii cu privire la raportul cauzal). În consecinţă, de la perceperea unor grave dificultăţi ale etiologiilor tradiţionale, el inducea la imposibilitatea, de principiu, a unei etiologii. Aşa cum ni s-au transmis prin Sext. (*id.*, I, 180 sqq), cele opt moduri dau îndeajuns de bine seamă de ambivalenţa lor: (1) în aplicaţia cauzală, genul este de domeniul nonaparentului şi deci nu este confirmat de senzaţii; (2) deşi unui efect ar trebui să i se atribuie mai multe cauze, de regulă, se optează, de fiecare dată, pentru una singură; (3) lucrurile sunt produse şi se succedă într-o ordine anume, pe care însă etiologii o ignoră; (4) pornind de la aparenţă, „cercetătorii cauzei" extind ce este sau li se pare valabil în ordinea ei la cele nonaparente, imperceptibile; (5) toţi cei interesaţi de temă dau explicaţii cauzale după presupuneri proprii, şi nu după „metode de demonstraţie" comune; (6) aceiaşi, chiar când iau în seamă şi alte puncte de vedere, aleg numai pe acelea care-i confirmă, ignorând pe cele diferite sau opuse; (7) „adesea", filosofii dogmatici recurg la ipoteze etiologice care sunt în contradicţie nu numai cu „aparenţele" ori cu ceea ce susţin alţii, ci şi cu propriile ipoteze; (8) tot „adesea", „dogmaticii" construiesc ipoteze cu privire la „lucrurile îndoielnice" pornind de la „alte lucruri îndoielnice". Memorabilă, atât cât ţine de o raportare metodică, critica lui *A.* se pierde în cele din urmă într-un nihilism pe care ultimul mare sceptic, Sext., într-o analiză similară (vd. *cauză*), va încerca să-l evite sau măcar să-l atenueze. Elev al scepticului *Heracleides*, *A.* ar fi avut, la rându-i, numeroşi discipoli, între care nominalizat este numai Zeuxippos.

AISCHINES (Αἰσκίνης) **din demul Sphettos**, „cetăţean al Atenei" (aprox. 430-360 ante) – foarte ataşat de *Socrate*: numai *Ais.* „ştie cum să mă cinstească", ar fi spus acesta (Diog. Laert., II, 60); asistă la moartea dascălului (Pl., *Phd.*, 59b). A scris dialoguri, probabil într-atât de apropiate de maniera socratică de a filosofa, încât „unii răutăcioşi", mai ales *Menedemos din Eretria*, ar fi spus „că cele

mai multe (din ele)... erau de fapt dialogurile lui Socr., obţinute de el de la Xantippe". Mai puţin controversate sunt următoarele şapte: *Miltiades, Kallias, Axiochos, Aspasia, Alkibiades, Telauges şi Rhinon* (Diog. Laert., II, 60-61). După H. Dittmar, care a strâns fragmentele (Aischines von Sphettos. *Untersuchungen und Fragmente*, Berlin, 1912), *Alkibiades* era o apologie a lui Socr. (contra lui Polycrates) scrisă cam între 394/3 şi 391/90 (p. 159). Privitor la atitudinea şi la relaţiile sale cu Alk., după *Ais.*, Socr. ar fi spus: „cred că în privinţa lui Alk. posed o însuşire hărăzită prin bunăvoinţa zeilor... Anume, datorită afecţiunii mele pentru el, mă aflu într-o stare asemănătoare cu a menadelor: când sunt pătrunse de suflul Zeului (Dionysos), atunci, din izvoarele din care alţii abia pot scoate apă, ele absorb lapte şi miere. Tot astfel, deşi nu posed nici o cunoştinţă pe care împărtăşind-o oamenilor să le fiu util, cred că, dat fiind sentimentul pe care-l nutresc pentru Alk., sunt în măsură să-l fac mai bun prin simpla apropiere ce-l leagă de mine" (în *F.G.P.*, II, 1, fr. 27). *Axiochos*, apoi, un dialog, despre plăcere, ar fi fost o explicaţie (o apărare) a comportamentului lui Alk. (*Diès*, I, 1927, p. 150), *Kallias*, despre virtute, opunea acesteia (însoţită de austeritate) îmbogăţirea, degradantă prin utilizarea oricărui mijloc. În *Aspasia* (dialog despre cea mai celebră femeie a epocii), relatând prin Socr. o discuţie între protagonistă, Xenofon şi soţia acestuia, *Ais.* „platonizează" uşor, dacă nu cumva punctul de vedere ar fi fost, mai înainte, al dascălului comun. „Tu, i-ar fi spus Asp. soţiei lui Xen., îţi doreşti pe cel mai bun dintre bărbaţi, iar tu, Xen., pe cea mai desăvârşită soţie. Atât timp cât nu veţi putea fi tu – soţia desăvârşită şi tu – soţul cel mai bun de pe pământ, va trebui să regretaţi veşnic perfecţiunea în ceea ce priveşte soţul şi, respectiv, soţia." Deşi cu oarecare trecere în antichitate, totuşi în succesiunea socratică a fost aşezat în serie secundă: „dintre cei ce l-au urmat (pe Socr.), cei mai de seamă au fost: Pl., Xen. şi Anthistenes", iar dintre „cei zece de pe lista tradiţională", „patru sunt mai deosebiţi": alături de *Phaidon*, *Eucleides*, Aristippos, şi *Ais.*

ALEXANDROS (Ἀλέξανδρος) **din Aphrodisia** – *akmé* între 198 şi 211, întemeietor al şcolii alexandrine de exegeză la *Aristotel* (supranumit, Exegetul – ἐξηγητής). Comentează *Analiticele prime*, I, *Topica* (8 cărţi), *Meteorologicele*, *Metafizica* (A-E), *Despre simţuri* (şi încă: *Fizica, Despre suflet, Despre naştere şi distrugere, Categorii, Despre interpretare, Analiticele prime* II, *Despre cer*, dar unele interpretări la acestea s-au pierdut). Scrieri personale: *Despre destin, Despre mixt, Despre suflet, Aporii fizice, Probleme morale* (ultimele trei cu paternitatea încă discutată), poate şi *Despre intelect*. În metafizică, fizică şi logică este mai puţin original în raport cu Arist. şi post-aristotelicii (în speţă Theophrastos) de imediată succesiune. Bine şi, se pare, că şi extensiv, cunoscute i-au fost operele predecesorilor: „este unul din rarii peripateticieni care avea cunoştinţă de opera întreagă a maestrului său şi a tradiţiei şcolii" (Michel, 1970, p. 876). Memorabilă, oricum, este predilecţia sa pentru aporetica aristotelică (de ex. privitor la mişcare ca trecere de la potenţialitate la act şi ca act incomplet, totodată) ca şi pentru logică, punând accente necesare („afirmaţia şi negaţia nu sunt la acelaşi nivel", silogismele în cele trei figuri sunt raportate la împărţirea logicii în apodictică, dialectică şi sofistică, după cum urmează: silogismul apoditic este pus în legătură cu fig. I, cel dialectic cu cea de a doua şi, în fine, cel sofistic, cu ultima; cf. Dumitriu, 1969, p. 267). Dar, în mod deosebit, „celebre" au fost lucrările de psihologie ale lui *Alex.*

„datorită calităţii lor, noutăţii şi violentelor critici pe care le-a determinat" (Moraux, 1942, p. XVI). Şi, mai exact, ca interpretări şi dezvoltări la „noetica" aristotelică. Potenţial (receptiv) şi actual (creator, activ) intelectul este altul în fiecare specificaţie sau este doar unul, dar în dublă funcţionalitate? Oricum, deşi în grade diferite, problema trecerii de la potenţial la actual rămâne. La Arist. mai degrabă în separaţie, intelectul pasiv şi cel activ nu sunt articulate îndeajuns. *Alex.* se aplică acestei dificultăţi pe care, fie şi parţial, o depăşeşte prin introducerea a patru distincţii în ordinea *nous*-ului. Este vorba mai întâi de un suflet material (ὑλικός) ca potenţialitate, în mare pus în termeni aristotelici. Acestuia i-ar urma altul (sau, mai curând, altă treaptă) ca dispoziţie (ἐν ἕξει) întrucâtva analogic intelectului practic aristotelic, care conceptualizează în funcţie de educaţie şi, totodată, în vederea ei. Conceptualizând, intelectul deja se constituie ca o realitate structurată, ceea ce înseamnă că se poate gândi pe sine. Ca atare, este în act. Dependente de lucrurile lumii, fiind luare de cunoştinţă, celor trei speţe-trepte le urmează regimul, fiind, asemenea lor, perisabil. „De aici marele scandal al comentatorilor medievali care au vorbit de materialismul lui *Alex.*" (Michel, 52, p. 875). Totuşi, ca Arist. sau oricum în prelungire aristotelică, el mai distinge şi un intelect activ (creator), act pur, totuna cu gândirea în sine, nemuritor şi divin, venind din afară (θύραθεν). „Doar din afară", în sens ontologic (Michel, 1970, p. 876), ceea ce înseamnă că „separaţie în intelectul însuşi şi neunit cu materia, el este separat pentru că nu este gândit, iar nu întrucât este venit ca atare de altundeva" (*De intelectu*, 13, 22). Apăsând pe intelect ca dispoziţie, *Alex.* a părut că îl reduce la simpla potenţialitate sau, altfel spus, la „o aptitudine fără subiect, ceea ce este absurd" (Averr., *Despre suflet*, 1, III, 169). Or, trebuie să se distingă, prevenea tot Averr. şi după el toţi „averroiştii" şi această până târziu, în filosofia Renaşterii, între un intelect pasiv, individual şi perisabil, şi altul activ, separat (fiind neamestecat cu materia) şi unic, întrucâtva în sens antropologic, deci ca determinaţie a speciei (cf. Renan, 1865, p. 134 sqq, 354 sqq). Reţinând specificaţia averroistă, disputa dintre „averroişti" şi „alexandrişti" nu pornea, la rigoare, de la o opoziţie, ci numai de la o deosebire. Punând intelectul activ în termen de „treaptă" numai, *Alex.* nu-i fixa prea exact regimul, prin aceasta însă nu-l şi nega.

ALEXINOS (Ἀλεξῖνος) **din Elis** (aprox. 300 ante) – discipolul lui *Eubulides*, supranumit Elenxinos, Criticul, „pentru că îi plăcea foarte mult controversa". Ar fi polemizat cu *Zenon* stoicul, cu Ephoros istoricul, în cărţi care s-au pierdut (Diog. Laert., II, 109, 110). A încercat, fără succes, să întemeieze o şcoală la Olympia, pe care voia s-o numească olympică. Dar din motive extrafilosofice (mâncarea neîndestulătoare şi locul nesănătos, aflăm din aceeaşi sursă), elevii l-ar fi părăsit.

ALKMAN (Ἀλκμάν) **din Sardes** (aprox. 600 ante) – liric spartan, care, aşa cum s-a descoperit de curând (în 1957 în papirusul Oxyrhynchus cu nr. 2390), a scris un poem teo-cosmogonic. Fragmentele păstrate sunt puţine şi „rupte" unele de altele, încât cu greu şi numai aproximativ se poate reconstitui, fie şi în linii mari, scenariul. Limbajul este mitic, dar cu acea ambiguitate care permite dezlegarea principalilor termeni, πόρος şi Τέκμος, de sensul dobândit prin personificare. Pus în legătură cu Tethys (titanidă, fiică a Cerului – Ouranos şi a Pământului – Gaia şi însoţită cu zeul/fluviul Okeanos), mamă a tuturor apelor, dar şi apa sărată a mării,

marea (Πόρος) poate fi înţeles atât ca divinitate, cât şi, mai cu seamă, ca mijloc pentru a ajunge ceva, plan/scop, cale, albia unei ape, bazinul mării, prin extindere marea însăşi (*Od.*, 12, 259; Hes., *Thg.* 292). Dacă, între altele, avea şi aceste sensuri din urmă, rostul şi rolul său ca mijloc, plan, în raport cu Tethys pare perfect inteligibil şi scenariul cosmogonic coerent. S-ar putea vorbi, asemănarea „fiind evidentă", de Tethys ca demiurg şi cauză eficientă, de Πόρος în termen de cauză formală şi de Τέκμος în acela de cauză finală (Kirk-Raven, 1985, p. 48). Fragmentele alkmanice, păstrate într-un context (comentariu) aristotelizant, nu este exclus să fi suferit fie şi o uşoară contaminare, măcar atâta cât putea fi posibilă prin citare (operaţiune selectivă şi intenţională, deci în măsură să modifice întrucâtva sensul a ceea ce este citat). Ce-i drept, Tethys aduce cu demiurgul care lucrează, probabil, asupra „începutului" ἀρχή după un plan-πόρος (mitic, ajutată de Πόρος), în vederea unui scop: τέκμος (bornă, demarcaţie, linie de demarcaţie, scop, garanţie, indiciu). Πόρος însuşi orientând producerea către ceva, numai τέκμος este acel ceva în care tendinţa către se opreşte, realizându-se. Aristotelicizarea este evidentă, dar nu cumva, dincolo de aspectul livresc al operaţiunii, se poate bănui în intenţia comentatorului anonim identificarea în cosmogonia alkmanică a unei „scheme" (pre)filosofice? Dacă aşa ar sta lucrurile, „lectura" prin *Aristotel* putea fi echivalentă cu una de tip filosofic, de îndată ce principiul întemeiază (funcţionează) material, formal şi „în vederea" a ceva, a întemeiatelor, adică ceea ce nu presupune neapărat un finalism (vd. *cauză*). Deşi abia Arist. avea să pună într-o paradigmă de interpretare această înţelegere a principiului ca atare, ea îi premerge şi poate fi identificată în întreaga istorie greacă a filosofiei, de mai dinainte sau de după. În acest caz, teo-cosmogonia lui Alk. are deja o structură filosofică, dar ţine încă de pre (sau proto) filosofie (ca şi cea hesiodică, de altfel), fiind încă ataşată de modalitatea mitică de reconstrucţie a lumii (descrierea şi publicarea fragmentelor: D.L. Page, *Lyrica Graeca Selecta*, Oxford, 1968; în ediţii: Kirk-Raven, I, 6, A; Piatkovski, în *F.G.P.*, I, 1. Alkman).

ALKMAION (Ἀλκμαίων) **din Crotona** (sec. VI-V ante), discipol al lui *Pythagoras*, autor al unei cărţi *Despre natură*, păstrată doar în puţine fragmente. Preocupat mai cu seamă „de probleme medicale", a scris-o pe măsura ştiinţei sale predilecte (Diog. Laert., VIII, 83). De aceea, acorda o atenţie specială descrierii omului, cu mijloacele fiziologiei şi ale psihologiei, dar nu numai, pentru că va fi încercat şi o legitimare ontologică a fiinţei noastre: „*A.* defineşte... diferenţa care îl separă pe om de alte vieţuitoare", identificând-o în înţelegere (Theophrast, *De sensu*, 25, în *F.G.P.*, II, 2; vd. *om*). Contestat uneori ca pythagoric (Ritter, 1877, p. 304), cel mai adesea e admis, în tradiţie hermeneutică aristoteliciană, chiar ca primul constructor al *tabelei opoziţiilor*, deşi într-un mod încă imperfect (Rey, 1946, p. 274; Rivaud, 1906, p. 47).

ALKIDAMAS (Ἀλκιδάμας) **din Elaia** (sec. V-IV ante) – sofist din şcoala lui *Gorgias*. S-a remarcat ca orator şi profesor de retorică. Ar fi scris *Despre sofişti*, *Museion*, *Messeniakos*, *Întrecerea dintre Homer şi Hesiod*, *Elogiul morţii*, *Elogiul Naissei*. *Odiseu împotriva trădării lui Palamedes* (aceasta conservată), care i se mai atribuie, nu este însă autentică. În *Despre sofişti* elogia oralitatea, de partea căreia trecea toate şansele de persuasiune, luându-i-le, în schimb, discursului scris, pregătit deci cu minuţie mai dinainte. Oralitatea permite adaptarea la situaţii neprevăzute, mobilitatea, urmărirea şi

identificarea momentului potrivit κυρός. De asemenea, ea mai relevă talentul oratorului, care nu „este dat în natura-physis oricui", nici „nu ţine de învăţătură". Cei „în stare să ia cuvântul" par „însufleţiţi" ca de „o cugetare divină" (*F.G.P.*, II 2; 16, 17). Ideea că talentul nu e aflat „în natura oricui", ci doar în a acelora cărora le-a fost dăruit de soartă ca un har „divin" poate să semnifice o „nouă ipostază a lui *physis*", care deci nu are „caracter general şi egal". Teza, întâlnită şi în *Despre legi*, scrierea unui sofist necunoscut din epocă, nuanţează semnificaţia „naturii", făcând-o să numească şi „natura proprie constituţiei individuale" (Banu, 1984, 5, p. 538). În aceeaşi problemă, a „naturii", în conceptul ei şi în raport cu „legea", ar fi definit-o pe prima „ca pe ceva comun şi natural, şi chiar atunci când (oamenii) nu aparţin aceleiaşi comunităţi şi nici nu-i leagă vreo înţelegere contractuală" (Arist., *Rhet.*, I, 13, 1373b 6-18), evitând s-o opună, în principiu, „convenţiei". Comune, prin aceasta, „legile naturii" se aplică egal: „divinitatea i-a făcut pe toţi ca (oameni) liberi"; pe nimeni „natura (φύσις) nu l-a făcut sclav" (B1). Se înţelege deci că abaterea de la natură este rezultatul unei „convenţii", în acest caz nedreaptă, încălcând dreptul natural însuşi. Opunând φύσις şi νόμος când acestea îi păreau a nu se acorda, *Alk.* se va fi ferit de generalizare. „Atenienii au fost fericiţi urmând legile lui Solon, iar spartanii legile lui Lycurg" (B3), de bună seamă că datorită „adevărului" lor, deci potrivirii cu „natura". Aici stând şansa „legii" (convenţiei), filosofia era chemată s-o apere în conceptul ei autentic, respingând (sau prevenind) degradarea: „filosofia este în privinţa legilor o redută" (B4), iar înţelepţii, la rândul lor, erau meniţi să conducă: „la Theba, cetatea a cunoscut înflorirea de îndată ce drept conducători au fost (instituiţi) filosofii" (B5). Prin aceasta (sau şi prin aceasta) se va fi şi individualizat faţă de unii dintre apropiaţii lui *Gorgias* (Kallikles, dar poate că nu numai el), potrivnici filosofiei. Aceasta, *Socrate*, „este un lucru plăcut dacă te ţii de ea cu măsură în timpul tinereţei însă dacă stărui dincolo decât trebuie, ajunge o nenorocire pentru oameni"; „filosofii ajung neştiutori de legile care cârmuiesc cetatea" (*Gor.*, 484 c-e). Sau, ferindu-se însă să generalizeze, *Alk.*, opunea unei astfel de filosofii şi unui astfel de filosof, filosofia şi filosoful în cetate şi pentru cetate. Nu este exclus să mai fi existat un Alkidamas, autor al unui tratat *Despre natură*, în care, desigur între altele, ar fi transmis informaţia că *Zenon* eleatul şi *Empedokles* vor fi fost elevi ai lui *Parmenides*, „cam în acelaşi timp" şi că „pe urmă l-au părăsit" (Diog. Laert., VIII, 56).

AMEINIAS (Ἀμεινίας) – dacă era legat „prin comuniunea prieteniei cu *Parmenides*", i-a fost contemporan (sec. V ante). De altfel, presupunând că aşa vor fi stat lucrurile, mărturia lui Diog. Laert., (IX, 21) este revelatoare pentru anume comunicaţie între *pythagorism* (*A.* fiind „un pythagoric") şi eleatism. Aceasta nu neapărat în ordine metafizică, ci morală. „De A., nu de Xenophanes" ar fi fost îndreptat *Parmenides* „spre viaţa de linişte sufletească (*hesychia*)". Singura referinţă asupră-i este cea în Diog. Laert.; în *Catalogul lui Iamblichos* nu apare („unele nume au fost omise probabil intenţionat, pentru a pune în valoare autorii de scrieri bine atestate din perioada medie..."; Nasta, în *F.G.P.*, II 2, p. 29).

AMELIOS (Ἀμέλιος) **GENTILIANUS din Etruria** (sec. III) – discipol al lui *Plotin*, după ce trecuse prin şcoala stoică a lui Lysimachos. Când îl întâlneşte *Porphyrios*, „în al zecelea an al domniei lui Galien", deci pe la 264, *Am.* era de 18

ani pe lângă Plotin. Îi înregistrează lecţiile într-un fel de „note de curs" (scholii) în o sută de cărţi, iar în *Despre diferenţa dintre opiniile lui Plotin şi cele ale lui Numenios* (Κατὰ δόγματα τοῦ Πλοτίνου πρὸς τοῦ Νουμηνίου) îl apără contra detractorilor, mai cu seamă platonicieni, din Atena. (Porph., *Viaţa lui Plotin*). Oferindu-i-o lui Porph. o însoţeşte de o scrisoare, de altfel reprodusă în *V.P.*, 17. Pentru a-l diminua, chiar oculta pe Pl., elevi ai lui Numenios, zicându-i „limbut fără de limită", l-ar fi socotit „plagiator" al dascălului lor, nici măcar inteligent, copiindu-şi „modelul" în ceea ce acesta avea mai puţin interesant. „Nici o expunere de ansamblu, nici o serie de extrase", ci mai degrabă relatarea „mai vechilor întreţineri" ale celor doi, cartea apăsa pe deosebirea dintre filosofii în cauză, căci „în timpuri diferite, aceştia s-au exprimat diferit cu privire la aceleaşi probleme" (*ibid.*).

AMMONIOS (Ἀμμώνιος) **fiul lui Hermeios** (începe. sec. VI) – format în şcoala neoplatonică din Atena, al lui *Proclos*; scolarh a celei similare, din Alexandria (vd. *neoplatonismul*). Dintre elevii săi sunt nominalizaţi *Simplicius* şi *Philopon*. S-a aplicat cu stăruinţă asupra *Organon*-ului aristotelic, lăsând comentarii la *Categorii*, la *Despre interpretare*, la *Analiticele prime* (păstrate parţial) ca şi la *Isagoga* lui *Porphyrios*, probabil în tradiţie orală, redactările putând fi făcute ceva mai târziu de cei ce l-au ascultat. De şcoală, pentru instruirea elevilor, interpretările aduc, uşor, cu un model de lectură platonizantă a unor texte de altă factură şi, prin ele, a altor filosofii. Căci în prima parte a comentariului la *Categ.*, cu deosebire, expunerea se dilată în consideraţii istorico-filosofice şi de metodologie (chiar de etică) a hermeneuticii. Exegetul trebuie să se supună la obiect şi să aibă o „bună judecată" dacă vrea „să înfăţişeze" exact „gândul filosofului" şi „să cântărească adevărul". El nu trebuie „să se dăruiască în totul autorului, ci doar să-i reproducă altfel spusele ori să se străduiască să i le confirme cu orice preţ"; datoria lui e „să supună totul la proba criticii", chiar dacă e vorba de o autoritate, ca Arist. (*Prolog la cele zece categ.*, 37a – 37b). Acestea fiindu-i exigenţele, nu se poate spune că s-a abătut, principial, de la ele, deşi platonizează. Dar orice lectură este dintr-un orizont de situare. Faţă de Boethius, dintre contemporanii săi, în aceeaşi ordine a exagezei lui *Aristotel*, *Amm.* este mai puţin sugestiv şi, în consecinţă, „pentru istoria gândirii greceşti şi răsăritene... nu prezintă o importanţă comparabilă" (Kneale, 1974, p. 215). Ar fi nedreaptă însă nerecunoaşterea acurateţei comentariului, a atenţiei la nuanţe, chiar a perceperii şi conservării caracterului aporetic al textului, al deferenţei faţă de filosofiile neconvergente crezului său. Când respinge, o face, poate, concesiv, dar îngăduinţa, aici cel puţin, dovedeşte o anume comprehensiune: „Pe drept", scepticii ar fi spus că „lucrurile nu sunt stabile, ci se mişcă neîncetat, iar spiritul nostru nu se poate adapta mişcării lor". Însă „spiritele alese", cum „a arătat" *Platon*, „nu numai că nu rămân în urma lucrurilor, dar le şi preîntâmpină... şi astfel le pot percepe"; hedoniştii susţineau că „ţinta vieţii e plăcerea, dar nu plăcerea aşa cum o înţeleg cei mulţi..., cea sensibilă, ci tocmai insensibilitatea totală a sufletului" (35a - 36a).

AMMONIOS SAKKAS (probabil de la σάκκος – sac, dar şi ţesătură, manta grosolană; prin extindere, purtătorul de saci, σάκκου *Amm.* fiind hamal), un „Socrate" al sf. sec. II şi în continuare (ar fi murit în anul 220) – întemeietor al şcolii neoplatonice din Alexandria, celebră, mai cu seamă, prin „elevi": *Plotin*, Origenes, Herennios. N-a scris nimic, dar, fascinant, va fi provocat o conversiune (a lui Plot.)

şi o reconfortare filosofică a unui creştin (dacă despre Orig. creştinul este vorba). Primul, după ce a ascultat „celebrităţile de pe atunci ale Alexandriei", descoperind platonismul prin *Amm.* ar fi zis: „Iată omul pe care îl căutam". (Porph., *Viaţa lui Plotin*, 3). Cel de al doilea, mai înainte de orice, va fi fost atras de faptul că *Amm.*, „fusese creştin", deşi, „după ce a început să cugete şi să adâncească filosofia, s-a întors curând spre un stil de viaţă mai apropiat de legile cugetării" (Eusebios, *Istoria bisericească*, VI, 19, 7). Plot. şi Orig. se vor fi legat „să ţină secrete dogmele pe care *Amm.* le-a explicat cu multă claritate în lecţiile sale". Primul care rupe convenţia este Herenn.; îi urmează, Orig. (Porph., *ibid.*). În detaliu nu se ştie mai nimic despre învăţăturile lui *Amm.*, probabil neoplatonice cu reflexe neopythagorice, dar şi, totodată, aristotelice şi stoice, de îndată ce, după prezumţia lui Puech, nu va fi pus Unul în termen de transcendenţă. În mai mică măsură, de şcoală, învăţământul lui *Amm.* ar fi fost mai curând un îndemn la „viaţa spirituală şi la purificarea sufletului", poate chiar un sistem de tehnici (Bréhier, 1924, p. IV).

ANACHARSIS (Ἀνάχαρσις) **Scitul** – fratele lui Caduidas, regele Sciţiei, cu mamă grecoaică (de aceea „vorbea amândouă limbile"), nominalizat de *Dikaiarchos*, de Hermip, de Hippobotos printre înţelepţii dintre care „unii aleg pe cei şapte într-un fel, alţii în altfel" (Diog. Laert., I, 101, 42). Ar fi venit la Atena „cam în timpul olimpiadei a 47-a" (deci între 592/1 şi 588/7 ante), câştigând prietenia lui Solon. Reîntors la curtea fratelui său, ar fi fost ucis de acesta, bănuindu-l „că vrea să răstoarne orânduielile patriei sale scite", înlocuindu-le cu cele de tip grecesc, de care se entuziasmase. Parcă spre a se confirma filoelenismul său, într-o altă variantă, *An.* ar fi fost omorât „pe când executa nişte rituri de iniţiere greceşti" (*ibid.*, 101). I se atribuie câteva sentenţe sau, mai curând, răspunsuri (replici) memorabile: „mai bine să ai un singur prieten de mare preţ decât mulţi fără valoare", „limba este ceea ce au oamenii în acelaşi timp bun şi rău", „viaţa este locul unde oamenii se păcălesc unii pe alţii" ş.a. I se atribuie o scrisoare (apocrifă însă) către Cresus, regele lidienilor: „am venit, o rege..., în ţara grecilor, ca să cunosc obiceiurile şi îndeletnicirile lor. Nu caut să mă-mbogăţesc, ci îmi ajunge să mă întorc în Sciţia ca om mai bun, decât am plecat" (*ibid.*, 105).

ANALITICĂ; ἀναλύτικα – de la ἀναλύω – a examina în amănunt, a rezolva o problemă; ἀναλυτιχῶς, analitic; la *Aristotel*, ca nume pentru logică: „mai înainte de a aborda orice ştiinţă este necesară cunoaşterea analiticilor" (*Metaph.*, Γ, 3, 1005b-4), dar şi pentru logică în sens mai restrâns, ca „ştiinţă demonstrativă" sau apoditică (ἐπιστήμη). Aceasta este cercetată de Arist. în *Analiticile prime* (*Despre silogism*) şi în *Analiticile secunde* (*Despre ştiinţă şi demonstraţie*).

ANALOGIE; ἀναλογία – proporţie matematică („zeul a pus apa şi aerul între foc şi pământ şi le-a proporţionat pe cât era posibil"; „corpul lumii, acordat prin proporţie"; Pl., *Tim.*, 31c, 32c), corespondent, corespondenţă („tu atribui aceeaşi valoare tuturor oamenilor, când ei diferă prin merite, dincolo de tot ceea ce corespunde artei voastre geometrice" (Pl., *Pol.*, 257 a). ‚Αναλογίçομαι: a raţiona, a presupune prin *an.* (ἀν τὰ γεγονότα πρὸς τὰ μέλλοντα – a conjectura asupra viitorului prin trecut, Pl., *Th.*, 86), a compara ceva cu altceva (Arist., *Pol.*, VI, 6). La început, aşa cum atestă textele filosofice înseşi, *an.* semnifica: proporţie matematică: „doi termeni sunt în acelaşi raport între ei, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, apoi ἀνὰλόγον, de unde ἀναλογία. Când între cei doi termeni era un termen comun, *an.* se numea μεσοτης – termen mediu, intermediar, jumătatea dintre două extreme (Goblot, 1920, p. 300). *Archytas* identifica „trei medii proporţionale" în muzică: aritmetică, geometrică şi subcontrară sau armonică. „Media proporţiei este aritmetică, atunci când trei termeni stau între ei în următorul raport excedentar: cu cât primul termen îl depăşeşte pe al doilea, cu atâta îl depăşeşte al doilea pe al treilea. Şi în această *an.* se întâmplă ca raportul termenilor majori să fie mai mic, iar raportul termenilor minori să fie mai mare." Este geometrică dacă „primul termen este faţă de al doilea ca al doilea faţă de al treilea. Cu acest caz, intervalul termenilor majori este egal cu intervalul termenilor minori." Media subcontrară, la rândul ei, „se prezintă astfel: cu a câta parte din sine primul termen îl depăşeşte pe al doilea, cu atâta parte din termenul al treilea termenul mediu îl va depăşi pe al treilea. În această *an.*, intervalul termenilor majori este mai mare, iar cel al termenilor minori mai mic" (fr. B2). În *Tim.*, 35 a, Pl. discută, în principiu, aceleaşi proporţii, numai că aplicate formării şi structurării lumii (substanţa indivizibilă şi cea divizibilă, amestecându-se, formează o „a treia specie de substanţă intermediară, la care participă deopotrivă acelaşiul şi altul"). După ce s-a înfăptuit, amestecul este divizat în părţi, fiecare dintre acestea având „în alcătuire pe primele două şi pe cea de a treia". Celei dintâi (luată ca unitate) îi urmează a doua, dublă (în corespondenţă aritmetică, 2), acesteia cea de a treia (3), mai mare ca prima de trei ori; cea de a patra (4) este dublă faţă cu secunda, cea de a cincea (9) triplă în raport cu cea de a treia, cea de a şasea (8) este octuplă faţă cu prima (fixarea acestor două poziţii din urmă nu are legătură cu ordinea aritmetică, ca ţinând de sistemul de corespondenţe dintre cele două serii puse în proporţie geometrică:

2 4 8
1
3 9 27

În fine, cea de a şaptea (27) este de 27 de ori mai mare ca unitatea. La origine deci, „un raţionament matematic riguros" (Goblot, *id.*), *an.*, cu timpul, trece în condiţie de inferenţă probabilă. Încă *Aristotel* o avea în vedere în acest regim: „în cazul în care generalul nu are un nume al său, trebuie să recurgem în acest scop la asemănare, căci adeseori nu se observă că am recurs la asemănare" / *analogie* (*Resp. sof.*, 174a). Procedeul avea să fie teoretizat mai târziu şi de către medicii şi filosofii sceptici din „şcoala empiristă" (vd. *Menodotos*; *Theodas*). Stagiritul însă, la vremea lui, prevenea şi asupra frecventei utilizări a *an.* în raţionamentele sofistice (în *loc. cit.* şi mai departe, 30, 181 a-b). În sfârşit, *an.* mai este şi procedeu în construcţia ontologică. Dar pentru desluşirea ei în această funcţie este nevoie de o „lectură" prin Thoma, care o defineşte mai exact. În limbaj thomist, procedeul (sau teoria) poartă numele de *analogia fiinţei* (*analogia entis*). Există, zicea Thoma (*S.T.*, I, q., 4, a3), mai multe tipuri de asemănare: (a) între realităţi „care participă la aceeaşi formă şi în aceeaşi măsură" (este echivalenţa ca între două lucruri la fel de albe faţă cu albul); (b) între realităţi, „care participă de asemenea la aceeaşi formă, nu însă şi în aceeaşi măsură" (asemănarea se numeşte, în acest caz, imperfectă, ca între două lucruri dintre care unul e mai alb decât altul în raport cu albul) şi (c) între două (sau mai multe lucruri) care participă la aceeaşi formă, dar în planuri diferite. (În această nouă situaţie, va fi vorba de agentul non-univoc.) Atunci când avem de a face cu un agent care nu aparţine speciei sau genului celor pe care le determină (respectiv tatăl faţă cu fiul, soarele în raport cu cele pe care le luminează şi încălzeşte), vom putea

spune că el este „în manieră analogică"; „aşa cum actul de existare este comun tuturor celor ce sunt". În consecinţă, pentru că există prin participare la Fiinţa în sine (Dumnezeu), toate cele ce există sunt asemănătoare ca existenţă. *An.* deci, în acest context, înseamnă raport de asemănare şi de dependenţă (*secundum atiqualem analogiam*). Faptul însă este de sugestie antică, platonică şi aristotelică. Pornind, aşadar, de la o statornicire târzie, de la cea thomistă, epurată în prealabil de tot ceea ce nu aparţine ontologiei, ci teologiei, invers, vom fi în măsură să desluşim mai exact sensuri ale *an.* care, altfel, puteau să treacă neobservate. Chiar dacă n-o conceptualizează, Pl. (ca de altminteri, nici Arist.) este cel dintâi care o aplică, parcă până la supralicitare, în prima construcţie, de până la *Rp.*, VI, dar care şi atrage luarea-aminte asupra limitelor ei în dialogul *Parmenides*, când se foloseşte de argumentul celui de al treilea om (vd. *participare*). Toate cele ce sunt într-o specie sau un gen, presupunea Pl., sunt, ca specie sau gen, deci asemănătoare, pentru că participă la un model mereu în identitate cu sine prin unicitatea formei. Asemănarea lor deci vine din faptul că îşi iau existenţa de la existentul unic în raport cu ele. Procedarea analogică nu avea nimic circumstanţiat şi deci nu era lipsită de şansa trecerii sale în însăşi logica ontologiei. Căci, analitic, şi, acest prim demers este de tot necesar, avem de a face cu un nivel al existenţelor: individuate şi pasagere şi cu altul al universaliilor, mereu în identitate cu ele însele. Cele dintâi, în urmare, sunt (ca existenţă), şi sunt într-un gen (într-un universal prin analogie cu temeiul şi modelul). Când însă raportarea analogică este dusă prea departe şi cele două planuri sunt situate pe verticală, în aşa fel încât unul generează şi altul este generat, lucrurile se complică. Între altele, „argumentul celui de al treilea om" previne asupra acestor dificultăţi: dacă „Socrate" şi „Callias" sunt oameni prin asemănare cu ideea de om, acest plan al oamenilor determinaţi şi cel al universalului om, ca să fie puse în analogie, nu obligă la un al treilea menit să le garanteze similaritatea? Arist. avea să se servească de argumentul încă platonic pentru a evita o gravă cădere, aceea în regresiunea la nesfârşit. În sine, fiinţa ca fiinţă implica deplina autarhie stând numai ca subiect, şi nu într-un subiect. Or, dacă ea ca temei trecea în termen relativ (corelativ) îşi pierdea tocmai primatul absolut. Pentru aceasta, dar şi pentru a da legitimitate procedării analogice, necesară în construcţia ontologică, Arist. face gestul hotărâtor: imanentizează (în raport cu individualele) materia şi forma. Astfel că fiinţa în sine care numeric este una, dar ca specificaţie în număr de două (ca materie şi formă), este şi nu este în individuale sau este şi nu este ca temei şi model al lor. Este ca termen prim, absolut, şi nu este datorită existenţei unui raport între sine şi lucruri, în care materia şi forma mijlocesc. Fără de mijlocire, analogia ca procedeu de construcţie este compromisă, ceea ce, după „experimentul" platonic, mai este repetat de Thoma. Separând abstract cele două planuri, acesta nu reactualiza dificultatea încă platonică? Prin mediere însă asemănarea devenea perfect operaţională, pentru că, redusă la proporţiile ei exacte, ea nu se întorcea în contra a ceea ce trebuia să legitimeze. Despre individuale, aşadar, se poate spune că sunt în analogie (şi nu în identitate) cu fiinţa în sine pentru că sunt materie şi formă. Or, fiinţa este materie şi formă numai cât este „privită" dinspre lucruri, şi nu în orizontul ei de inteligibilitate. Înlăuntrul acestuia este una şi mereu aceeaşi, nu într-un fel (materie) şi în altul (forma). Numai „dinspre" lucruri ca materie şi formă, prin mijlocire, despre fiinţa determinată, pe scurt, se poate spune că ea este analoagă fiinţei în sine.

ANAXAGORAS (Ἀναξαγόρας) **din Klazomenai**, în Asia Mică (500? – 428/77 ante) – elev, mai întâi în cetatea natală, al lui Hermotimos, de la care avea să şi reţină că νοῦς-ul este „cauză a universului şi a întregii orânduieli" (Arist., *Metaph.*, A, 3, 984b-15). Apoi l-ar fi audiat pe *Anaximenes* (Diog. Laert., II, 6). Dar acesta murise, probabil, mai demult. Anacronismul va fi fost posibil, presupunea Burnet (1919, p. 290), prin interpretarea foarte liberă a unei informaţii theophrastice, *Anaxag.* „s-a asociat filosofiei lui Anaxim." (Simpl, *Phys.*, 27, 2; A 41 Diels), ca şi a poziţiei lui, în succesiunea lui Sotion, imediat după ultimul mare milesian. Or, nici una, nici alta nu atestă prezumţia discipolatului. Nu este exclus ca *Anaxag.* să fi avut cunoştinţă de tradiţia milesiană şi s-o fi urmat în linii mari, căci el însuşi trecea ca filosof al naturii. Altfel însă, în timpul şi în stilul reconstrucţiei sale nu sunt recognoscibile reminiscenţe milesiene. El este „mai modern" aşa zicând, prin extinderea caracterizării arist., relative la *Empedokles*: „*Anaxag.*, mai în vârstă decât Emp., dar prin gândirea sa (lit. „prin operele sale" τοῖ δ'ἔργοις ὕστερος) mai recent" (*Metaph.*, A, 3, 984a 12). Părăsindu-şi cetate el se îndreaptă către Atena, unde se şi stabileşte pentru o bună bucată de vreme (cam 30 de ani). Cu reputaţie solidă, are ca elevi pe Pericle, pe Euripide, pe *Archelaos*, poate („după unii autori", Diog. Laert., V, 19), şi pe *Socrate*. Un proces de impietate (pentru a fi spus că soarele este o masă incandescentă, după Sotion, sau de impietate şi persanofilie după Satyros; *ibid.*, II, 12), i-ar fi adus condamnarea doar la amendă şi exil într-o variantă, la moarte, în alta. Oricum, părăsind Atena s-a retras la Lampsakos, unde avea să şi moară. „Întrebat de magistraţii oraşului dacă ar dori ca ei să facă ceva pentru el, răspunse că ar dori ca în luna în care va muri el să li se permită în fiecare an copiilor să se joace, şi obiceiul s-a păstrat până astăzi." „Poporul din Lampsakos îi făcu o înmormântare frumoasă şi-i puse pe mormânt această inscripţie: Doarme aici *Anaxagoras*; până-n culmile-nalte/Trudnic cătând a afla adevărul" (Diog. Laert., II, 14-15). După aceeaşi sursă (*ibid.*, II, 6, 11), *Anaxag.* ar fi fost autorul unei singure cărţi „scrisă plăcut şi cu măreţie" şi prima „în proză". După Vitruvius (*Despre arhitect.*, VII, 11) ar mai fi scris şi un tratat de perspectivă pentru scenografie, dar nimic nu este sigur. Din prima s-au păstrat câteva fragmente (22 la număr), reconstituite şi ordonate de Diels. După fragmentele rămase şi după interpretările celor vechi, *Anaxag.* ar fi socotit ca „principii": *homoiomeriile*, în determinaţie şi funcţionalitate materială şi formală, şi *noûs*-ul, ca factor agent şi ordonator.

ANAXARCHOS (Ἀνάξαρχος) **din Abdera** (aprox. 430 ante) – indirect, prin Diogenes din Smyrna, discipol al democritianului *Metrodoros din Chios*, participant la campania orientală a lui Alexandru Macedon; dacă nu dascăl, protector şi îndrumător al lui *Pyrrhon*, care va fi fost sedus, poate, de deviza sa scepticist-agnostică, anume „că nu ştie nimic, nici chiar *faptul că nu ştie nimic*" (Diog. Laert., IX, 58).

ANAXIMANDROS (Ἀναξίμανδρος) **din Milet** (?610-?547) – „urmaşul şi discipolul" lui *Thales* (Simpl., *Phys.*, 24, 13), după informaţii antice (Diog. Laert., II, 1-2; Plinius, *H.N.*, II, 31, Eusebios, *P.E.*, X, 14, 11); ar fi inventat gnomonul (sau „doar l-a adus în Ionia"; Robin, 1934, p. 48), ar fi explicat solstiţiile şi echinocţiile, ar fi întocmit o hartă a pământului („locuit", cum preciza Agathemeros,

aprox. sec. II) şi a mărilor (cunoscute), ar fi construit o sferă cerească. Dacă a scris mai multe lucrări (*Despre natură, Despre stele fixe, Despre sfera cerească*; cf. *Lex. Suda*) ori numai una (*Despre natură*), prima intitulată astfel după informaţia lui Themistios (*Or.*, 36), este greu de stabilit. Principala (sau unica) sa scriere fiind, tot ce se poate, *Despre natură*, este improbabil să se fi numit astfel. Titlul, convenţional, este de invenţie ulterioară. Aceasta, pe de o parte; pe de alta, nu este exclus ca ea să fi fost operă de geografie, şi nu propriu-zis de filosofie a naturii (Heidel, 1921, p. 218 şi urm.). Oricum însă singurul fragment (din ea, poate) care ni s-a transmis: „începutul lucrurilor este ἄπειρον-ul... De acolo de unde vine naşterea lucrurilor, tot de acolo vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea; căci ele trebuie să dea seamă unele altora pentru nedreptatea săvârşită, potrivit cu rânduiala timpului", este cea mai veche vorbă filosofică a Europei (Heidegger, 1980, p. 263). Nedispunând încă de un limbaj propriu filosofiei, acesta abia în formare, *Anax.* recurge la termeni – dreptate (δικία), nedreptate (ἀδικία) – numai în aparenţă restrictivi; în realitate însă le este conferită o semnificaţie onto-cosmologică. Aceeaşi impresie o creează şi *apeiron*-ul (ἄπειρον), conceptul central al filosofiei sale, care stă ca nume pentru fiinţa în sine. Dar şi acesta, chiar în şi mai mare măsură, se detaşează de forma sa poetică. După *Theophrastos* (în Simpl., *Phys.*, 2413; A9, Diels), *Anax.* ar fi scris încă „în termeni poetici" (însă în proză). Totuşi apeiron-ul este primul cuvânt al noului limbaj, specializat, al filosofiei. Temei universal, ἄπειρον-ul generează toate lucrurile (adică le în-dreptăţeşte), ne-dreptăţindu-se, în acelaşi timp, pe sine. Este ceva aici din jocul lipsei şi al prisosului, deşi nu în forma în care avea să devină clasică, cea heraclitică. În prisos de sine, ca temei, şi astfel nedrept şi nedreptăţind, apeiron-ul când produce lucrurile lumii le în-dreptăţeşte, dar făcându-le „vinovate" de ne-dreptăţire. Căci ele din lipsă (absenţă) trec în prisos. Acestea însă, în ordinea lor, înseamnă depărtare de fiinţa în sine (de temei). Aşadar, pe cât lucrurile sunt mai definite ca lucruri, pe cât sunt mai în prisos de sine, apar ca lipsă a principiului. De aceea revin înapoi, pentru a da seamă de existenţa lor; sunt chemate înapoi de apeiron, pentru propria în-dreptăţire în vederea producerii altor forme de existenţă ne-dreptăţite atât timp cât n-au fost înfiinţate. Nedreptatea săvârşită de cele instituite faţă de ἄπειρον este, de fapt, a unora faţă de altele. Cele în-fiinţate, fiind astfel pe seama altora, din această cauză, trebuie să dea seamă de existenţa lor, în-dreptăţită în sine, dar ne-dreptăţitoare faţă cu altele. Cu valabilitate în ordinea lucrurilor, în ce măsură însă dialectica în-dreptăţirii (dreptăţii) ne-dreptăţirii (nedreptăţii) mai este explicativă la scara de existenţă a lumilor, care, după Theophrastos (în Ps. Plut., *Stromata*, II, D 579; A10 Diels), sunt „nemărginite"? Nelimitate numeric, deci nenumărate nu sunt ele, ca atare, în perfectă echivalenţă cu apeiron-ul? Iar în acest caz, întrucât principiul ar fi actual în lumi fără de număr, deci nemărginite ca el însuşi, ce ar mai însemna el ca eternă posibilitate (mişcare de în-dreptăţire)? Greu de dat un răspuns neechivoc, atât timp cât informaţia privitoare la „lumile nenumărate" este ea însăşi echivocă. Se poate admite cu Zeller (1877, p. 213 şi urm.) o serie nesfârşită, în succesiune temporală? Cu Burnet (1919, p. 63 şi urm.), „coexistenţa", şi nu „succesiunea" lor? Guthrie (1962, pp. 84, 104 sqq) presupune, poate cu mai mari şanse de adecvaţie, un sens în dependenţă de „jocul" în-dreptăţirii şi ne-dreptăţirii ca şi, în consecinţă, de „învârtirea în cerc" a tuturora, căci *Anax.*

„a arătat că pieirea şi, înaintea acesteia cu mult, naşterea se ivesc din eternitatea fără de margini, învârtindu-se toate în cerc" (în Ps. Plut., *id.*). Dacă aşa stau lucrurile, ceea ce este foarte plauzibil, atunci aceeaşi dialectică a în-dreptăţirii – ne-dreptăţirii, ca joc al actualului şi posibilului, prinde şi lumile. O dovadă în plus o constituie cosmogonia anaximandriană (vd. *cosmos*; *cosmogonie*; *timp*). Ca atare, mai exact în scenariul ei, cu interes doar istoric şi poate cu precădere pentru istoria ştiinţelor, aceasta îşi dezvăluie semnificaţia filosofică numai prin raportare la perechea dreptate-nedreptate, săvârşind, prin *Anaximenes*, deschiderea către întregul heraclitic „divizat–nedivizat, născut–nenăscut, muritor–nemuritor, logos– veşnicie, tată– fiu, divinitate– dreptate" (fr. 50). O deschidere istoric-reală va fi existat numai către Anaximenes, după tradiţie discipolul său. Către unul heraclitian care ca foc se aprinde şi se stinge, nu este de admis însă decât prin logică.

ANAXIMENES (Ἀναξιμένες) **din Milet** (550? – 480 ante) – discipolul lui *Anaximandros*. Diog. Laert. mai înregistrează informaţia că ar fi fost şi „alesul lui Parmenides" (II, 3). Acesta însă era ceva mai tânăr. Va fi scris o carte „într-o limbă simplă şi nemeşteşugită" (*ibid.*), din care s-au păstrat foarte puţine fragmente. Dacă se compară ceea ce spune Diog. Laert. cu o mărturie theophrastică privitoare la Anaximandros (acesta „exprimându-se în termeni mai poetici"; în Simpl. *Phys.*, 24, 13; A 9 Diels), ar putea să rezulte că limbajul lui *Anaxim.* părea mai direct în raport cu cel al dascălului său. „Mai îndrăzneţ", Anax. nu este şi pe măsură „de exact", în timp ce *Anaxim.* va fi ales o formă care să elimine, pe cât era posibil, echivocul (Burnet, 1919, p. 77). O deosebire între cei doi, şi nu secundară aceasta nu e singura. „Pentru *Anaxim.* principiul lucrurilor este aerul şi infinitul." Mai mult ca sigur că acest „şi" (οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον) este pus greşit de Diog. Laert. (Frenkian, 1963, p. 537), pentru că din cele mai multe aflăm că *Anaxim.* socotea aerul ca substrat unic şi că este limitat –*apeiron* – ἄπειρον (Hippol. Simpl. ş.a.). Dacă luăm în consideraţie faptul că Simpl. (*Phys.* 24, 26) îl preia pe *Theophrastos* (care ar fi scris chiar o carte despre cel de al treilea milesian), atunci nu mai rămâne vreo îndoială că este vorba de aer ca de natura unică şi ilimitată a lucrurilor („*Anaxim.* a afirmat..., că lucrurile au un substrat unic şi ilimitat"). Ilimitat, aerul nu este şi indefinit (ἀόριστον) aşa cum, la Anax., era apeiron-ul ca principiu. S-ar părea şi, aparenţa a căpătat o anume autoritate prin supralicitare, că *Anaxim.* renunţă la marea achiziţie înregistrată cu trecerea ἄπειρον-ului în condiţie de termen prim. Cum însă instituirea acestuia fusese ilicită (căci un atribut era identificat cu subiectul ontologic), ἄπειρον-ul trebuia să revină la condiţia şi poziţia sa. Cu un rol istoric considerabil, termenul anaximandrian, după îndeplinirea acestuia, trebuia trecut în rostul propriu. Gestul îl face *Anaxim.*, care schimbă „sintaxa": nu „apeiron-ul este începutul (principiul)", ci „principiul este apeiron. Luând însă „limitatului" condiţia de subiect şi confirmându-l în cea de predicat ontologic, *Anaxim.* lăsa poziţia liberă. Putem, într-o reconstituire prezumtivă, dar nu riscantă, să credem că momentul următor schimbării „sintaxei" va fi fost acela al punerii alteia, deocamdată, în forma: „x este ilimitat (apeiron)". În fine, invariantul, cerându-se interpretat, este numit aer, ceea ce, din acest unghi de vedere, aduce mai degrabă cu un procedeu metodic decât cu unul sistematic. Impresia, deocamdată, este aceea a instituirii aerului *ca şi cum* ar fi principiu. Totuşi, opţiunea lui *Anaxim.* are şi o motivaţie oarecum internă, în

sensul că ea va fi fost determinată de necesitatea justificării principiului în funcţia sa generatoare. Unic şi ilimitat, el nu poate produce prin transformare de sine. În acest caz, nu mai rămânea decât posibilitatea generării în sine, ceea ce presupunea identificarea unor mişcări nemijlocit legate de principiu şi menite să asigure apariţia formelor determinate cu păstrarea, în acelaşi timp, a condiţiei de intransformabilitate. Aceste mişcări trebuiau să exprime esenţa însăşi a principiului şi astfel s-o menţină în identitatea ei, dar şi s-o modifice, numai că în sine. „Pământul" şi „apa" nu erau în măsură să sugereze la fel de bine ideea (sau s-o poarte, în condiţiile lipsei termenului specializat). Aerul însă (ca şi focul heraclitic, în modul său), prin rarefiere şi comprimare era cu mult mai adecvat într-o explicaţie a lumii cu respectarea celor două mari condiţii: unicitatea şi intransformabilitatea. Rarefiindu-se şi comprimându-se, aerul produce în „natura" lui, fără să şi-o schimbe. Totodată, mişcări contrarii, ele se controlează reciproc, instituind prin ele însele acea necesitate pe care *Heraclit* avea s-o numească *logos*. De aceea, prin motivul „dedublării întregului" (unului), pregnant, şi prin acesta al „măsurilor" proprii aerului care se rarefiază şi comprimă, *Anaxim.* deschide „şcoala" milesiană sau, mai exact, o trece din condiţia faptului filosofic cu valabilitate în sine, în aceea a faptului cu valabilitate de tip sistematic. Heraclitic, *avant la lettre*, *Anaxim.* face primul gest de „universalizare" a gândirii filosofice din Grecia, el scoţând-o din limitele unei şcoli şi făcând-o să se descopere ca filosofie pur şi simplu. În al doilea rând, prin acelaşi heraclitism posibil, istoricitatea filosofiei se dezvăluie ca sporire prin depăşire de sine.

ANDRONIKOS (Ἀνδρόνικος) **din Rhodos** (sec. I ante) – scolarh al peripateticienilor (nu se ştie după cine; lui Erymeneos, către 110, i-ar mai fi urmat doi, neindentificaţi însă), „editorul" operei lui *Aristotel*. „Se zice" că, adusă biblioteca lui Apelicon din Teos la Roma, cum în aceasta „era cea mai mare parte a scrierilor lui Arist.", mai întâi se va fi ocupat de ele Tyrannion; obţinând copii, „*Andr.* le-a publicat" (Plutarh, *Sulla*, 26). Discutabil aranjamentul, discutabile şi stabilirea textului, şi lista, ediţia lui *Andr.* rămâne totuşi fundamentală. Şi nu este exclus ca numele *metafizică* să nu fi fost inventat întâmplător-editorial, de îndată ce acele mici tratate (în număr de 14), fără de titlu, pe care *Andr.* le va fi strâns, observându-le o anume unitate, într-un singur tratat şi le va fi zis μετὸ τὸ φυσικὸ, deci după *Fizica* (în interpretare tradiţională), nu sunt imediat după. În catalogul lui *Andr.*, *Fizica* este la poziţia 7, în timp ce *Metafizica* la poziţia 20. De aceea, poate că *metà* nu în primul rând semnifică după *Fizică*, ci, *dincolo-de-physis*. Prin urmare, μετὸ τὸ φυσικὸ putea fi gândită de *Andr.* şi ca titlul acelui tratat care se aplică lui ηειὸ ιὴν φὺ?ις.

ANNIKERIS (Ἀννίκερις) **din Cyrene** (sec. IV-III) – elev al lui Paraibotes şi al lui Hegesias; la rândul său, ca acesta din urmă, deschide şcoală tot în Alexandria. Informaţia din Diog. Laert. (II, 86), cum că va fi fost răscumpărătorul din sclavie al lui *Platon* în anul 388 ante, poate o interpretare, nu este sigură. Ca Heg., de şcoală cyrenaică, în deosebire, va fi fost ceva „mai moderat" (Frenkian, 1963, p. 554), admiţând ca posibile: prietenia, recunoştinţa, respectul, fericirea: „Înţeleptul va putea fi fericit chiar dacă va avea supărări şi chiar dacă îi revin puţine plăceri" (Diog. Laert., II, 96). Socotind plăcerea ca scop al vieţii, va fi evitat absolutizarea, pentru că la fel de omenească îi părea şi suferinţa. La fel, optimist cu măsură, credea că deşi raţiunea este în stare să ne dea încredere, mai este nevoie „să ne formăm obiceiuri din cauza înclinării noastre spre rău" (*ibid.*). Pentru a fi identificat scopul vieţii în plăcere, Cic. (*De off.*, III, 33) avea să-l respingă, pe el ca şi pe adepţii săi (*Annicerii philosophi*), într-un context în care îi apropie de Epicur.

ANOMIE; ἀνομία, ἄνομος – de la α/a, privativ şi *nomos*, regulă, convenţie acceptată, lege; fără lege (legi): (1) nesocotirea legii, nelegiuire („când pe tot cuprinsul Mediei domnea o adâncă lipsă de respect pentru legi" ἀνομίης „furtişagurile şi nelegiuirea" ἁρπαγῆς καὶ ἀνομίης; Hdt., 1, 16, 97; „Critias, refugiat în Thessalia, s-a asociat unor oameni care se dedau la practici ilegale" ἀνομία; Xenophon, *Mem.*, I, 1, 24); (2) absenţa legilor (într-o prezumtivă secvenţă presocială a vieţii umane nu existau legi: „un bărbat isteţ şi ascuţit la minte" face să „se stingă cu desăvârşire lipsa de legi, prin legiuiri" τὴν ἀνομίαν τος νόμοις; Critias, *Sisyphos*, fr. B325); (3) în deosebire, de εὐνομία („ştim în legătură cu buna legiuire – εὐνομία – şi absenţa legilor – ἀνομίας – cât de deosebite sunt una faţă de cealaltă, precum şi faptul că buna legiuire este cel mai bun lucru pentru obşte şi pentru indivizi, în timp ce lipsa de legi, cel mai rău"; *Anonimul lui Iamblikhos*, 7, 11); (4) popoare fără legi ἀνόμουνσι („războiul... survine mai degrabă la popoarele fără legi", *ibid.*, 7, 6); (5) dezordine, conjunctă anarhiei (ἀναρχία καὶ ἀνομία; Platon, *Rp.*, 575 a).

ANONIMUL LUI IAMBLIKHOS – nume şi titlu pentru un „scriitor" şi, respectiv, pentru o scriere din care s-a păstrat un fragment, reprodus de *Iamblikhos*, în *Îndemn la filosofie* (editat de Pistelli: *Protrepticus*, Leipzig, 1888). Atribuit rând pe rând lui *Antiphon*, lui *Antisthenes din Atena*, lui *Protagoras*, lui *Critias*, lui *Teramenes*, lui *Democrit*, lui *Hippias*, chiar şcolii pythagorice (vd. *pythagorism*), fragmentul continuă să rămână cu identitatea nesigură. Ceea ce pare mai în afară de orice îndoială este apartenenţa la medii sofiste. Nominalizarea autorului rămâne însă o problemă deschisă. Polivalent, fragmentul nu se lasă apropiat, până la identificare, mai de nici unul dintre sofiştii cunoscuţi. Până la un punct, prin cel puţin două motive: acela al raportului dintre legal/lege şi drept/dreptate şi acela al similitudinii dintre ceea ce Dumont numeşte „calităţile înnăscute şi calităţile dobândite", pe de o parte, iar pe de alta, „adevărurile eterne şi adevărurile de experienţă" (1969, pp. 147, 224), pare să-l sugereze pe Hipp. (în ipoteza lui Untersteiner, III, *Anonymus Iamblikhi*). Dar în aceeaşi măsură, mai cu seamă prin accentuarea caracterului convenţional al legii, dar şi prin ideea convertibilităţii (sau a interparticipării) virtuţilor poate că „reflectă influenţa lui Prodicos" (Dumont, 1969, p. 224). Recognoscibil şi Hipp., dar şi Prod., chiar şi Critias, pentru a nu mai vorbi de *Protagoras* sau *Antiphon* (în care încă în 1889 Fr. Blass identifica autorul), recognoscibilă, pe scurt, întreaga mişcare sofistă, mai pregnant în direcţia demofilă, fragmentul (deci scrierea din care provine) are (respectiv, va fi avut) ceva de compendiu sau de manual, aşa-zicând, „al bunului cetăţean". Ce-i drept, nu excelează în originalitate (Kroll, Guthrie), dar poate ca îndemn şi îndreptar pentru cei „ce doreau să se avânte în viaţa politică" (Georgescu, 1984, p. 576) ca şi „prin fina cunoaştere a naturii umane" (Gomperz, 1928, p. 479), întregeşte imaginea mişcării şi, în genere, a istoriei culturale şi politice ateniene, de la sf. sec. V şi încep. sec. IV. Ca mai toţi sofiştii, şi

acesta interpretează convenţionalist *legea*. Deşi, evident, „imposibilă în afara arbitrajului legilor", s-ar părea totuşi că cetatea ascultă mai mult de forţă, deci, prin extindere, de o natură care scapă controlului politic şi moral al oamenilor uniţi într-o comunitate. Numai că forţa (fizică) este mai degrabă improprie omului care trăieşte în cetate şi, încă mai important, este mai slabă decât cea a dreptului. Ipotetic, se poate presupune existenţa „unui om extraordinar (ὑπερφυής), dur ca diamantul la trup şi la suflet" şi care, în virtutea puterii sale, să nu se prea supună legii, crezând că „samavolnicia" poate s-o înlocuiască pe aceasta. Admiţând să existe, un asemenea „supraom" n-ar avea totuşi mai nici o şansă, „căci ar fi de ajuns" ca oamenii, „în temeiul bunei lor legiuiri", să i se opună şi să-l biruie (*Anonimul*, A6). „Dreptul" şi „dreptatea" lui, ale unuia contra tuturor, stihiale, trec în nedreptate şi legea forţei în ilegalitate. Or, nimic nu aduce nenorociri mai mari decât încălcarea legii (vd. *anomie*), aceasta, aducând cu sine grave perturbări, deopotrivă în ordinea socială şi individuală, economică şi politică: devierea preocupărilor oamenilor de la activităţile lucrative către „cele care nu aduc nici o satisfacţie", stricarea relaţiilor de bună vieţuire, „tezaurizarea privată a bunurilor, în loc să fie lăsate circuitului lor în cetate", guvernarea tiranică. Aceasta din urmă rezultă direct şi în mod necesar din ilegalitate şi este o ilegalitate, căci „un rege sau un tiran" face din voinţa proprie voinţa tuturor, din capriciu normă şi din lege capriciu. „Cel care crede că un rege sau un tiran apare dintr-un alt motiv decât din lipsa de legi şi din sete de putere (πλεονεξίας) este un prost." Dovadă, numai instaurarea oligarhiilor ca urmare a uzurpării legii şi a dreptăţii: „când aceste două lucruri... dispar..., din acel moment supravegherea şi paza lor trec în mâinile unuia singur; căci cum altfel ar putea să încapă conducerea în mâna unuia singur, decât dacă a fost izgonită legea, care e în folosul poporului?" Nesocotind legea şi dreptatea, legea care este trebuie să fie în identitate cu dreptatea, şi dreptatea cu legea, oligarhii îndrăgesc libertatea, când nu o suprimă, şi anulează criteriile şi garanţiile, socialmente controlabile, ale comportamentului politic şi moral. Cauză „a unor rele atât de mari", ἀνομία, este de la sine înţeles că doar „buna legiuire" (εὐνομία) întemeiază „fericirea" socială şi individuală şi numai „legile" sunt „călăuza vieţii tale", prescriind „ce trebuie să faci", oprindu-te „de la ceea ce nu se cuvine", toate acestea oricând şi oriunde „în cetate", „în locuinţe" (familie), în suflet (A7). Prevenind cu strășnicie asupra neajunsurilor anomiei, *Anonimul* face mai mult decât operă de avertizare, pentru că, de regulă, „tiranii" sau „regii" vor fi suspendat legile profitând de stările de criză, mai cu seamă morală („ori de câte ori toţi indivizii s-au scufundat în viciu"). Prevenirea efectului impunea educaţia poporului. Demofil întrucâtva ca Solon odinioară (aflând că Pisistrate devenise tiran, le-ar fi scris atenienilor: „dacă aţi ajuns rău din pricina greşelilor voastre/Nu-nvinuiţi pe zei. Voi doar sunteţi vinovaţi"; fr. 8, D.K.), *Anonimul* găseşte cauza cedării în starea de criză morală (eventual şi politică) a poporului, şi nu în condiţia lui. De aceea şi crede în puterea formativă a educaţiei, pe care o justifică antropologic. Toate aptitudinile în care omul este în măsură să se desăvârşească, înţelepciunea, curajul, elocinţa şi virtutea, presupun „o predispoziţie naturală" (*phynai*) şi ceea ce se dobândeşte. Cea dintâi, necesară pentru gen, nu este la fel şi pentru indivizi, înzestrarea acestora fiind prin întâmplare. Diferiţi, aşadar, după natură, oamenii se individualizează mai cu seamă după cum

îşi desăvârşesc firea, căci ar sta în puterea lor să devină doritori de „lucruri frumoase şi bune", să fie iubitori „de trudă", să înceapă „să înveţe cât mai de timpuriu" şi „să persevereze vreme îndelungată" în toate acestea (A1).

ANTERIOR; πρότερον; lat. *anterior* – (1) înaintea a ceva – πρότερον („ceea ce prevestise cu mulţi ani înainte printr-un oracol atenian Lisistratos"; Hdt., VIII, 96), timpul anterior – ὁ πρότερον χρόνος (Thc., VI, 9), mai înainte (mai demult) – πρότερον („avea mai demult intenţia"; Hdt., VIII, 8); a luat-o/a fi mai înainte ca valoare, importanţă, pricepere – πρότεροι ἢ μῶν πρὸς τὰ τοῦ πολέμου („în arta războiului le-o iau mulţi înainte"; Pl., *Lah.*, 183b), ceea ce s-a spus mai înainte. Ἀλλ᾽ἆρα μουσικὴ ὅσην τὸ πρότερον διήλθομεν? („dar este oare muzica, aşa cum am descris-o mai înainte?"; Plat. *Rp.*, 522a) în raport cu locul, *a.* este ceea ce e mai apropiat, iar cu timpul, ceea ce e mai îndepărtat faţă de momentul actual, ca războiul troian faţă cu războaiele medice sau, în cazul viitorului, ceea ce este mai apropiat: concursurile nemeice ţinute o dată la doi ani şi primăvara, în lunile aprilie-mai, puteau fi socotite ca anterioare celor pythice (la patru ani şi în august-septembrie; Arist., *Metaph.*, Δ, 11, 1018b). (2) Inclus de *Aristotel* în subdiviziunea postpredicamentelor (în serie cu contrariul său, *posteriorul*, cu *opuşii*, *simultanul* şi *mişcarea*), *a.* este delimitat prin cinci sensuri, numai în *Categ.*, 12: primul (cel „principal") semnifică în ordine temporală (ceea ce este „mai vechi" sau „mai bătrân", este mai înainte), al doilea numeşte ceea ce stă mai înainte într-o serie şi de care succedentul depinde, nu însă şi invers, unu faţă cu doi; dacă doi există, există şi unu, dar pentru că este unu, nu urmează cu necesitate să fie şi doi. „Implicaţia că există celălalt nu se converteşte dacă începem de la unu". (În comentariul său, *Ammonios* exemplifică şi altfel: „dacă există om, cu necesitate va fi şi vieţuitorul..., pe când dacă există vieţuitorul, nu va fi de la sine şi omul"; *Prolegomene*, 137v; p. 14a 21). În al treilea rând, se spune „*a.* potrivit cu o ordine anumită", ca în cazul ştiinţelor şi al cuvântărilor, în ambele speţe fiind ceva mai înainte şi ceva după prin logica alcătuirii şi a decurgerii (în geometrie „elementele" precedă teoremele, în gramatică, literele silabelor şi orice discurs începe cu exordiul). Al patrulea, „axiologic"(cum i s-a zis), se aplică la ceea ce e „mai bun" şi „mai preţuit" prin fire. În mod obişnuit însă făcut să numească astfel pe „cei mai preţuiţi şi mai îndrăgiţi dintre semeni. De aceea, dar nu numai, sensul acesta este „mai aparte". Amm. comentează: „este oarecum mai aparte pentru motivul că este instituit prin decizia noastră, şi nu prin natura lucrurilor" (138 r., p. 1467). Ultimul în această serie (cu privire la el, Arist. este ezitant: după ce anunţă „patru sensuri", mai include unul: „s-ar părea că mai există un mod de *a.*") numeşte „orice cauză de existenţă pentru altul", ceea ce generează faţă de „ceea ce e generat" (exemplifică Amm.), „lucrul" în raport cu „aserţiunea adevărată". Aşadar, cauza este mai înaintea efectului (anterioritatea are temei ontologic, venind din condiţia însăşi a cauzelor prime, ca principii-cauze), şi, în genere, ceea ce determină în raport cu determinatul, atât în sistemul lumii, cât şi în acela al omului ca realitate şi cunoaştere, căci „lucrul se dovedeşte, într-un fel, cauză a faptului că aserţiunea este adevărată". Tot „mai înainte", în felul lor, fiind şi ele cauze ale concluziei sunt şi premisele într-un silogism (*An. post.*, I, 2, 72 a). Celor cinci sensuri din *Categ.*, 12, li se mai pot adăuga altele şase, din *Metaph.*, Δ, 11 (între care, deşi vag, numai cel de-al treilea numeşte asemenea corespondentului său). Iden-

tificarea altora, în *Metaph.*, ţine, fără îndoială, de trecerea de la descrierea predominant logico-lingvistică la aceea, cu precădere, ontologică. Astfel, din punctul de vedere al mişcării, *a.* este socotit ceea ce este mai aproape de principiul motor (copilul, de pildă, faţă cu omul matur, mai departe). Dinspre *putere*, apoi, este *a.* ceea ce întrece în potenţialitate, aceasta prin chiar modul ei de a fi, capacitate de determinare în alt lucru a unei modificări. (În consecinţă, ceea ce „nu se poate pune în mişcare" prin sine urmează, pe când ceea ce este „mai tare" este *a.*). Al treilea sens este „al ordinii" (rânduirii): sunt mai înainte cele aşezate la anumite intervale, în raport cu unul de referinţă, după o regulă (coristul care este după corifeu este *a.* celui următor sieşi). Din perspectiva cunoaşterii, mai departe, se poate distinge însă între un *a.* absolut (ἁπλόος πρότερον) şi altul în ordine sensibilă (κατὰ τὴν αἴσθησιν). Absolut, şi deci κατὰ τῶν λόγων, în ordine logică, cel dintâi numeşte *principiul*, cauzele prime, universaliile, în timp ce al doilea, individualele şi cauzele particulare. (De aceea, numind în aceeaşi ordine, a realului, acesta este un *a.* „mai apropiat" de noi; celălalt însă e mai îndepărtat. „Tocmai cele mai universale cauze sunt cele mai îndepărtate de noi, pe când cauzele particulare sunt cele mai apropiate de simţire"; *An. poso.*, I, 2, 72a). Dialectician subtil, Arist. schimbă mereu perspectiva, descoperind sensuri care uneori par a se contrazice. Astfel, la o raportare abstractă, cel de al treilea din *Categ.*, 12, şi cel de al patrulea din *Metaph.*, K, întrucâtva, dau impresia că se infirmă reciproc. *A.* de o parte, ulterior de alta, elementul îşi schimbă poziţia în funcţie de situarea „observatorului". Căci mai înainte, după ordine, dacă este privit dinspre logică trece în condiţie opusă, anterioritatea revenind universalului. (Ca statul, *a.* „familiei şi fiecăruia dintre noi"; *Pol.*, I, 1, 1252 b.) Dar tot din punct de vedere logic, accidentul e *a.* întregului, care nu poate să fie fără părţile componente. Se mai aplică termenul şi însuşirilor lucrurilor anterioare: în geometrie, de ex., „drept" în raport cu „neted", primul fiind atribut al liniei, anterioară suprafeţei. Ar mai exista încă un sens, ultimul, în această serie: cu privire la natură şi substanţă. Principiul este următorul: „de acest fel sunt lucrurile care pot exista independent de altele, care însă la rândul lor nu pot exista fără cele dintâi". Distincţia (de care previne Arist. s-a folosit încă Pl.), pentru că trimite la *a.*: ca subiect (substanţă) şi în raport cu potenţialitatea-actualitatea, poartă cu sine sensul cel mai tare al termenului. „Într-un fel" orice denumire de a. (şi posterior) „aplicată la ceva se reduce la această din urmă semnificaţie". Ca substanţă, pentru că ea stă numai ca subiect şi niciodată într-un subiect („existentul în sine şi substanţa sunt prin natura lor anterioare faţă de ceea ce există prin relaţie"; *Eth. Nic.*, I, VI, 1096a 20), iar în raport cu potenţialul şi actualul datorită locului pe care acestea îl ocupă în explicaţia ontologică. În corelativitate, potenţialul şi actualul fac posibilă determinarea poziţiei în funcţie de situare. *A.*, într-un sens absolut, cât numeşte substanţele prime şi/sau esenţele, *actualul* este şi altul relativ, fiind, totodată, şi un potenţial (genurile şi speciile, mai înainte „prin natură" sunt posterioare „în timp", realizându-se cu trecerea în act, a individualelor; *De interpr.*, 13). Anevoioasă, operaţiunea aceasta, de identificare exactă a sensului *a.* în categoria sa, ca şi faţă de opusul său, este de însemnătate considerabilă în cunoaştere, garantând, în felul ei, corectitudinea definiţiei. „Căci definim pentru a cunoaşte obiectul dat, iar cunoaştem nu prin orice factori, ci numai prin aceia anteriori şi mai bine cunoscuţi, întocmai ca la demonstraţii."

În două feluri se poate constata abaterea de la regulă, prin luarea în seamă a faptului de a fi al factorilor, mai cunoscuţi în sine sau faţă de noi. În sine, mai cunoscut este *a.* în raport cu posteriorul (de ex., punctul faţă de linie şi linia de suprafaţă sau litera, în deosebire de silabă). „Pentru noi" însă mai cunoscutul adesea este invers, întrucât mai înainte percepem suprafaţa. În absolut corespunzând „mai bine ştiinţei", cunoaştem posteriorul prin *a.* Aceasta în ordinea definiţiei, ceea ce nu exclude înaintarea de la ceea ce „urmează" în acest caz, de la ceea ce faţă de noi este anterior (de la suprafaţă, de la corp, de la cuvânt). Cum însă în discuţie este definiţia, *a.* este luat în sens absolut. De aici şi delimitarea „locurilor comune" (trei), în funcţie de „eroarea de a nu defini prin factori anteriori": primul, când opusul este definit prin opus (de ex., binele prin rău), al doilea, când definitul însuşi este folosit în definire (dacă spunem că soarele este „astrul care luminează ziua", în cuvântul „ziuă" soarele este subînţeles), iar ultimul, când, în cazul termenilor coordonaţi (în simultaneitate), definim pe unul prin celălalt (ca, de pildă, neperechea prin pereche: este „ceea ce e mai mare decât perechea cu o unitate") ori când definim un termen supraordonat printr-un subordonat (*Top.*, VI, 4, 141 a-143 a). Interesul aristotelic pentru *a.* se transmite şcolii (Diog. Laert., V, 60, în lista cărţilor lui Straton înscrie şi un titlu *Despre primar şi secundar*), ca şi comentatorilor, până târziu, în epoca modernă. (Corydaleu, în *Vedere de ansamblu asupra cărţii Categoriilor*, cap. Despre *a.* – περὶ πρότερον).

ANTICIPAŢIE; πρόληψις – de la προ (mai înainte) – λαμβάνω (a lua, a dobândi, a aduna, a sesiza); prenoţiune, noţiune comună (*incho* – lat. *insita notities*; Lucr., V, 1045; *notio, notitiae rerum, inchoatae intelligentiae, anticipatio sive praenotio*, Cic., *Top.*, 7; *Acad. pr.*, 10; *De leg.*, I, 10, *De nat. deor.*, I, 17): (1) în filosofia epicuriană „un fel de comprehensiune (κατάληψις) sau de opinie dreaptă (δόξα ὀρθὴ), sau de noţiune (ἔννοια), sau o idee generală (καθολικὴ νόησις) depusă în minte, adică amintirea unui obiect din afară înfăţişat de multe ori; de pildă, «aceasta e un om», de îndată ce cuvântul «om» este pronunţat, ne gândim la forma omului printr-un act de anticipaţie care a fost precedat de senzaţii" (Diog. Laert., X, 33). Senzualişti în explicaţia cunoaşterii, dar, aşa zicând după Hegel, care şi gândesc, *Epicur* şi epicurienii disting prin *a.* capacitatea sufletului (a conştiinţei) de a-şi forma o „experienţă", în virtutea căreia să recunoască (să integreze) o percepţie similară sau, prin situare în câmpul mecanismelor psihice, procesul de organizare perceptivă, ceea ce face ca „perceptul conştient" să apară datorită „unui şir de reevaluări", cu o interacţiune reciprocă între informaţia receptată şi datele de cunoaştere organizată a ce anume s-a primit mai înainte (Dixon, p. 78). Fundamentală în ordinea unei explicaţii genetice a cunoştinţei (şi conştiinţei), în mod firesc, *a.* este ca o condiţie fără de care nu s-ar putea trece dincolo de percepţia aici şi acum a lucrului: „n-am începe niciodată o cercetare dacă n-am cunoaşte lucrul pe care-l căutăm; de pildă, dacă obiectul care se află acolo e un cal sau un bou, înainte de a forma această opinie a trebuit într-un moment sau altul să fi cunoscut prin *a.*, forma unui cal sau a unui bou. N-am putea să numim nici un lucru dacă nu i-am fi învăţat mai întâi forma lui prin *a.*" (Diog. Laert., X, 33). Evidentă ca percepţia însăşi, dar şi verificată deja, *a.* ar fi adevărată din principii şi astfel criteriul, unul dintre criteriile *adevărului*, alături de *senzaţii* şi *afecte*. Formată prin repetarea unor percepţii şi organizarea lor în funcţie de lucru, *a.* este

aceea care dă seamă şi de ceea ce poate să treacă, mai curând, ca o percepţie inconştientă, adică de aceea a zeilor: „consideră divinitatea ca o fiinţă nemuritoare şi fericită, aşa cum s-a fixat în mintea noastră noţiunea comună a divinităţii" (*Scris. către Menoic.*, X, 122; cf. Lucr.: „muritorii vedeau şi în stare de veghe/Feţele mult minunate ale zeilor, dar mai cu seamă/Toate acestea se arătau în vis"; V, 1169-1171). (2) La stoici, *a.* sau „noţiunea comună" (κοινὴ ἔννοια) numea ceea ce se formează în mod natural (ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου): „o concepere naturală a universaliilor" (Diog. Laert., VII, 54). „Noţiune comună", *a.* nu acoperea în totul semnificaţia acesteia, mai distingându-se o subspeţă ce „ar putea fi a noţiunilor *factices* sau artificiale" (în deosebire de celelalte, *adventices* sau naturale), „rezultând din inferenţe (ca, de ex., dacă pământul este sferic, are un centru) operate de senzaţii clare" (Rodier, 1957, p. 277; cf. Lişcu, 1993, pp. 40-43). La *Chrysippos*, într-o variantă (Diog. Laert., VII, 54) *a.* este, alături de senzaţie, criteriu al adevărului, tocmai datorită evidenţei sale, fiind deopotrivă operaţiune şi rezultat în condiţie adventice. O asemenea viziune asupră-i venea, se pare, din conceptul stoic al „simpatiei universale", „legătură organică a tuturor lucrurilor din univers, deci şi a sufletului omenesc", care, parte a lumii, în această condiţie putea „anticipa anumite cunoştinţe..." (Frenkian, 1963, p. 669). Numai detaliind, complementare ideii unităţii organice, modelul stoic al necesităţii şi motivul „veşnicei reîntoarceri" participau, în felul lor, la justificarea ontologică a posibilităţii şi valorii *a.* Căci, revenind mereu la origini, în concept stoic, lumea urma să se întrupeze în aceleaşi forme şi să se desfăşoare în aceleaşi mişcări. Mai mult decât discutabile în sine, în consecinţe, acestea veneau să legitimeze, ca adevăr cunoştinţa şi ca libertate fiinţa noastră, în comportament practic (moral). *A.* deci, ca identificare a *universaliilor*, cât nu se va fi avut percepţia tuturor cazurilor, exemplarele care le poartă, în ordinea unei filosofii a omului, era totuna cu un mijloc al conştiinţei de a face din necesitatea în sine necesitatea pentru noi, necesitatea înţeleasă. În acelaşi timp, ceea ce stoicii înşişi numeau „natură a omului" câştigă în sens (vd. *om*). Dacă pentru Chrysippos binele suprem (*virtutea*) era acordul dintre viaţă şi (mai cu seamă) propria natură, şi aceasta ar sta, indeterminat, în „dreapta raţiune", cu *Epictet* se înregistrează o aplicare a „prenoţiunilor" la viaţa morală (cf. Moreau, 1964, p. 47; Cizek, 1977, pp. X-XI). Neîndoielnic, în sugestie chrysippiană, „natura omului" este determinată de Ep. ca „univers" al „prenoţiunilor"(*anticipaţiilor*): „comune tuturor..., ele nu se contrazic una pe alta. Cine dintre noi nu va admite că binele, folositor şi dezirabil, trebuie, în consecinţă, cercetat şi urmat? Cine, apoi, va nega că dreptul este frumos şi convenabil?" (*id. Diatribe*, I, 22). Universale şi convertibile, ele ar forma, dacă se poate spune astfel, chiar sistemul naturii noastre. Comune, dar nu înnăscute (ele apărând „printr-o inducţie spontană cu primele experienţe ale individului, după stoici până pe la şapte ani"; Aubenque, 1989, p. 1342), ele ar fi ca nişte structuri care garantează logicitatea comportamentului nostru şi experienţa unor criterii ferme. Căci, extrem de diferiţi, oamenii pot să interpreteze adesea contradictoriu aceeaşi paradigmă şi chiar o fac. Neînţelegerile, de altfel, vin din aplicarea „prenoţiunilor" la cazuri particulare, operaţiune care ia varii forme, în funcţie de varii factori. Evreii, sirienii, egiptenii şi romanii erau de acord că sănătatea este un bun mai presus decât oricare altul, dar se contraziceau când unii în carnea de porc vedeau

o cauză de boală, în timp ce alţii dimpotrivă. Alcătuindu-ne şi prin aceasta stând ca paradigme de comportament „prenoţiunile" nu lasă loc alegerii în raport cu virtutea. De aceea, filosofia are un rost paideic: ea trebuie „să ne înveţe cum să aplicăm prenoţiunile naturale la cazurile particulare în conformitate cu natura însăşi" (Ep., *Diatribe*, I, 22). Reproşând stoicilor, în genere, de a fi gândit „împotriva noţiunilor comune, susţinând, pe de o parte, că natura este indiferentă şi pe de alta că binele suprem este conformitatea cu natura" (*De communibus notittis*, V), Plutarchos a exagerat un aparent (sau numai superficial) dualism, poate, cu adevărat, extinzând, „propriul dualism dogmatic" (Aubenque, 1963, p. 91). Căci între „indiferenţa naturii" şi „binele suprem ca acord al vieţii cu natura" nu este nici o contrazicere; „instrumentarea" de către Ep. a „prenoţiunilor" face dovada.

ANTILOGIE; Ἀντιλογία – replică, răspuns în contradictoriu. Instituită în medii sofiste ca metodă (poate în acest fel trebuie înţelese spusele lui Diog. Laert., IX, 51, cum că *Protagoras* „a fost cel dintâi care a susţinut că «privitor la fiecare lucru există două raţionamente, opuse unul altuia»"), *avant la lettre*, *a.* este uşor de identificat în diaporetica zenoniană, în heraclitism (cf. Untersteiner, 1961, I, pp. I, 1). Protag. i-ar fi consacrat o scriere specială: *Antilogiai* (*Argumente contrare*), iar cele două celebre fragmente – B_1 („omul ca măsură a existenţei celor ce există şi a non existenţei celor ce nu există") şi B_4 („despre zei nu ştiu nici că sunt, nici că nu sunt"...) – par să ilustreze caracterul metodologic al *a.*, căci fiecare era punctul de plecare al unei lucrări: primul al *Discursurilor distrugătoare*, al doilea al celei *Despre zei* (aceasta, poate, doar ca parte a *Argumentelor*. Recognoscibilă şi la *Gorgias*, a. ca metodă, apare în toată puritatea sa în *Dissoi logoi*. Autorul necunoscut, dar aproape sigur că sofist, declară a se ataşa filosofilor care „formulează argumente duble" şi, încă, numai în cele ce privesc omul. O excepţie pare totuşi a fi făcută când, în 6, 1-15, se discută *a.* fiinţă–nefiinţă. Însă şi de data aceasta, prin exemple, se dă dovada aceleiaşi circumscrieri. Aplicată perechilor recesive (şi complementare, în acelaşi timp): fiinţă–nefiinţă, adevăr–fals, bine–rău, drept–nedrept, frumos–urât, pricepere–nepricepere, înţelepciune şi virtute, care se pot învăţa şi nu se pot învăţa, *a.* se sprijină mereu pe o interpretare, teza fiind susţinută în maniera lui Gor., iar antiteza, întrucâtva ca replică, în aceea a lui *Hippias*, dacă nu, chiar în spiritul învăţăturii acestuia (cf. Dupréel, 1948, p. 41; Untersteiner, 1967, III, p. 148 şi urm.; Dumont, 1969, p. 232 şi urm.). Totuşi, fie şi uşor, textul sugerează o intenţie generalizatoare (conceptualizantă), sensurile istoric determinate părând mai degrabă ca puncte de plecare decât ca interpretări trecute în condiţie de termeni antinomici. Astfel, în „maniera" lui Gor., poate la o mai exactă evaluare, „teza" din *a.* fiinţă–nefiinţă presupune „antiteza" de respingere a relativismului. Este însă valabilă şi inversa: „antiteza" este „supravegheată" de „teză", pentru a nu sfârşi în dogmatism. „Nebunii şi înţelepţii, învăţaţii şi ignoranţii pun aceleaşi nume (pământ, om, cal, foc) şi săvârşesc aceleaşi acte (beau, mănâncă, stau, dorm)."

Lucrurile înseşi sunt, şi deci ne apar, simultan mai mari şi mai mici, mai uşoare şi mai grele („un talant este mai greu decât o mină, însă mai uşor decât doi talanţi"), „acelaşi om trăieşte şi nu trăieşte, aceleaşi fapte există şi nu există", ceea ce poate fi aflat „pe meleagurile noastre" nu este în Libia, iar ce există în Libia nu se găseşte în Cipru. „Prin urmare, lucrurile există şi nu există" („teza"). Dar cei care susţin toate acestea „nu au dreptate", căci dacă

nebunii sunt asemenea înţelepţilor şi înţelepţii ca nebunii, urmează că unii gândesc şi făptuiesc la fel ca ceilalţi. Aşa însă, „toată lumea va fi pe dos", nesocotindu-se şi deosebirile şi identitatea formelor de existenţă. Or, cu acelaşi cuvânt, schimbând doar accentul: Τλαύκος (zeul) şi γλαυκός (alb), ἄανθός (fluviul) şi ξάνθος (galben, blond); lungind sau scurtând o vocală: Τύρος(τυρ) şi τυρός (brânză), ἄκος (scurt) şi σακός (tare); mutând litere: κόρτος (forţă a corpului) şi κράτος (cap), ὄνος (măgar) şi νόος (spirit), se întâmplă să numim lucruri distincte. „Din moment ce fără să iei nimic se întâmplă o asemenea deosebire, ce-ar mai fi dacă cineva ar adăuga sau ar lua ceva?" Din zece luându-se unu sau la zece adăugându-se unul, de pildă, „n-ar mai rămâne nici zece, nici unu". Cât priveşte faptul că acelaşi om (şi, prin extindere, acelaşi individual) există şi nu există, lucrurile se complică şi mai mult întrebând: „există particular sau universal?" Cine ar răspunde că nu există „ar viza doar sensul universal", ceea ce ar fi totuna cu „a rosti un neadevăr", întrucât tot ceea ce este este „în mod determinant" (5, 1-15). Aceasta este „antiteza". Procedeul este asemenea şi în cazul celorlalte *a.*: cea a *adevărului* şi falsului („unii pretind că un discurs este adevărat, alţii, că este fals"; 1); cea a *binelui* şi răului („unii afirmă că binele este un lucru şi răul altul; alţii, dimpotrivă, că acelaşi lucru este bun pentru unii şi rău pentru alţii relativ la acelaşi om"; 1, 1), dreptului şi nedreptului („unii zic că dreptul este ceva şi nedreptul altceva, alţii socotesc că sunt în identitate"; 3, 1; vd. *dreptate*); frumosului şi urâtului: „unii spun că frumosul e una şi urâtul e alta şi că diferenţa la nivelul limbajului este aceeaşi ca la nivelul numerelor; alţii, că *frumosul* şi urâtul sunt identice"; 2, 1), priceperii (competenţei) şi nepriceperii (incompetenţei): unii oratori „de succes" consideră „întru totul democratic" ca „magistraturile să fie obţinute prin tragere la sorţi", alţii, prin alegere (aici opţiunea sofistului necunoscut se îndreaptă către „antiteză", „teza" fiind respinsă: n-ar fi acelaşi lucru cu punerea meseriaşilor să tragă la sorţi, nimerindu-se astfel ca zidarul să trebuiască să forjeze, iar fierarul să zidească?; 7, 1), a înţelepciunii şi virtuţii care nu se pot învăţa şi care se pot învăţa şi preda. Susţinătorii „tezei" aduceau în sprijin cinci argumente: n-ar fi posibil „ca dându-i ceva altuia, să ai în continuare acelaşi lucru"; dacă înţelepciunea şi virtutea s-ar învăţa, învăţătorii în materie şi-ar avea „existenţa dovedită", asemenea celor de muzică, de pildă; înţelepţii (σοφοὶ), în Grecia cel puţin, au iniţiat în arta şi priceperea lor, compatrioţi şi prieteni; cei ce au urmat şcoala sofiştilor n-au dobândit nimic; în fine, din contră, mulţi dintre cei care n-au stat în preajma sofiştilor s-au arătat ca oameni de valoare. În „antiteză", în replică la cele cinci argumente: dascălii îşi transmit ştiinţa lor, dar cei de gramatică, ştiinţa lor despre litere, tot aşa cum citharistii îi învaţă să cânte la cithară; că învăţătorii nu şi-au dovedit existenţa, dar ce au arătat sofiştii, decât că sunt ce sunt, predând „înţelepciunea şi virtutea", ca şi anaxagorienii ori pythagoreii? Polycleitos însă şi-a învăţat fiul să facă statui; în sfârşit, dacă nu toţi cei care i-au frecventat pe sofişti n-au devenit învăţaţi, nu este un argument, pentru că nu toţi cei ce urmează un învăţământ cunosc literele. Prin toate acestea, previne sofistul, nu se afirmă neapărat că înţelepciunea şi virtutea se pot învăţa, ci doar că argumentele susţinătorilor „tezei" nu-i par „suficiente" (6, 1-13). Simple exerciţii verbale şi de logică, eventual „sofiste", s-ar părea. Dar, de fapt, ca antinomiile kantiene de mai târziu, în gândirea modernă, deşi imperfecte în comparaţie cu acestea, neavând aceeaşi universalitate (unele se aplică

fiinţei şi nefiinţei, adevărului şi falsului, însă altele competenţei şi incompetenţei, putinţei de a fi învăţată înţelepciunea şi virtutea sau neputinţei) şi, în plus, nu întotdeauna cu „teza" şi „antiteza" la fel de tari, aceste *a.* au o incontestabilă tensiune lăuntrică; jocuri verbale şi de logică la prima vedere, în realitate de dezvăluire, zicând ca Im. Kant, „un nou fenomen al raţiunii omeneşti, anume: o antitetică foarte naturală, pe care nu e nevoie să o născocească cineva şi să întindă curse spre ea, ci în care raţiunea cade de la sine şi inevitabil: prin aceasta e ferită, desigur, de adormirea într-o convingere imaginară, pe care o produce o aparenţă numai unilaterală, dar totodată este ispitită fie să se lase pradă unei disperări sceptice, fie să ia o atitudine de suficienţă dogmatică şi să stăruie cu încăpăţânare în anumite afirmaţii, fără a acorda ascultare şi a da dreptate argumentelor contrare" (p. 364). La vremea lui, Hegel avea să releve atât valoarea, „necesitatea acestor contradicţii", cât şi limitele antinomicii kantiene: „Kant arată patru contradicţii; ceea ce e puţin, pretutindeni sunt antinomii"; „contradicţia nu e rezolvată; ea continuă să subziste ca mai înainte" (1964, II, pp. 608; 606, 609), ceea ce, fireşte că nu mimetic, ci fenomenologic, în ordinea adică a fenomenologiei conştiinţei filosofice, repeta (relua) gestul platonic. Potrivnic, ideologic, sofistic, *Platon* suspectează însă *a.* ca procedeu logic şi pe antilogişti (ἀντιλογικοί) de relativism şi, în cele din urmă, de misologie. O anume „contaminare" a criticii de adversitate nu se poate contesta, dar în acelaşi timp nici adevărul ei. Exercitându-se „îndelung în a raţiona pentru şi contra" aceleiaşi teze, antilogiştii „ajung până la urmă să-şi închipuie că au dobândit înţelepciunea supremă", presupunând „că nici între realităţi nu se află urmă de lucru necorupt şi ferm, ci dimpotrivă, întreaga realitate nu face decât să fluctueze... şi nimic nu are nici durată, nici statornicie" (*Phd.*, 90 c-d). În urmare, un posibil scepticism cu imposibilitatea deliberării între ceea ce este şi ceea ce nu este, între adevăr şi eroare, dacă nu chiar nihilismul distrugător pentru orice angajament al minţii noastre. Construită antitetic, cu ambii termeni la fel de îndreptăţiţi şi pe fond relativist, *a.* putea să ducă, ceea ce s-a şi întâmplat adesea, în medii sofiste, la eristică şi *sofistică-sofisme.* Pl. în *Euthydemos* şi *Aristotel* în *Respingerile sofiste* au demonstrat-o şi probat-o îndeajuns.

ANTIOCHOS (Ἀντίοχος) **din Ascalon** (124-127?-69? ante) – elev al unui stoic, Mnesarchos, şi al lui *Philon din Larissa*, întemeietor al celei de a cincea *Academii* (Sext., *P.H.*, I, 220). Informaţia nu este însă prea sigură, Sext. Empir. însuşi formulând-o evaziv. Prezumţia nu este fără de temei, datorită atitudinii critice a lui *An.* faţă de tradiţia neoacademică. Astfel că, deşi nu va fi „instituţionalizat" ruptura, totuşi se va fi separat de a patra Acad. şi de Phil. A călătorit mult; părăsind Atena se va fi îndreptat, poate, către Roma, în 87 sau 84 îl însoţeşte pe Lucullus la Alexandria şi mai târziu, spre 69, în Siria, fiind martor al izbânzii aceluia în bătălia de la Tigranocerta, asupra lui Tigranes, regele Armeniei. La puţină vreme şi moare, în Mesopotamia. Protejat de un ilustru comandant militar, cum a fost Luc., este admirat de Varro, de Cicero: „*An.*, discipolul lui Phil., trece printre cei mai de seamă filosofi prin geniul şi ştiinţa lui" (*Acad. pr.*, II, 4). Ar fi scris câteva lucrări (pierdute): *Sosus* (contra lui Phil.), o *Kanoniká* (deci scriere de logică), *Despre zei* („*An.* filosoful, în cartea sa *Despre zei*, amintind această luptă, de la Tigranocerta, spune că soarele n-a mai văzut ceva asemănător"; Plut., *Lucullus*, 28). Prestigios, ar fi avut mulţi discipoli numiţi chiar

antiochieni: *Antiochii vocarentur* (Cic., *Acad.*, XXII, 70). Despărţirea sa de neoacademici pare a fi fost determinată de o anume apropiere de *stoicism*. „*An.* a mutat Stoa în Academie", căutând să demonstreze „că dogmele stoicilor se găsesc la Platon" (Sext., *P.H.*, I, 235); *An.* vedea în „filosofia lui Zenon mai curând o anume reformă a vechii Academii, decât o doctrină nouă" (Cic., *Acad. post.* XII). În acord cu diviziunea tripartită a filosofiei, devenită aproape loc comun în epocă, trece în poziţie dominantă „cunoaşterea adevărului şi ideea supremului bine" (Cic., *Acad. pr.*, IX, 29), dar nu neglijează nici fizica. Totuşi, nimic original în aceasta. „În exclusivitate stoică" (Brochard, 1932, p. 219), ea lucrează cam cu aceleaşi date (un principiu activ şi altul pasiv, universul ca ordine a lucrurilor şi guvernat de o providenţă imanentă), prinse cam în acelaşi scenariu. Original nu este nici în teoria cunoştinţei. Găsind a nu fi făcut „nici un pas fără Chrysippos" şi îndoindu-se de existenţa unor elemente platonice sau aristotelice (Cic. *Acad. pr.*, XLVI, 143), sugera însă interpretări moderne tocmai în acest sens. Brochard (1932, p. 219) avea să încline către o influenţă platonică, în timp ce Zeller către sugestia aristotelică şi stoică totodată. Dar nu cumva *An.* construia o schemă premeditat tradiţionalistă şi simplă, chiar simplificatoare (simţurile procură o cunoaştere slabă; adevărul este raţional) numai ipotetic? Sau, în alte cuvinte, nu s-ar fi situat pe poziţii „dogmatice" (aşa cum *platonismul*, *aristotelismul* şi stoicismul erau îndeobşte considerate în medii sceptice şi neoacademice) ca să se delimiteze? Poate că da, luând de acuma în seamă şi gestul celălalt, numai în aparenţă divergent, de refuz al doctrinei neoacademice. *An.* se ataşa la filosofii care nu-l confirmau, era totuşi academic şi o făcea cu previzibilă lipsă de originalitate (căci le simplifică, dacă nu le „alterează", chiar; Brochard, 1932, p. 220) şi se opunea neoacademismului ca, prin confruntare, să-l readucă pe acesta din urmă la conceptul său. Antidogmatic, opunându-se ca altă opţiune celorlalte filosofii, neoacademismul risca (riscase deja) să devină el însuşi *o altă* filosofie. Or, *An.* îl voia în continuare ca pe o critică sau ca pe o conştiinţă critică. De aici, poate, şi refuzul său de a fi un probabilist în opoziţie doctrinară. Idealul său era un probabilism propedeutic. Obiecţia sa majoră: *Carneades* şi urmaşii săi admiteau că reprezentările adevărate şi cele false nu se disting esenţial. Numai că, prin însuşi faptul distincţiei, *adevărul* şi falsul sunt, ca valori, riguros separate. În acest caz, alegerea se impune ca de la sine (Brochard, 1932, p. 197); nu era îndreptată deci împotriva neoacademismului ca metodă, ci a lui, ca filosofie. Prin program, critic, probabilismul, aşadar, trebuia să revină la ceea ce a vrut să fie şi la ceea ce putea să fie. Dar trecând de la probabilitate, în funcţia sa metodică, la probabilism ca interpretare, neoacademismul îşi va fi pierdut mesajul. Se va fi încurcat în contradicţii irezolvabile şi va fi eşuat în relativism. Asupra acestora prevenea *An.*

ANTIPATROS (Ἀντίπατρος) **din Tars**, în Cilicia – elev al lui *Diogenes din Seleucia*, scolarh, în imediată succesiune, al *stoicismului* (sec. II ante). *Homo acutissimus* – om foarte ager la minte (Cic., *De off.*, III, 12, 51), *A.* admite în reprezentarea comprehensivă criteriul adevărului; în cartea sa *Despre definiţii* (pierdută), spunea că „definiţia este o propoziţie care indică obiectul ei în mod analitic şi complet"; ca toţi „chrysippienii" diviza „propoziţiile" în „simple" (ἀξιώμαία χαπλά) şi complexe sau nesimple (ἀξιώματα ο,υκ χαπλά), primele constituite „dintr-o propoziţie (sau mai multe) care nu e ambiguă" (nu sunt ambigue), ca „este ziuă", iar celelalte, „dintr-o propoziţie (sau mai multe)" ambiguă (ambigue): „dacă-i ziuă, e ziuă" („dacă-i zi, e lumină"), împărţea, ca *Chrysippos*, *etica* în nouă diviziuni; respinge pe academicieni, justificând putinţa alegerii (Diog. Laert., VII, 54, 60, 68, 84). Are ca elev pe *Heracleides din Tars*; îi succedă *Panaitios din Rhodos*.

ANTIPATROS din Tyr – stoic, după câte se pare minor. Dascăl al lui M. Porcius Cato (Uticensis), va fi trăit deci în sec. I ante. De altfel şi Cic. (*De off.*, II, 24, 86), spune: „stoicul *A.* (Antipater Tyrius stoicus), care a murit de curând la Atena". Ar fi adus o completare lui Panaitios: „printre preceptele de utilitate, stoicul *A.*... socoteşte că două au fost trecute cu vederea de către P.: păstrarea sănătăţii şi a banilor". Pe acestea însă, comentează Cic. (*loc. cit.*), „marele filosof" le va fi lăsat deoparte, datorită evidenţei lor. Admite, totuşi necesitatea cunoaşterii lor, pentru că, orice s-ar zice, „sunt de domeniul utilului".

ANTIPHON (Ἀντιφῶν) **din Atena** (sec. V ante) – numit convenţional în critica modernă Sofistul, pentru a-l distinge de alt Antiphon, Retorul, din Rhamnus (?480–?410). Asupra identităţii lor au existat îndoieli (confuzii) încă din antichitate. „Când se vorbeşte de *An.*, avea să prevină Hermogenes din Tars (sec. II-III), este necesar să menţionăm în prealabil că... au existat mai mulţi Antiphon, dar numai doi au fost sofişti..." Dintre aceştia din urmă, „unul este oratorul (ἡ ῥήτωρ), celălalt este cel despre care se spune că a fost şi cititor în semne şi tălmăcitor de vise şi căruia i se atribuie paternitatea discursurilor *Despre adevăr* (Περὶ τῆς Ἀλήθειας), *Despre concordie* (περὶ ὁμόνοιας), *Discursurile politice şi Politicul* (ὁ Πολιτικός)". Datorită „diferenţei de stil", reconfirmată în vremea noastră (Bignone, Luria), Herm. înclina să creadă că „purtătorii numelui de *An.* au fost doi". Dar, pe de altă parte, se şi îndoia, ţinând seama de „ceea ce se relatează de către *Platon*" în *Menexenos*, 236 A (prea puţin concludent însă; Socr.: „oricare, chiar mai neinstruit decât mine, format... la retorica lui *An.* din Rhamnus") şi mai ales de faptul că Thucydides deşi trecea de elev al retorului, ca stil, s-ar fi înrudit cu sofistul. Între o ipoteză şi alta, Herm., se abţine să tranşeze, recurgând la o formulă prudentă şi, de ce nu, înţeleaptă: „fie că a existat un singur *An.* care a practicat două modalităţi stilistice..., fie că au existat doi... este necesar să cumpănim separat despre fiecare în parte; căci... distanţa între ei este foarte mare" (*Despre idei sau forme oratorice*, II, 399, 18 ed. Rabe; A2 Diels). Dacă vor fi fost distincţi, cum chiar pare că au fost, atunci, unul, cel din Rhamnus, aristofil activ (a participat la guvernarea oligarhică a celor patru sute, care doar pentru câteva luni ale anului 411 a suspendat democraţia ateniană şi este condamnat la moarte, probabil în 410, de un tribunal al demos-ului revenit la putere), a compus, în genul oratoric, exordii, peroraţii, tetralogii, discursuri propriu-zise în procese de omor, în mare parte pierdute, chiar şi propria apărare, despre care Thucydides, într-un portret elogios (*Istoria*, VIII, 68), avea să spună că este „cea mai bună din câte au fost rostite vreodată". Acesta fiind omul, este mai probabil ca Pl., în *Menexenos*, să-l aibă pe el în vedere, şi nu pe celălalt, pe sofist, antiaristocratic şi încă, adversar al lui *Socrate*: „Cu acesta era în rivalitate... un oarecare Antiochos din Lemnos şi *An.*, cititorul în semne" (Diog. Laert., II, 46, după Arist., în *Poetica*, III, fr. 75, Rose). Sofistul, aşadar cu preocupări multiple: pentru filosofie, ca metafizică şi teorie a cunoştinţei, pentru filosofia politică, pentru psihologie, fizică, astronomie, matematică, biologie, pentru divinaţie, retorică şi poezie, va mai fi fost şi lider de opinie, cel puţin al demos-ului. Ar mai fi

scris pe lângă cele citate deja, *Despre interpretarea viselor, Despre oamenii cu merit deosebit*, poate şi *Despre poeţi, Despre agricultură, Arta de a deveni imun la suferinţe*, o tragedie, *Plexippos*, dacă nu, chiar mai multe. S-au păstrat însă puţine fragmente; mai numeroase şi, în limite strânse, mai compacte din *Despre adevăr* şi din *Despre concordie*. Ca mai toţi sofiştii (care şi cât) interesaţi de „Doctrina principiilor" (de metafizică), *An.* încearcă să justifice fiinţa prin situare în orizontul conştiinţei, mai exact, deşi poate să pară prea mult, întreprinde o critică a raţiunii ontologice. Aceasta din două motive: unul negativ, în replică, s-a spus, la „tendinţa parmenidiană", şi altul pozitiv, de construcţie. Cel dintâi are valabilitate în limitele fragmentului din *Despre adevăr* (B_1), transmis de Galenus (*De officina...* XVIII, B 656): „Dacă vei lua cunoştinţă de aceste lucruri, vei şti că, pentru el (pentru logos?) nu există nimic unic, nici printre cele ce se văd, «de vederea ce vede» foarte departe (în sens de exact, n.n.), nici printre cele ce gândirea cunoscătoare le cunoaşte foarte bine" şi în măsura în care fragmentul îi aparţine lui *An.* Căci, datorită unei anume apropieri de *Protagoras*, autenticitatea îi este contestată. Dar oricum, „textul nu pare a fi în contradicţie cu ceea ce urmează" (Dumont, 1969, p. 163). Pe de altă parte, există, tot în ceea ce urmează, o uşor perceptibilă influenţă protagoriană, pentru că, demonstraţia „pozitivă" ia întrucâtva forma antilogiei. În consecinţă, fragmentul însuşi poate să-i aparţină lui *An.* şi să fie de sugestie protagoriană, prin situare într-un orizont în care sunt recognoscibile tema omului-măsură şi o perspectivă uşor empiristă. Astfel, se poate trece la cel de al doilea motiv, în ordine pozitivă. Orice *artă* (τέχνη) şi, prin extindere, orice cunoştinţă capătă sens şi autenticitate numai întrucât dincolo de ele există ceva. Altminteri, ar trebui să „numească" ceea ce nu este, consecinţă absurdă, „fiindcă, din cele ce nu există, ce substanţă reală (*ousien*) ar putea contempla cineva ca să afirme că acele lucruri există" (B1, cf. Hippocrate, *De arte*, 2). În cazul în care şi cele ce nu sunt şi cele ce sunt ar fi în egală măsură perceptibile şi inteligibile, cum am mai distinge între unele şi altele? Or, pentru noi sunt numai cele ce „se văd" şi cele ce „se cunosc"; pentru noi, noi suntem „măsura" celor ce există şi a celor ce nu există, protagorian vorbind. Nu este vorba de un subiectivism *sui-generis* cum acesta nu se poate identifica nici la *Protagoras* (vd. *măsură*), ci doar de legitimare (necesară) a fiinţei *dinspre* subiect ca termen semnificant. Căci, ar fi spus *An.*, „în ceea ce mă priveşte, cred că artele şi-au luat chiar şi numele (τὰ ὀνόματα) de la formele (τὶ εἴδεια) lucrurilor; căci e absurd să consideri că însuşirile provin de la nume, care sunt «convenţii» (νομοθετήματα) în raport cu natura, în timp ce acelea sunt «zămisliri naturale»" (*ibid*). Două observaţii se impun: una la justificarea fiinţei, în replică la *Gorgias*, dar în maniera logică a acestuia, şi alta privitoare la raportul convenţie (lege)–natură. Astfel, în timp ce raţionamentul lui Gor. este „negativ" (nu există nimic; dacă ar exista ceva n-ar putea fi reprezentat; dacă, totuşi, ar putea fi reprezentat n-ar putea fi numit), cel al lui *An.* este „pozitiv" pentru că ceea ce nu este nu are cum să fie perceput, gândit şi numit, şi întrucât numai ceea ce este, este reprezentat, gândit şi numit, doar fiinţa este. O încheiere parmenidiană, care nu anulează însă valoarea replicii la unul eleatic. *An.* pare să fi înţeles şi admis că prima propoziţie este în construcţia ontologică aceea de formulare încă parmenidiană, dar totodată şi că unul (fiinţa) nu exclude multiplul, fiind în toate lucrurile, întrucât există. Diferite, dovadă

că pot fi văzute şi gândite (în cazul contrar, al unui absolut, ce am mai distinge când nu este nimic distinct?), ele sunt şi în unitate, prin faptul existenţei lor. Cea de a doua observaţie, la rândul ei, comportă o specificaţie privitoare la limbaj, şi alta la *nomos* ca *lege*. Cât priveşte limbajul (cuvântul), *An.* se situează între convenţionalism (admiţând convenţionalitatea) şi explicaţia prin imitaţie sau, cum se spune azi, „mimologică" (presupunând cogniţia), ceea ce nu este puţin lucru. La rândul lor, „prescripţiile legilor sunt convenite", spre deosebire de cele ale naturii, care, având naturalitate, au necesitatea impusă de aceasta. Normative, legile au şi ele necesitate, însă atâta cât le permite caracterul convenţional. Admise prin acordul (pactul, contractul) social, ele pot fi eludate individual fără consecinţe asupra celui ce o face, atunci când fapta nu este descoperită. În schimb, „cine violează, împotriva posibilului, ceva din legile crescute de la natură..., chiar dacă o face fără ştirea nimănui, răul nu este mai mic şi nici mai mare, chiar dacă toţi o ştim; căci e lezată nu opinia, ci adevărul însuşi". Distincte, cele două tipuri de „prescripţii"pot să se şi opună sau, oricum, nu se acordă cu necesitate. În mod natural, în limitele puterii lor, ochii văd tot ce le este în măsură să vadă, urechile să audă, limba să vorbească, mâinile să facă, picioarele să meargă. Socialmente însă s-au statornicit legi: „pentru ochi, ce trebuie ei să vadă şi ce nu, pentru urechi, ce trebuie să audă şi ce nu; şi pentru limbă ce trebuie să spună şi ce nu; şi pentru mâini ce trebuie să facă şi ce nu; şi pentru picioare, încotro să meargă şi încotro nu; şi pentru minte, ce trebuie să dorească şi ce nu". Dar dacă distincte când nu opuse, prescripţiile după lege le presupun totuşi pe cele după natură, fie şi în parte. Într-un fel, natura în sine este indiferentă în raport cu noi: „nu-i sunt mai dragi, nici mai familiare lucrurile de care legile îi îndepărtează pe oameni decât cele care îi îndeamnă. Însă prin legi oamenii au dobândit «avantaje» care pentru natură sunt «cătuşe»: avantajele... statornicite prin legi sunt cătuşe ale naturii." De aici, sau şi de aici, o anume opoziţie, un conflict chiar, între cele stabilite prin lege şi natură. Uneori din cauza naturii, alteori, poate în cele mai multe cazuri, datorită legilor. Astfel, legile stabilesc deosebiri ca de natură între cei născuţi din părinţi „de vază" şi cei care „nu-s de familie bună", între „greci" şi „barbari" şi, în aceste cazuri, impun atitudini sociale opuse: pe unii să-i respectăm şi să-i cinstim, pe alţii, nu. Or, după natură, toţi oamenii au posibilitatea de a-şi procura cele necesare „în acelaşi chip" şi toţi sunt la fel: respiră „aerul pe gură şi pe nări" sau folosesc asemenea mâinile. Egali după natură, nu întotdeauna şi nu toate legile o recunosc şi o consacră (B 44, fr. A şi B, *Papyrus Oxyhynchus*). Diferite în funcţie de opţiunile „autorilor lor", aceasta voind să spună, de greci în raport cu „barbarii", de cei născuţi din „părinţi de vază" faţă cu cei „ce nu-s de familie bună" (*ibid.*), legile pot, astfel, să fie prea avantajoase pentru unii, nedreptăţind pe alţii, ceea ce contravine rostului lor, adică asigurarea dreptăţii şi, mai departe, a „concordiei", fără de care „nici cetatea n-ar putea fi bine cârmuită, nici casa frumos gospodărită". Căci ea presupune comuniunea (συναγωγή), comunitatea (κοινωνία), unirea (ἕνοσις) în acelaşi spirit (νόος) şi „identitatea de opinii (ομογνόμοσύνεν) a fiecărui ins cu sine". Determinaţia din urmă ar fi de tot necesară, ca o garanţie şi o condiţie pentru „concordia" generală; „unul rămânând mereu la aceeaşi părere este plin de concordie", pe când cel instabil „cugetă lucruri diametral opuse" şi „trăieşte în conflict cu sine". Altfel spus, identitatea de opinii

asigură consecvenţa şi coerenţa atât în ordinea convingerilor, cât şi în aceea a potrivirii acestora cu faptele (*Despre concordie*, fr. B 44a). Utopismul este evident, *An.* crezând că identitatea de opinii a fiecăruia este suficientă pentru prevenirea oricărui conflict în câmp individual şi, prin extindere, şi în cel social, şi pentru statornicirea concordiei prin ştergerea asperităţilor interpersonale şi intergrupale. Dar sub utopism, este uşor de recunoscut ideea sofistă a rolului hotărâtor al educaţiei civice şi morale în bună convieţuire. Demofil, gândind la emanciparea politică a „poporului", nu este însă, propriu-zis, şi pentru o democraţie, şi aceasta, nu pentru a fi, dimpotrivă, pentru aristocraţie ci întrucât, visând la cetate, în perfectă „concordie" a tuturor membrilor ei, pe deplin convinşi de necesitatea respectării legilor, *An.* are în vedere o nomocraţie. Aceasta, evident, prin mijlocirea unor cetăţeni egali în faţa legii şi în condiţiile acelei totuşi abstracte identităţi de opinie a fiecăruia cu sine. Chiar dacă „ne apare ca... un sofist de rangul doi", în umbra celor de primă mărime, a lui Protag. şi Gor., *An.* este însă printre aceia „cel dintâi" (Georgescu, p. 404). Aceasta atât prin ceea ce ţine de ontologie şi de filosofia politică, a omului în genere, cât şi prin multitudinea preocupărilor, a ştiinţei sale aproape totale. Matematician, se aplică problemei cvadraturii cercului, interesat de astronomie, în genere de ştiinţele naturii, cu ipoteze cel mai adesea neconfirmate, însă, „spune că (soarele) e un foc care consumă aerul umed din jurul Pământului şi produce răsărituri şi apusuri prin abandonarea... aerului ars şi ataşarea din nou de aerul umezit", că Luna are lumină proprie, „explică (eclipsa de lună) prin răsturnarea şi înclinaţiile cavităţii lunare" (B 26, 28, 27). Când pământul se cutremură, poate să se „zbârcească" (B 31), „ori de câte ori... iau naştere în văzduh ploi şi vânturi opuse..., atunci apa în bună parte se condensează şi se solidifică", producându-se grindina (B 29). În biologie, cu deschidere către o filosofie a naturii, distinge natura, esenţa „lucrurilor naturale" ca „principiu imanent", „inform în sine" ca, „de exemplu, natura patului e lemnul, iar a statuii, bronzul", şi „care dăinuie încontinuu". În deosebire de natura imanentă şi permanentă, forma dobândită prin „arte" deşi capătă inerenţă este „accidentală". Astfel încât „dacă cineva ar îngropa un pat şi putrezirea lemnului ar prinde viaţă, nu s-ar naşte un pat, ci tot lemn" (B 15). Ideea este reluată de *Aristotel* (vd. *arta*). S-a mai interesat şi de medicină şi de psihologie, de aceasta cu ceva mai multă originalitate, iar dacă informaţia din Ps. Plutarh, *Viaţa celor zece oratori*, I, 833, îl priveşte pe el, şi nu pe omonimul din Rhamnus, şi de psihopatologie. Ca într-o „psihologie fiziologică" (Dumont, 1969, p. 164), *An.* socoteşte „mintea", călăuză a trupului „şi spre sănătate şi spre boală" şi distinge între „organul văzului" (τὸ ὄψομαινον) şi „prin văz" (ταῖ ὄψαι) sau „cu ochii" (B 27). În sfârşit, după Ps. Plut., *An.* din Rhamnus (dar nu e sigur, dacă el; oricum, informaţia este, dacă se poate spune aşa, senzaţională), ar fi scris o *Artă a nesuferinţei* (sau a *consolării*), cum traduce Georgescu (1984, p. 409), artă a combaterii neurastemeiei (după Dumont, 1969, p. 161) şi ar fi deschis în Corint „o casă de sănătate", făcând să circule un fel de prospecte prin care aducea „la cunoştinţa tuturor că era în posesia unor mijloace în stare să vindece oamenii de durere recurgând la limbaj, fiind de-ajuns ca pacienţii să-i spună de unde le vine răul ca el să li-l ia". Psihanaliză? (Dumont, *ibid.*, glosează: „inventator al psihanalizei"). De ce nu? Dar, fireşte, ţinând seama de faptul că ne aflăm în sec. V ante.

ANTISTHENES (Ἀντισθένης) **din Atena** (444?–365? ante) – întemeietorul *şcolii cinice*. Elev al lui *Gorgias*, mai întâi, în care timp ascultă şi pe *Prodicos*, pe *Hippias*, trece apoi la *Socrate*. „A tras aşa de mult folos din învăţătura acestuia, încât sfătuia chiar pe propriii discipoli ca, împreună cu el, să devină elevii lui Socrate". (Diog. Laert., V, 2). Aceasta înseamnă că şcoala sa, numită cinică, fusese deschisă pe când Socr. încă trăia. Ataşat de acesta, este printre cei care îl asistă în ultimele sale clipe (Pl., *Phd.*, 59b). Ar fi scris multe lucrări, alcătuind „zece tomuri", după Diog. Laert., VI, 15-19 (τόμοι apare doar aici; Frenkian, 1963, p. 637). Selectiv, I. *Despre stil, Contra discursului „Fără martori" de Isocrates*; II. *Despre natura animalelor, Despre sofişti*; III. *Despre bine, Despre curaj, Despre lege sau forma de guvernământ, Despre lege sau despre bunătate şi dreptate, Despre libertate şi sclavie*; IV. *Heracles cel mare sau despre forţă*; V. *Cyrus sau Despre regalitate; VI. Adevărul*; VII. *Despre educaţie, Despre părere şi despre ştiinţă, Despre moarte, Despre natură*; VIII. *Despre plăcere*; IX. *Despre Odiseea*; X. *Heracles sau Midas*. Nu s-au păstrat decât puţine fragmente (J. Humblé, *Antisthenis fragmenta*, Gand, 1931-32; F. Decleva-Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano, 1965). De la Socr., *An.* a învăţat „perseverenţa" şi „însuşindu-şi lipsa de patimi a acestuia" (vd. *apatie*) ar fi fixat „felul de comportare a filosofilor cinici în viaţă". Tot socratice (dar şi sofiste) mai pot trece interesul pentru controversă ca metodă (ar fi scris câteva cărţi pe această temă: *Despre discuţie, Despre întrebare şi răspuns, Păreri sau contrazicătorul, Despre contrazicere*), concentrarea „asupra eticii" şi eliminarea „studiului fizicii" din filosofie (Diog. Laert., VI, 2, 103), chiar şi a logicii, spune acelaşi, adevărat că nu despre *An.* în special, ci despre şcoală în genere. Cât îl priveşte, *An.* se va fi aplicat logicii judecăţii, şi în acest context, adevărului, iar dacă una dintre cele trei definiţii ale ştiinţei (probabil cea de a treia) pe care le respinge Pl. în *Theait.*, îi aparţine, atunci, fie şi aproximativ, şi teoriei (definirii justificării) ştiinţei. Înţelegând judecata ca aceea „ce arată ce este sau ce a fost un lucru" – λόγος ἐστίν ὁ τὸ τί ἐν ἢ ἐστίν δῆλον (în Diog. Laert., VI, 3), *An.* îi anula de fapt condiţia, ajungând în cele din urmă s-o explice „simplist": „nimic altceva nu poate fi atribuit unui lucru decât noţiunea proprie; deci unui subiect numai un predicat". În consecinţă, cum nici o contradicţie nu se mai putea menţine, falsul „aproape că îşi pierdea sensul" (Arist., *Metaph.*, Δ, 29, 1024 b 30-35). Şi nu doar el, ci şi adevărul, paradoxal, pentru că toate judecăţile aveau a fi adevărate. Căci, explicitând, tautologic („Socrate este Socrate", „omul este om"), judecata, orice judecată, urma să fie evidentă prin sine, însă nici adevărată, nici falsă. Or, la fiecare lucru ne raportăm contradictoriu, de unde şi posibilitatea adevărului şi falsului. O proiecţie „nominalistă" îl împiedica pe *An.*, la limită, să admită însăşi posibilitatea judecăţii. Când vorbim despre un om, de pildă, „îi dăm o sumedenie de determinaţii: îi atribuim culoare, formă, măsură, vicii şi virtuţi şi, în toate aceste atribuiri şi încă în altele o mie, noi zicem despre el nu numai că este om, dar şi că este bun şi că are calităţi fără de număr. Ceea ce este valabil pentru orice lucru: noi ne raportăm la fiecare ca la unu, dar în acelaşi timp şi ca la un multiplu, desemnându-l printr-o sumedenie de nume" (Pl., *Spho.*, 251 b). Lucrul deci nu este numai el însuşi, ci şi altceva, ca specie, gen, clasă. Tot ce se poate ca „nominalismul" lui *An.* să vină din reacţia sa la *platonism* sau invers, dar, oricum, rezultatul este acelaşi. Cât va fi vizat separaţia platonică

a individualului şi universaliilor, *An.* ar fi fost perfect îndreptăţit. Dar de aici la contestarea *universaliilor* („Eu văd calul, nu cabalitatea", ar fi zis el) este ca distanţa dintre critica unei ontologii (a unei interpretări) şi ontologia în condiţia ei formală. Pentru a fi fost separate de Pl., nu rezultă că neexistând în acest regim, nu sunt în absolut. Reducând judecata de predicaţie la tautologie şi negând universaliile, tot ce se poate ca ultima respingere platonică din *Tht.* să-l aibă în vedere pe *An.* (cel puţin aceasta este opinia lui Diels, în deosebire de cea a lui Natorp, care se îndreaptă către cea de a doua definiţie). Dacă ar fi să admitem că ştiinţa (ἐπωτήμη) este opinie adevărată însoţită de raţiune (ἀληθὴς δόξα μεταλόγον), în acest caz, obiecta Pl. (*Tht.*, 201, 38), ar urma că orice cunoştinţă „care nu e însoţită de raţiune să stea în afară de orice cunoaştere şi că lucrurile la a căror desluşire nu participă raţiunea să fie incognoscibile". Aceasta pe de o parte; pe de alta, adăugirea este de prisos, pentru că este de la sine înţeles că „fără ajutorul raţiunii" cunoaşterea nu e posibilă, ea fiind a *esenţelor* („Nimic nu se poate exprima ştiinţific fără să se ajungă mai înainte la esenţa fiecărui lucru"; *ibid.*, 202, 39; 207, 42), adică tocmai a ceea ce *An.* nega. În fine, pentru că este a esenţelor, cunoaşterea presupune o „ştiinţă a diferenţelor". Or, *An.* întrucât reducea judecata la tautologie, nesocotea diferenţele în ordine esenţială şi, mai departe, adevărul şi falsul. Ceea ce însă îl individualizează pe *An.* este morala atât în sens restrâns, propriu, cât şi în altul, ca antropologie. Virtutea, spunea el, este şi înnăscută (probabil ca disponibilitate), dar şi învăţată, doar să perseverezi. Obişnuia să identifice „cazna", truda îndelungată (πόνος) cu finalitate în învăţarea şi deprinderea virtuţii cu Heracles şi Cyrus, „prezentând un model din lumea greacă şi altul din aceea a barbarilor" (Diog. Laert., VI, 2). Ar fi scris chiar un tratat *Heracles sau Despre înţelepciune şi forţă* şi altul *Cyrus sau Despre iubit.* Predilecţia pentru eroul mitic (*Prodicos* însuşi ar fi scris o lucrare cu acelaşi titlu), ca simbol al autoconstrucţiei prin încercări, la un moralist ca *An.*, era grăitoare prin ea însăşi. Ar fi avut, de altminteri ca Socr. şi ca sofiştii pe care i-a cunoscut, sentimentul că rostul filosofiei era prin excelenţă paideic. „Întrebat ce folos a avut el din filosofie, dădu următorul răspuns: «Putinţa de a mă frecventa pe mine însumi»" (Diog. Laert., VI, 6). Îndemnul la apatie, refuzul hedonismului elementar (ceea ce îl şi făcea să idilizeze starea naturală opunând-o, ca moralitate, celei de „civilizaţie"), elogul virtuţii făptuitoare şi stând în fapte, toate acestea, fie şi în măsuri diferite, erau convergente în aceeaşi idee a filosofiei ca *paideia.*

ANTISTHENES – „adept al lui Heraclit" (Diog. Laert., VI, 19), necunoscut din altă parte, ca şi omonimul său „din Efes", amintit în acelaşi loc, în continuare. S-ar putea să fie „unul şi acelaşi personaj" (Frenkian, 1963, p. 638). Heraclitian, după singura informaţie, cea a lui Diog. Laert., nu se ştie în ce măsură îşi va fi asimilat învăţătura dascălului şi întrucât va fi fost discipol ortodox. Direct, cazul lui *Cratylos* nu probează nimic. Dar, heterodox acesta, tot asemenea putea fi şi *An.* Puţinele referiri antice la „heraclitieni" vin întrucâtva în sprijinul prezumţiei. Dacă „unii dintre adepţii lui Heraclit susţin că din apa potabilă care s-a uscat şi s-a întărit au apărut pietrele şi pământul, din apa mării s-a înălţat sub formă de exhalaţii (Ps. Arist., *Problem.*, 23, 30, 394b32) şi dacă „susţinătorii doctrinei lui *Heraclit* proclamă... cu deosebită insistenţă această doctrină", a ştiinţei ca senzaţie (Pl., *Tht.*, 179 d), printre ei să fi fost şi *An.*? Greu de ştiut cu exactitate. Oricum, presupunând a fi vorba şi despre

el, depărtarea de Heraclit aduce cu o cădere valorică.

ANTROPOLOGIE – ca denumire pentru o reconstrucţie a omului, care, formal, îşi începe istoria cu 1501, anul apariţiei cărţii lui Magnus Hundt, *Antropologia, de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, nu este, ca atare, de invenţie greacă, deşi despre om (ἄνθρωπος) şi natura umană (Zenon stoicul scria chiar o lucrare *Despre natura omului* (περὶ φύσεως ἀνθρώπου) s-a vorbit frecvent. Totuşi, termenul, adevărat că încă departe de semnificaţia sa modernă, este de sugestie antică. În *Eth. Nic.* IV, 4, 1125a 5, apare ἀνθρωπολόγος cel ce vorbeşte despre om / oameni (ἀνθρωπολογέω – a vorbi despre oameni): cel cu grandoare sufletească (nu) „obişnuieşte să vorbească despre oameni". Mai mult decât cuvântul, se identifică şi se formulează însă multe din problemele de bază ale *a.* în câteva dintre ramurile ei. Cu *Heraclit*, cu *Anaxagoras*, dar mai cu seamă la începuturile etapei clasice, cu *Protagoras*, cu *Socrate*, cu *Democrit*, apoi cu *Platon* şi *Aristotel*, cu stoicii, cu epicurienii, cu scepticii, după sec. IV ante se prefigurează *a.* filosofică („natura" umană, universalitate şi individualitate în ontologia umanului), cu hippocraticii, *a.* fizică, cu Herodot, *a.* socială / culturală sau, dacă pare prea mult, atunci numai etnografia („Herodot dedică o bună parte din istoriile lui la ceea ce am numi astăzi descrieri de cultură. El merge atât de departe încât precizează unele dintre diferenţele cele mai izbitoare dintre greci şi egipteni sub raportul obiceiurilor"; Herodot, „părintele istoriei" este în egală măsură şi părintele etnografiei. A doua carte din *Istorii*, pusă sub patronajul Euterpei, este consacrată Egiptului. Prima jumătate este opera unui etnograf care nu se mulţumeşte să descrie moravurile şi obiceiurile, ci subliniază şi împrumuturile făcute de greci de la egipteni, negând astfel că o prăpastie îi poate despărţi pe eleni de popoarele barbare; Linton, 1968, p. 68) cu Hes. (*Munci şi zile*), cu *Anonimul lui Iamblichos*, cu Critias, cu Aristotel, *a.* istorică (vd. *om*).

APATIE; ἀπάθεια – insensibilitate, impasibilitate (*non sentire = insensibilitas, impasibilitas*, lat.; *Pyrrhon autem, ea ne sentire quidem sapientem; quae ap. nominatur* – după Pyrrhon, înţeleptul nu este sensibil la lucruri; el numeşte această stare (Cic., *Acad. pr.*, 42) ἀπάθεια Aul. Gell., XIX, 12, 2, 10). ~ (1) După *Aristoxenos* (în *Despre viaţa pythagorică*, după Iambl., *V.P.* 233; fr. 7 Diels), stăpânirea de sine, impasibilitatea în comportamentul pythagoreilor. Restrictiv, termenul este raportat la Phintias şi *Damon*, despre care denigratorii de la curtea tiranului Dionysios al Siciliei spuneau că „vestita lor gravitate, statornicia lor..., stăpânirea de sine, impasibilă / impasibilitatea ἀπάθεια lor s-ar năruii... dacă cineva i-ar înspăimânta". La Democrit, în sensul de „inalterabil" ἀπαθῆ... διὰ στερρότητα – (atomii sunt) inalterabili din cauza soliditătii lor (Diog. Laert., IX, 44); Dem. spune că „există numeroase substanţe, ...indivizibile,... inalterabile" – *àpatheis* (Pl. *Adv. Colot.*, 8, p. 1110 F); „Leukippos şi Dem. socotesc drept cauză pentru indivizibilitatea corpurilor primordiale nu numai inalterabilitatea" – τὴν ἀπάθεας; „Epicur... a continuat să considere atomii ca elemente prime, inalterabile" –ἀπαθεῖς (Simpl., *Phys.* 925, 10; a. 13). ~ (2) „Iniţiatorul *ap.*, în concept moral, trece *Antisthenes*. Prezentă şi la stoici, de aici, sau mai cu seamă de aici, probabil, prezumţia că în „cea mai bărbătească parte" a sa şcoala stoiciană se trage de la întemeietorul filosofiei cinice (Diog. Laert., VI, 14, 15). „Lipsa de patimi" (τὸ ἀπαθής) este pusă încă de Ant. în legătură cu cazna – πόνος). „El caută să arate cazna ca un lucru bun", dând ca exemplu

pe Heracles şi pe Cyrus şi învăţând-o, în forma perseverenţei, de la *Socrate*: venind la Atena, de la Socr. „a învăţat perseverenţa şi, însuşindu-şi lipsa de patimi a acestuia, fondă felul de comportare al şcolii chimice în viaţă" (Diog. Laert., VI, 2). La *Diogenes* cinicul, însă πόνος ca „perseverenţă" trece uşor în ἄσκησις. Cu acelaşi sens de bază, *ask??esis*, începe să numească şi mai accentuat renunţarea, stând astfel pentru exerciţiul permanent în vederea reducerii la limită a trebuinţelor. „Oamenii ar trebui să aleagă exercitarea continuă asupră-le, aşa cum o indică natura, prin care ei pot fi feriţi" (Diog. Laert., VI, 71). Deocamdată, numai atât; abia mai târziu, la începuturile creştinismului, *ask.* (de unde, asceză, ascetism) avea să treacă în mijloc de înălţare mistică. (S-ar putea însă identifica o *ask.* precreştină în Grecia timpurie, „retragerea" şamanică presupunând „o exersare conştientă a puterilor psihice prin abstinenţă şi exerciţii spirituale", ca şi, ceva mai vag, în comportamentul orfico-pythagoric; în legătură cu motivul transmigraţiei sufletelor; Dodds, 983, pp. 176, 181). ~ (3) De la sensul, fie şi în mică măsură, negativ în şcoala cinică, *ap.* trece la altul pozitiv, în *stoicism*. Ca impasibilitate, prin eliminarea pasiunilor, în deosebire de netulburare (ἀταραχία), *ap.* semnifică starea dobândită. De aceea, poate, stoicii distingeau între *ap.* înţeleptului şi aceea „a omului rău". „După ei, înţeleptul e lipsit de pasiuni, din cauză că nu cade în asemenea slăbiciuni, dar adaugă că termenul de *ap.* e aplicat în alt sens omului rău şi înseamnă că acesta e aspru şi neînduplecat" (Diog. Laert., VII, 117). Dacă primul ajunge la *ap.* prin asumarea şi deci stăpânirea condiţiei sale, cel de al doilea, mai curând prin renunţare, ceea ce, la limită, este o altă formă de „sclavie". „Înţeleptul este liber", prin stăpânirea de sine (sau luare în stăpânire), pe când „oamenii răi sunt sclavi", neavând „puterea de a acţiona cum vor, adică libertatea (*ibid.*, VII, 121-122). Supunându-şi sufletul ca şi trupul exerciţiilor îndelungate, reprimând pasiunile tulburătoare, nu procedează abstract, nediferenţiat. Înţeleptul ştie că sunt „trei stări emoţionale bune: bucuria, prudenţa şi voinţa" şi refuză să trăiască în singurătate, „căci, în mod firesc, el e făcut pentru societate şi acţiune" (*ibid.*, VII, 116, 123). *Ap.* înţeleptului, ca stare de libertate, aşadar, este totuna cu realizarea de sine, pe când cealaltă, o cădere a omului din condiţie. Redusă la o permanentă şi continuă suprimare, ea sfârşeşte prin a trece în contrariul ei: din mijloc de eliberare şi eliberare, degenerând în mijloc de aservire şi într-o *sui-generis* sclavie. Nu este exclusă inculparea eticii cinice. ~ (4) O neaşteptată congruenţă, chiar dacă foarte relativă, aflăm însă în conceptul stoic al *ap.* şi în cel sceptic, în cazul în care admitem „după spusele unor autori" că „scopul propus de sceptici este insensibilitatea" sau şi aceasta, alături de netulburare. Condiţionând ἀταραχία şi *ap.* de „suspendarea judecăţii" scepticii procedau, se pare, diferenţiat: „în chestiunile care ne privesc pe noi vom alege pe unele şi le vom evita pe altele; iar lucrurile pe care nu le decidem noi, ci se întâmplă cu necesitate, cum e foamea, setea şi durerea, nu le putem înlătura, pentru că nu pot fi schimbate prin puterea raţiunii" (Diog. Laert., IX, 108). Abţinerea de la deliberare nu înseamnă şi suspendarea celor ce au legătură cu omul. „Nu considerăm pe sceptic cu totul nechinuit, susţinem că el este supus imperiului necesităţii. Ne învoim că tremură de frig sau suferă de sete", asemenea „oamenilor de rând". Dar în timp ce aceştia (în mare ca „oamenii răi" ai stoicilor) „sunt stăpâniţi de două nenorociri, şi anume de ceea ce pătimesc şi... de faptul că ei cred că aceste nenorociri

sunt rele prin natura lor", scepticul, prezervându-se să-şi formeze o opinie cum că „fiecare dintre aceste lucruri e un rău care vatămă natura, scapă de neplăceri cu mai multă cumpătare". În consecinţă, când e vorba de lucruri ca obiecte ale opiniei, scopul ar fi netulburarea şi „simţirea echilibrată" în cazul lucrurilor pe care nu avem cum să le suspendăm şi nici nu trebuie (Sext. Empir., *P.H.*, I, 29, 30). Aşa stând lucrurile, *ap.* ar semnifica numai în cea de a doua specificaţie, apropiindu-se întrucâtva, de *aponie* (ἀπονία) în accepţia din epocă, dar, firește, fără să fie în identitate.

APĂ; ὕδωρ – *apa* sărată, a mării (*Od.*, 9, 927, 3, 300), *apa* curgătoare a râurilor, a fluviilor (*Il.*, II, 825; VIII, 365), *apă* de izvor (*Il.*, XVI, 161; XXI, 312); *apă*-argint (mercur), la Pindar (*Olimpica I*, 1: τὸ ἄριστον μὲν ὕδωρ – cel mai bun/ preţios lucru/ este mercurul) – element cosmologic, alături de pământ, aer şi foc. Deşi Homer foloseşte cuvântul, acesta nu este prins ca atare în explicaţia etiologică a lumii, a unor zone ale ei. Cu acest rol este învestit Okeanos: „din el, de unde purced toate fluviile şi mările, izvoarele şi fântânile adânci" (*Il.* XIX, 244). Alături, stă şi la originea zeilor: Okeanos („fluviul Okeanos", „părintele zeilor şi maica Tethys" – θεῶν γένεσιν; *Il.*, XXI, 201). Ceva mai încolo (244 şi urm.), Hypnos, zeul somnului, este pus să rostească aceste cuvinte: „cu uşurinţă aş putea adormi pe oricare dintre zei (în afară de Zeus), chiar şi pe Okeanos din care cu toţii ne tragem" – „Ὠκεαροῦ ὅσ περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται... Ultimul vers, dacă ar fi tradus prin: „Okeanos, care este originea tuturor lucrurilor", ar fi „de o generalitate extraordinară, exprimând o sinteză grandioasă". Πάντεσσι însă trebuie raportat la zeii de care este vorba puţin mai înainte. Aşadar, trimiterea este la *toţi* zeii, şi nu la toate cele ce sunt (Frenkian, 1935, 24, p. 31). Hesiod însă nici măcar în această condiţie nu-l menţine: „din unirea cu Cerul (Geea-pământul) născu pe-nspumatul Okeanos" (*Thg.*, 133). În mod nemijlocit, *a.* este prinsă într-un scenariu cosmologic numai cu orficii (vd. *orfism*). Dacă informaţia aristotelică din *Metaph.*, A, 3, 983b27 („există unii care cred că cei foarte de demult... au considerat pe Okeanos şi Tethys părinţii originari şi *a.*, numită de poeţi Styx, obiectul jurământului zeilor, căci această *a.*, asemenea a ceea ce este mai vechi, este şi cea mai venerată") îi priveşte în exclusivitate nu este sigur. Nici cele transmise de Damascios (*De princ.*, 123 bis; A 13 Diels), prea târzii şi, de aceea, poate, cu multe elemente suprapuse. Dar fie şi vag, acestea („la început era *a.* şi materie – ὕδωρ... καὶ ὕλη – din care s-a închegat pământul, statornicindu-se astfel două principii, *a.* şi pământul"; „După el (Orfeu) *a.* era principiul tuturor lucrurilor, din *a.* s-a depus mâlul") şi cea aristotelică ne fac să presupunem existenţa unui scenariu cosmogonic prefilosofic, mai exact, pre- thalesian, cu *a.* ca termen central. Se pare că aceeaşi poziţie o ocupă şi în cosmogonia lui *Alkman*, numai că în aceasta are încă nume mitic (Tethys). Pentru principiu, în sens filosofic, ea începe să stea doar odată cu *Thales din Milet* şi continuă, într-o modalitate ambiguă şi puţin interesantă cu *Hippon*. Dintre toţi care s-au ocupat mai întâi de filosofie, cei mai mulţi au fost încredinţaţi că principiile tuturor lucrurilor se află în cauze de natura materiei. De unde există toate şi de unde provin mai întâi şi în ce sfârşit îşi găsesc pieirea, în vreme ce substanţa persistă în ciuda schimbărilor suferite, aceasta, spun ei, este elementul şi totodată principiul lucrurilor... Thales, întemeietorul acestui mod de a filosofa, susţine că „*a.* este (această substanţă din care se nasc celelalte), formulând această ipoteză în urma observaţiei că hrana

tuturor vieţuitoarelor este umedă şi că însăşi căldura se iveşte şi se menţine din *a.*, căci ceea ce le dă naştere, acela este principiul tuturor" (Arist., *Metaph.*, A, 3, 983 b6). Cât (şi când) este prinsă în reconstrucţia filosofică a lumii, în contra aparenţelor, ea doar stă pentru principiu, ca nume al acestuia, şi nu este principiu, ca în cosmogoniile mitice, începutul şi materia constitutivă. Altfel, filosofia ar fi intrat în istorie printr-o mare eroare, căci era (şi este) de tot evident că nu *a.* (nici celelalte elemente, la rândul lor) nu avea (nu aveau) cum să fie „principiul" însuşi. De altminteri, cel de al doilea filosof milesian, *Anaximandros*, schimbă numele fiinţei, optând pentru *apeiron*. Indeterminat, indeterminatul nefiind nici foc, nici aer, nici apă, nici pământ, el le presupune pe toate, este întregul lor şi altceva, el însuşi. Mai mult decât toate la un loc, el le presupune pe toate. Ca focul, *aerul* şi pământul, în conceptul anaximandrian, *a.* capătă alt rol, anume de mediator ontologic şi altă condiţie, pe aceea de *element*, cum avea să zică *Aristotel*. Acestea, rol şi condiţie, îi sunt menţinute în heraclitism, unde mijloceşte: în secvenţă scurtă, între *aer* şi pământ (*a.* este moartea aerului; pământul este moartea sa, în „drumul în jos", şi, invers, *a.* este moartea pământului, iar aerul este moartea sa, în „drumul în sus", iar alături de aer şi pământ, între foc şi lume (vd. *foc; Heraclit*). Poate că aceeaşi funcţionalitate i-o rezervă şi *Xenophanes*: „pământ şi *apă* sunt toate câte se nasc şi cresc"; „cu toţii ne-am născut din pământ şi *apă*" (fr. 29, 33), de îndată ce, în contra aparenţelor, mai presus stă Unul sau întregul. *Platon* însuşi, preia, în mare, descrierea tradiţională: „demiurgul a pus *apa* şi aerul între foc şi pământ" (*Tim.*, 31b-33a). În plus, în sugestie pythagorică (philolaică) o socoteşte alcătuită de icosaedru (corpul geometric sau solidul cu 20 de laturi) şi transformabilă urmând o proporţie bine determinată aritmetic. La rândul său, Arist., numai în parte ca Pl. identifică în *a.* un element constitutiv mediator. Distingând în foc şi pământ, extremele, între ele Stagiritul situa aerul şi *apa*; aceasta din urmă, mai grea în raport cu aerul şi mai uşoară faţă cu pământul (*De Caelo*, I, 3, 5). Totodată, ea mai este mijlocitoare şi datorită determinaţiilor sale calitative, contrarii: este umedă şi rece, în timp ce aerul este cald şi umed, iar pământul rece şi uscat. Prin urmare: umed (aerul) – umedă (*a.*), rece (*a.*) – rece (pământul). În această dispunere, mediind cu toate celelalte, *a.* coparticipă la continua mişcare de generare şi distrugere, deopotrivă. Între timp, *Empedokles* o mai identificase cu unul din cele patru principii („considera ca principii cele patru elemente"; Arist., *Metaph.*, A, 3, 984a8), zicându-i, aşa cum făcuse cu celelalte, Nestis (Divinitate siciliană). Procedeul pare să fi fost obişnuit în medii pythagorice şi, de aceea, sugerat, poate, de acestea. *Philolaos*, de pildă, numeşte *a.* Kronos, focul, Ares etc. Nici *a.*, nici celelalte nu au însă regimul *principiului*. În filosofia post-arist., stoicii aveau s-o apropie de condiţia principiului, dar numai atât. Doar unul dintre elemente, ea intra în alcătuirea principiului pasiv (materia): „cele patru elemente împreunate constituie substanţa necalificată" (Diog. Laert., VII, 137), fără a fi, nici singură, nici în serie, principiul însuşi.

APEIRON; ἄπειρον; lat. *infinitio* (Cic., *De Fin.*, I, 21) *infinitum spatium* – spaţiu nemărginit, *ex. infinito* – din eternitate ş.a. (Lucr., I, 1013; II, 255); rom.: fiinţa în sine „nemărginită"; „iară tot ce nu are hotară, aceia se zice îns (*ens*) nemărginit, nesfârşit" (Micu, *Inv. metaf.*, III, 28; XIII, 121). În greacă, termen compus din α privativ şi τὸ πέρας hotar, limită. Dar şi fără experienţă (ἄ – πειρασ, ἀ – πειρία).

La Hom.: Χελλέσποντος ἄπειρον – întinsul Hellespont (*Il.*, 29, 245), δῆμος ἄπειρον mulţimea fără număr – „răspunde mulţimea nesfârşită (nenumărată) jelindu-l pe Hector" (*ibid.*, 776), ὕπνον δὲ θεὸς κατάπειρονα χεῦεν – (şi un Zeu) „revarsă asupră-mi un *somn adânc*" (*Od.*, 7, 286). Ca lipsă-de-experienţă, exemplificator, un singur context din Herodot, II, 111: ἄλλων ἀνδρῶν ἐοῦσα ἄπειρος – „care nu cunoscuse alţi bărbaţi". Doar cu poziţie adjectivală, la Hom., la *Hesiod*, la Pindar, la Eschil, la Herodot etc., *ap.* numeşte o determinaţie a vreunui substantiv, el însuşi determinat. ~ (1) Cu resemnificarea ontologică, săvârşită de *Anaximandros*, *ap.* primeşte altă funcţie gramaticală, trecând în condiţie de subiect, menit ca ὑποκείμενον, adică să stea „sub" (ὑπὸ) ceva determinat, κεί μενον lucru aşezat, întins, în plan orizontal, ocupând un loc. În urmare, se distanţează ontologic de ceea ce susţine, adică îşi creează un spaţiu de inteligibilitate, distinct, metafizic. În acest sens, probabil An. va fi socotit că „nu... e cazul să pună drept substrat «vreunul din cele patru elemente sau pe toate la un loc», ci altceva, dincolo de ele" (Simpl., *Phys.*, 24, 13). Altfel decât în semnificaţie metafizică, *dincolo de* se pune în stare de excluziune cu ἄπειρον-ul, căci oricum, spaţial sau temporal, delimitat, acesta din urmă n-ar mai putea să fie nedeterminatul – nemărginitul. Prin simpla fiinţare a elementelor aflate „din-coace", el ar fi deopotrivă limitat şi determinat. Şi, în consecinţă, negat (ca principiu), căci, spinozist vorbind, orice determinaţie este o negaţie. Dar „toate sunt sau principii, sau izvorâte din el" (Arist., *Phys.*, III, 4, 2036). *Ap.* deci nu are a se afla *dincolo de* în sens fizic, faptul ţinând de numele şi de condiţia sa. Ce ar mai însemna un *apeiron dincolo de altceva*, decât *limitat de ceva*. Şi întrucât mai departe el ar mai putea să fie temeiul? Paradoxal, tocmai prin relativizare i s-ar lua capacitatea de a comunica şi, închis în sine, ar înceta să mai fie *principiul*, adică ceea ce constituie „primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naştere şi este cunoscut" (Arist., *Metaph.*, Δ 2, 1013 a). Principiul însă pentru a fi perfect inteligibil trebuie luat în condiţie absolută. Numai în acest fel rostul său, acela de a întemeia, deci de a face posibil relativul, poate fi legitimat şi invers, numai pus în termenul absolutului, lucrurile care se nasc şi pier sunt înţelese în acest regim al lor doar prin raportare la ceea ce nu se naşte şi nu piere. Ele apar şi dispar tocmai pentru că principiul nu are nici început, nici sfârşit. Altminteri, acest lucru, adică acest relativ, ne-ar trimite la altul, care, la rândul său, ne-ar împinge încă mai departe, şi aşa la nesfârşit, îndepărtând mereu, de fapt anulând şansa trecerii, pentru a zice ca Heraclit, de la „mulţimea cunoştinţelor" la „înţelepciune" care este *adevărul*, urmând „natura lucrurilor" (fr. 112, D.K.). Dar An., „luând în considerare prefacerea celor patru elemente unele în altele, nu a socotit că e cazul să pună drept substrat pe vreunul dintre ele" (Simpl., *Phys.*, 24, 13). În alte cuvinte, filosoful îşi va fi dat seama că principiul nu putea să fie o natură anume, determinată, căci transformându-se, limita şi se limita. An. aşadar, gândeşte parmenidian *avant la lettre*, având deplina conştiinţă a faptului că principiul ca principiu este intransformabil. Altminteri, aceasta nu numai că s-ar pune în contradicţie cu sine (ce ar însemna un principiu care se *trans*-formă?) dar, încă mai mult decât atât, n-ar mai putea explica lucrurile nici în relativitatea, dar nici în ceea ce au ele absolut. Un principiu determinat duce, în cele din urmă, la relativismul total, ceea ce avea să fie „experimentat", nu peste multă vreme, de spiritul grec prin Cratylos. In-determinarea şi ilimitarea

conexe până la a fi în identitate, sunt, de aceea, primele condiţii ale inteligibilităţii de tip metafizic. Aşa se şi explică de ce, în acest moment, ele pot să treacă din regim de atribute în regim de principiu. Căci pentru An. nu este valabilă propoziţia: *Principiul este indeterminat şi ilimitat*, ci *indeterminatul şi ilimitatul* (sau *indeterminatul-ilimitatul*) sunt principiul. De la Simplicius (*Phys.*, 24, 13) aflăm că urmaşul şi discipolul lui *Thales* „a fost primul care a folosit acest termen (*ap.*) pentru ἀρχή (ca principiu)". An., prin urmare, va fi admis *ap.* ca principiu, iar nu principiul ca ἄπειρον. Accentul cade pe *ap.*, iar nu pe ἀρχή, adică pe un atribut trecut în condiţie de principiu, şi nu pe principiu ca principiu. De aici şi forma negativă a numelui principiului anaximandrian: α (privativ) – πείρον de la πέρας, limită, extremitate, sfârşit) deci ne-limitatul, ne-sfârşitul, ne-determinatul. Aşa fiind, principiul anaximandrian nu aparţine pe deplin metafizicului. Privit din interiorul acestuia el încă mai este un determinat într-un fel ca *apa* lui *Thales*. Numai că în deosebire, este încă determinat *din perspectivă metafizică*, şi nu din cea *fizică*, proprie apei ca principiu. Dacă nu numeşte principiul ca principiu, *ap.* stă totuşi pentru un *atribut* al lui, ceea ce înseamnă o deschidere hotărâtă către descrierea (inteligibilitatea) de tip metafizic. Dar el este încă determinat (din punctul de vedere al metafizicii) pentru că identitatea şi-o ia de la determinaţie totuşi. Adevărat că una de tip metafizic şi deci esenţial distinctă de cea fizică, însă, oricum, o determinaţie. De aceea, nici nu putem spune că *principiul este in-determinatul*, ci *principiul este in-determinat*, in-determinaţia fiindu-i *un* atribut. Ea este *unică*, dar nu *unul*. Or, subiectul absolut, în ordine metafizică, poate fi doar *unul*. Unicitatea însă se atribuie. In-determinarea este *unică*, dar în felul său, în timp ce principiul ca principiu este *unul*, unul şi nimic mai mult. Cum este unică, are sens în orizont metafizic, dar întrucât nu este *Unul*, nu poate fi principiul. În orizontul acesta, unică, dar nu una, putând să fie o infinitate de atribute, pentru a zice ca Spinoza, ea este determinată. Din nou însă, o determinare *metafizică*, distinctă de cea de tip fizic, şi într-atâta încât din această perspectivă ea este totuna cu indeterminatul. Cu *ap.* anaximandrian deci se face trecerea în gândirea greacă, de la filosofia *fizică* la filosofia *metafizică*. Trecere care nu putea să se întâmple altfel. Adică nu direct de la *apă ca principiu* la principiul *ca principiu*, ci prin mijlocirea *ap.* ca principiu. Forma negativă a *ap.* îi dezvăluie tocmai funcţia mediatoare şi regimul său ambivalent. Căci el este negativ faţă cu *determinatul ca principiu*, propoziţie a limbajului fizicii, din poziţie metafizică. An. se situează în interiorul acesteia, dar el nu avea cum s-o delimiteze decât faţă cu cealaltă, fizică. Determinat aici, în aceasta din urmă, în cea metafizică, principiul trebuia să fie ne-determinat, deci contrariul. Numai astfel trecerea era posibilă: deci de la *determinatul ca principiu la principiu ca principiu* prin *nedeterminatul ca principiu*. Ne-numind principiul decât indirect şi în formă negativă, prin aceasta nu înseamnă că, mai înainte şi nemijlocit, apeiron-ul are o semnificaţie anume, fie în ordine spaţială, fie în cea temporală. *Aristotel* avea să identifice cinci temeiuri (din mai multe posibile, el spunând „mai ales cinci" în virtutea cărora „cercetătorii naturii" vor fi ajuns la încredinţarea că există ceva nemărginit: „temeiul timpului" (căci acesta e nemărginit), apoi pe cel al diviziunii în cazul mărimilor (căci matematicienii se folosesc de nemărginit), apoi prin faptul că numai astfel n-ar înceta naşterea şi pieirea, anume dacă admitem că este nemărginit cel din care se desprinde, cel

din care desprinde ceea ce se naşte, în plus, pe temeiul faptului că lucrul mărginit se mărgineşte întotdeauna faţă de ceva, încât e necesar să nu existe nici o margine de vreme ce neapărat un lucru se mărgineşte totdeauna cu altul. Dar cu deosebire este argumentul care pricinuieşte tuturor nedumerire: prin faptul că în gândire nu există curmare, numărul pare să fie nemărginit ca şi mărimile matematice sau ceea ce se află în afara cerului" (*Phys.*, III, 4, 203 b 6). Nu este deloc exclus ca An., în particular să fi ajuns la „încredinţarea că există ceva nemărginit" mai în toate, dacă nu chiar în toate aceste temeiuri. De bună seamă că el nu avea la îndemână conceptele corespunzătoare în ordine filosofică şi ştiinţifică nici pentru timp, nici pentru diviziune, nici pentru naştere şi pieire, nici pentru „antinomica" mărginirii şi nemărginirii (temeiurile patru şi cinci). Dar *absenţa formelor filosofice şi ştiinţifice* nu însemna şi lipsa absolută a reprezentării sau, mai degrabă, a reconstrucţiei timpului, diviziunii, naşterii-pieirii, mărginirii-nemărginirii. Admiţând în mit o povestire despre lume, se cuvine să identificăm în aceasta o logică anume şi încă un sistem de semnificaţii. Altminteri, deci asimilându-l unei „poveşti mincinoase" nu numai că i-am nesocoti puterea de adevăr şi adevărul, şi mai departe, am depărta din orizontul uman o parte a sa cu valoare ontologică, dar am lua din şansa explicaţiei şi înţelegerii fenomenologiei conştiinţei filosofice în acest extraordinar moment al săvârşirii „tăieturii" epistemologice. Urmările ar fi ruinătoare nu numai în raport cu mitul, dar şi cu filosofia. Poate chiar pentru ea, ea fiind aceea care trebuie explicată. Nu trebuie să se înţeleagă pornind de aici, că filosofia este în simpla prelungire (evoluţionist-lineară) a mitului. De acesta ea este despărţită de propria *individualitate*, pe care trebuie s-o identificăm în prima sa expresie, cea thalesiană. Simplu evoluţionist, de momentul „tăieturii" mereu ne vom apropia, dar, ca în paradoxul lui Achille şi al broaştei ţestoase, mereu va mai fi o distanţă de străbătut. Inteligibilă, mai întâi prin sine pentru mai multă comprehensiune, individualitatea filosofiei trebuie raportată şi la ceea ce îi premerge nu numai în ordine istorică, ci şi logică. De mit, în explicarea filosofiei, avem nevoie, paradoxal, tocmai pentru că între sine şi aceasta se află „ruptura", deci, discontinuitatea. În alte cuvinte, reconstrucţia de tip mitic şi reconstrucţia de tip filosofic deopotrivă, devin mai inteligibile în perspectivă discontinuistă, decât în cea continuistă. Punerea în contrast le desluşeşte mai exact până şi în articulaţiile lor fireşti, căci, heraclitic vorbind, numai contrariile dau cea mai frumoasă armonie. Filosofia, aşadar, nu numai în determinaţia istorică, ci şi ca sistem, nu va putea fi deplin înţeleasă în afara mitului şi el în determinaţie istorică, dar şi ca sistem. Valabilă este şi inversa, însă acum nu aceasta ne interesează, ci calea cealaltă, de la mit la filosofie. Th. şi An. trăiesc într-o vreme încă dominată de mit, dacă nu, structurată mitic. Mai înainte de a fi *iubitori de înţelepciune*, ei sunt *iubitori de mit*, dar mai înainte, aici, cel puţin nu înseamnă şi mai *important*. Ei sunt *iubitori de mit* în vederea *iubirii de înţelepciune* şi ca *iubitori de înţelepciune* (filosofi). Deci, *logic*, primează determinaţia care indică discontinuitatea. Ca iubitori de mituri ei merg cât se poate de departe cu valorile tradiţionale, sau puteau să meargă, din perspectiva lor, dominantă fiind *continuitatea*. Cum însă ei trec dintr-o condiţie în alta, din cea a *iubitorului de mit* în cea a *iubitorului de înţelepciune*, şi cum *trecerea* înseamnă absorbţia uneia în alta, resemnificarea uneia în alta, cea dintâi devine *mijloc* pentru cealaltă. În acest sens, mitul poate fi, şi este, temei

pentru motivele filosofiei originare, deopotrivă ca limbaj şi ca reconstrucţie. Faţă cu motivul anaximandrian al nemărginirii, conştiinţa mitică a timpului (ca, de altminteri şi cea a spaţiului sau cea a generării), va fi fost de însemnătate fundamentală chiar dacă numai în săvârşirea „rupturii" care se produce cu el şi nu în constituirea semnificaţiei sale. În urmare, particularizând, deşi ἄπειρον-ul are şanse de inteligibilitate numai prin situarea sa „dincoace" de „tăietură", poate şi numai în procedare apofatică, capătă un plus de claritate dacă îl raportăm la ceea ce *nu este*. Bunăoară, nefiind *timpul*, nici chiar „dincoace" de „tăietură", el nu este *timpul* şi prin *reacţie* faţă de timpul mitic. Dar, tocmai de aceea, aceasta din urmă este temei pentru conceptul filosofic al nemărginitului. „Pe când exista haosul primitiv, citim în Macrobius (*Saturnalia*, I, 8, 7), nu exista încă timpul". Într-adevăr, haosul originar, a-cosmic, lipsit cum era de determinări interne nu putea să aibă ca „atribut" coetern timpul, care, din punct de vedere al „fizicienilor" „este o unitate de măsură precisă dedusă din rotaţiile cerului", iar din acela al „mitologilor" Krónos, „prin care toate – rând pe rând – prind viaţă şi se consumă pentru ca apoi să se zămislească iarăşi" (*ibid.*, 8). Dacă la început va fi fost haosul (sau mai degrabă va fi apărut, din ce, nu interesează întrebarea, presupune Jaeger, fiind fără temei în epocă) şi dacă apoi din aceasta se vor fi iscat pământul (Gaia), Tartarul (Tartaros), Eros, Noaptea (Nyx) şi Erebos, şi Krónos se va fi ivit în cursul celei de-a doua generaţii: din unirea cu Cerul, Pământul „născut-a pe-nspumatul Okeanos, Coios şi Crios, Japet, Hiperion zeul luminii, şi după toţi, cel din urmă, pe Krónos, cu gânduri ascunse" (Hes., *Theog.*, 133-134, 137). Ca zeu al timpului şi timpul însuşi, Krónos vine deci mai târziu, marcând cu chiar momentul apariţiei sale o durată scursă. Apariţia ulterioară, logic (inteligibilitatea sa presupunând în mod necesar faptul de a fi după, aşa cum *atributul*, în viziunea filosofică, avea să fie faţă cu principiul), *trebuind*, aşadar, să fie faţă cu principiul), *trebuind*, aşadar, să fie plasat *după* şi după *Pământ* şi *Cer*, care în mai mare măsură decât haosul însuşi sunt posibile ca principii, Krónos este, era necesar să urmeze şi în sensul pe care el îl aducea lumii, anume în cel temporal. Prin aceasta, mai cu seamă prin aceasta, va şi lua lumea în stăpânire, atât în prezentul, cât şi în viitorul şi trecutul ei. Chiar cu trecutul, cu acel trecut pre-temporal, deci de dinaintea apariţiei lui Krónos, fiindcă zeul poate să măsoare şi durata de dinaintea ivirii sale. El, limitat prin sine însuşi, apare *după* în sens temporal, se dezmărgineşte, făcând din intervalul scurs în absenţa lui, *trecutul* lumii. Fără el, logica internă a cosmogenezei, în formă mitică, ar fi fost compromisă, căci mitul ca o poveste a lumii presupunea în mod necesar o succesiune. Deci, era nevoie de *timp* care să dea soliditate tuturor momentelor scenariului, să treacă până şi pe cele întâmplate *mai înainte* apariţiei sale, în trecut. Gândurile sale ascunse şi ura faţă de tatăl său, Uranos, de care vorbeşte Hes. dau formă (mitică) tocmai acestei logici a povestirii, deci a cosmogenezei. De altminteri, uzurparea lui Uranos, care nu întârzie, exprimă trecerea istoriei anterioare a lumii în stăpânirea timpului. Făcând din istoria cerului parte a istoriei sale, timpul dă o nouă logică lumii, căci o pune în întreit chip: ca trecut, prezent şi viitor. Alungându-şi părintele, adică împingându-l în trecut, Krónos nu-l trece în nefiinţă. Cerul continuă să existe, dar locul său ca principiu activ al generării este luat de timp, infinit mai puternic prin puterea de creaţie, prin dinamismul său. Dar, introducând prin „tăieturile" temporale, alte determinaţii în lume, Krónos îşi pregătea propria

uzurpare. Căci, împingând mereu în trecut, cu ceea ce era lăsat în urmă rămânea şi o parte din el. Krónos, deci se autodevora, ceea ce trebuia, în cele din urmă, să-l împingă într-un plan secund în logica lumii. Şi faptul nu întârzie, Krónos fiind la rândul său înfrânt „prin forţa şi braţele" lui Zeus, care îi „smulge rangul" pentru a fi el „nemuritorilor rege" (Hes., *ibid.*, 483-484). Urmând Cerului, urmând Timpului, supunând şi pe unul, şi pe celălalt, Zeus înseamnă o raţionalitate sporită a lumii. Făcut să se înalţe deasupra amândurora, Zeus, ca nou principiu *mitic* al lumii, proba, prin reflex, imposibilitatea *logică* a Cerului şi a Timpului de a fi stăpânii lumii. Dacă totuşi la un moment dat au rangul suprem, îl au pe măsură ce în ordinea reconstrucţiei, se înaintează în „captarea" logicii lumii. Există de altfel o gradaţie uşor de observat de la Uranos prin Krónos la Zeus. Dacă primul este totuna cu o regiune determinată a lumii în curs de formare, Krónos are mai mult şansele de a fi un principiu activ, generator. El nu mai este legat de o zonă anume, nu mai poate fi localizat şi deci, în mai mare măsură se face să ne gândim la *nemărginire*. Dar, fie şi ca atare, încă este într-o asemenea identitate cu sine încât trebuie să fie separat de contrariul său, în acest moment al scenariului de Gaia – Rhea (de mama tuturor zeilor şi, respectiv, de aceea prin care Krónos generează). Prin urmare, dacă ar fi să facem o lectură filosofică, Timpul (Krónos) este nelimitat şi limitat totodată, întrucât este principiul activ. Este nelimitat ca principiu, dar este limitat ca principiu activ care presupune în mod necesar contrariul său. În afara acestuia, deci a unei materii a lumii, sau a principiului dătător de materie lumii, ar fi, dacă se poate spune aşa, vânt fără aer şi ploaie fără apă. Krónos, altfel spus, este limitat în măsura în care este timpul însuşi. Or, *ap.* anaximandrian, chiar dacă un nedeterminat şi în condiţie temporală, pentru că nu este *timpul pur*, scapă de limitare. Numai ca timp ar fi fost un principiu dar, alături de cel puţin altul, ceea ce nu avea cum să evite grava dificultate a regresiunii la nesfârşit (vd. şi *Timp*). Tot asemenea şi dacă ar fi fost identificat cu spaţiul, numai, care în acest caz lua forma unei realităţi în stare pură. Dar ce ar putea să însemne un spaţiu în sine ca un receptacol fără de limite? Dificultatea admiterii unui spaţiu ca atare avea să fie percepută până târziu chiar în filosofia greacă; dovadă critica sceptică a conceptului (cf. Sext. Empir., *P.H.*, III, 119-135). La începuturile istoriei, reprezentarea şi conceptualizarea spaţiului aveau să se lovească, aşa cum era şi firesc, de piedici încă mai mari. De la Hom., cel puţin, aflăm că Okeanos este „marele, puternicul", de unde „vin apele toate" şi „încinge pământul" (*Il.*, XXI, 195-196; XVIII, 607). Dar, deşi la „hotarul pământului", Okeanos este un fluviu, ce-i drept, „mare, puternic". Cel puţin aşa îl „desenează" Hephaistos pe scutul lui Achile şi aşa este numit (ποτάμιος). Fluviul care „încinge pământul", Okeanos este ca un lăcaş al lumii. Cuprinzând-o, este limita ei, dar, prin aceasta, şi a lui însuşi. Căci în afara rostului său de a fi hotar al pământului şi vajnic noian din care „vin apele toate", ca şi fără lumea pe care o cuprinde, *dincolo* de limitele sale, fluviul Okeanos n-ar putea să aibă nume. Limitată, fiind cuprinsă, lumea aceasta, locuită (οἰκουμένη) nu este înconjurată de un spaţiu nemărginit. Ce ar putea fi un asemenea nemărginit care n-ar cuprinde nimic sau ce anume ar mai cuprinde dacă pământul locuit – γῆ οἰκουμένη – este totuna cu lumea însăşi? Alte lumi sunt, deocamdată, greu de presupus, atât, aşa zicând, pe verticală, cât şi pe orizontală. Astfel, ce înseamnă pentru greci transcendentul? Nemuritorii, zice Hes., „au

stăpânire pe culmea Olimpului plin de troiene" (Hes., *Theog.*, 118), iar insulele Fericiţilor, unde ar merge sufletele ce vor fi dus o viaţă demnă, „se află la capătul dinspre asfinţit al Mauritaniei, unde, de altfel, se găsesc şi marginile apusene ale Iberiei" (Strabon, *Geografia*, I, 5). Zeii grecilor sunt, mai degrabă, în condiţie imanentă („lumea este plină de zei", va fi socotit Thales; cf. Diog. Laert., I, 27), decât în regim de transcendenţă. Lumea lor este în *oikoumene*, şi la ea nemuritorii, chiar dacă mai greu, pot să ajungă. Orfeu, de pildă, ajunge în lumea lui Hades, cea atât de bine păzită. Pe orizontală, apoi, deşi un pythagoric dintre cei dintâi, poate contemporan cu An., admitea mai multe lumi, acestea făceau parte din acelaşi sistem. Căci lumile chiar dacă „numărate", sunt „o sută optzeci şi trei, dispuse, îşi va fi închipuit Petron, în figura unui triunghi, cu şaizeci de lumi pe fiecare latură. Din restul de trei lumi, mai este aşezată câte una în dreptul fiecărui unghi şi se cuprind astfel într-un şir, una după cealaltă, rotindu-se liniştit ca în cercul horei" (Plut., *De defectu oraculorum*, 22, p. 422 B). De fapt, aceste 183 de lumi sunt în cele din urmă una singură, aceea triunghiulară. Dar şi cât îl priveşte pe An. cum că va fi vorbit despre lumi „ce sunt nemărginite" („spunea că nemărginitul deţine cauza oricărei naşteri şi pieiri, de unde – după el – s-ar fi desprins cerurile şi, în general, toate lumile ce sunt nemărginite" (Ps. Plutarch, *Stromata* II), mărturia nu ne dă prea multă certitudine. Deşi, dacă ţinem seama de filosofia celui de al doilea milesian, în totalitatea sa pare mai posibilă ca adevăr. Nu este exclus ca An. să fi admis în consonanţă cu „promisiunile" ἀπείρον-ului *o lume* nemărginită, *una*, iar nu o infinitate, şi încă una în perpetuă înnoire, pentru a vorbi în spiritul interpretării lui Guthrie. Un număr nesfârşit de lumi este o sintagma fără sens în filosofia anaximandriană şi, în genere, în mentalitatea greacă din epocă. Paradoxal, mai înainte de a se ajunge la conceptul *fizic* al nemărginirii, s-a configurat cel *metafizic*. Ce ar fi putut să însemne, cum putea să fie gândită, chiar nemărginirea în sens fizic? Nemărginirea unei singure lumi? Nemărginirea unei serii, deci numerică? Dar oricum, a uneia singure, fără limite sau a mai multora într-un şir nesfârşit, *nemărginirea* intră în contradicţie cu *determinarea*. Căci, în perspectivă fizică, lumea nesfârşită sau lumile nesfârşite au număr, înseamnă lume-lumi determinate, fiind *actuale*. Deci, *această* lume sau *aceste* lumi. Cum are să spună *Heraclit*, orânduirea aceasta, adică lumea aceasta: „Orânduirea (lumea) aceasta" (κόσμον τόνδε) pentru că „este şi va fi un foc etern" (fr. 30, Diels), este determinare secundă. Ca ordine, ca această ordine, lumea aceasta urmează, ceea ce înseamnă că nu este nemărginită, cel puţin la originile, sau mai bine spus la temeiul ei, fiindcă în-temeiată, este limitată de temeiul însuşi. Admiţând-o ca nemărginită, An. ori Her., filosofii pe scurt, ar fi trebuit s-o ridice la rangul de principiu, ceea ce ruina totul. Unic, principiul nu avea cum să stea alături de altceva (fie nemărginit, fie mărginit), nici nu putea să conţină un nemărginit în sens actual. Căci acesta ar fi fost egal, dacă se poate spune aşa, cu sine. De aceea, singura şansă de inteligibilitate pentru nemărginirea *fizică* era prinderea lumii-lumilor în neîntrerupta naştere şi pieire, deci în mişcarea cu dublu sens, perpetuă tocmai datorită dublului ei sens. „De acolo de unde se trage naşterea realităţilor, va fi spus An., de la acele lucruri le vine şi pieirea întru acestea, după legiuita cuviinţă" (B 1, DK). Lumea, adică „realităţile" trecute în fiinţă şi chemate apoi „să dea socoteală... pentru nedreptate", „lumea aceasta" mereu actuală şi mereu posibilă, altfel spus,

prinsă cum este în dubla mişcare a nemărginitului, prin aceasta este ulterioară, chiar dacă *logic* ulterioară. Ea nu este, nu poate fi totuna cu nemărginitul; o desparte mişcarea de naştere şi pieire. Deci între sine şi principiu, în perspectiva ontologică, se află un mediator care, aşa fiind, o „depărtează" de nemărginit. Trecând-o în condiţie secundară, şi-o apropie făcând-o modul lui de a exista. În măsura în care o apropie, o face să „participe" la nemărginit, deci îi dă şansa de a fi *nelimitată* în putinţa de a-l „exprima", dar, totodată, întrucât o „depărtează", îi „trasează" limitele, accentuând pe regimul ei de existenţă, altul decât cel al principiului, deci de cel metafizic. Astfel că, *lumea aceasta* apare *ilimitată* din perspectiva fiinţei metafizicii, dar limitată din cea de descriere fizică. Şansa ei, fireşte că în ordinea inteligibilităţii, stă în conceptul *metafizic* al principiului. Altminteri deci, într-o nesocotire a planului metafizic, fiinţa fizicii s-ar nărui în regresiune la nesfârşit. Totodată, prin dubla ei condiţie, deci ilimitată şi limitată, ea previne atât punerea sa în regim absolut, cât şi relativizarea, ambele interpretări cu eşecul previzibil. Căci, în primul caz, i s-ar lua posibilitatea, iar în celălalt actualitatea. În cel dintâi, prin urmare, ar încremeni într-o ipostază nici ea nu se ştie cum produsă, în timp ce, în al doilea, ar fi o curgere fără de odihnă, ca în viziunea (poate terifiantă) a lui *Cratylos*. În acest dublu regim, fiinţa fizicii (κόσμον τόνδε) pentru a zice ca Her. şi, poate, şi ca An., fiindcă citim în interpretarea, ce-i drept târzie, a lui Plut.: „el a spus că din nemărginit s-ar fi desprins cerurile şi, în general, toate lumile ce sunt nemărginite" (καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους). În acest regim deci lumea avea nevoie de întemeierea metafizică. De aceea, justificării ei i-a premers (logic, şi nu temporal), justificarea principiului, adică a fiinţei ca fiinţă. Dar, dacă aşa vor fi stat lucrurile, cum se va fi ajuns la fiinţa metafizicii totuşi, aristotelic vorbind, în cea mai mare măsură anterioară şi mai bine cunoscută în ordinea naturii? Încă din antichitate, de altfel, s-a explicat *inductiv* apariţia conştiinţei *principiului* lumii: Th. şi Hipp., avea să spună Simpl. (*Phys.*, 23, 21), vor fi ajuns să susţină că „apa este începutul", „pornind, pe baza simţurilor, de la fenomene. Într-adevăr, caldul fiinţează prin umezeală, cele moarte se usucă, seminţele tuturor au umezeală în ele, iar tot ce e hrană este zemos, căci orice se hrăneşte în chip firesc din ce i-a dat naştere, iar apa este principiul naturii umede şi le cuprinde laolaltă pe toate. Aşa se face că ei au conceput apa drept principiu al tuturor lucrurilor." An. însă, după toate aparenţele, avea să procedeze altfel, adică deductiv, de îndată ce justifică fiinţa fizicii prin cea a metafizicii. Nimic de zis, dar cum va fi reuşit să ajungă la conceptul nemărginitului (fiinţa metafizică)? Prin valorizarea celui thalesian, al apei ca principiu? Faptul nu se poate nega, numai că el explică *evenimentul An.*, iar nu *conceptul* ἄπείρον-ului, concept al metafizicii prin care filosofia *începe* în ordine sistematică. Putând explica *istoric* ἄπειρον-ul, trebuie s-o facem însă şi, dacă nu mai cu seamă, logic. Altfel, procedând deci heteronomist, la limită, riscăm aceeaşi regresiune la nesfârşit, fiindcă de îndată ce explicăm *ap.* prin *apă*, aceasta, la rândul ei, ne trimite către altceva şi aşa mai departe. Or, „tăietura" care ne plasează în orizontul filosofiei ca filosofie se repetă cu fiecare „eveniment", căci cu fiecare la o altă scară şi în alte modalităţi, se reface începutul. Nu încape îndoială că o exactă evaluare a ἄπειρον-ului nu va fi posibilă în afara perspectivei istorice, iar în ordinea fenomenologiei sale prin nesocotirea rolului şi locului procedării inductive. Numai că, din nou, punctul de

vedere istoric va trebui trecut în plan secund şi modalitatea de construcţie a conceptului ἀπείρον-ului pusă în alţi termeni. Căci An., deşi nu va fi lucrat în exclusivitate deductivist, cum de altfel nici Th. inductivist, va fi trecut (tot logic) mai înaintea inducţiei, deducţia. Th., cel puţin, în interpretarea lui Simpl., va fi pornit de la formele fizice de existenţă şi inductiv va fi ajuns la forma metafizică. De aici şi trecerea unui *nume din limbajul fizicii* (apa), *în limbajul metafizicii*. Trecerea însă nu avea să fie decât provizorie, căci, chiar cu semnificaţia schimbată, nu era decât un supleant. Cu ἀπείρον-ul însă lucrurile stau altfel, de vreme ce el nu este termen al fizicii trecute în limbajul metafizicii, chiar dacă venea ca numele principiului thalesian de mai „înainte". Dar în timp ce funcţionalitatea metafizică a apei urma celei fizice, fiind o extindere a ei sau o adăugire prin analogie, ἀπείρον-ul şi-a căpătat-o în limitele şi prin mijloacele orizontului propriu de aplicaţie. Altfel spus, construcţia sa însăşi este de tip metafizic, de unde şi funcţionalitatea riguros metafizică. Se înţelege că *ap.* îşi datorează o parte din conceptul său şi procedurii inductive. Din acest punct de vedere, Burnet pare îndreptăţit să admită că „raţiunea care l-a condus pe An. la ideea unei substanţe primordiale ca infinite va fi fost ceea ce încă Arist. indica, anume faptul că «numai astfel n-ar înceta naşterea şi pieirea»" (1919, p. 60). Aceasta putând fi raţiunea faptului sau cea dintâi, ea ţine însă de planul construcţiei fizice. Importantă, nu încape îndoială, „raţiunea" pe care o identifică Burnet nu explică însă faptul metafizic prin el însuşi sau nu şi prin el. Or, mai înainte de toate el trebuie (şi poate) fi explicat prin sine. Ἄπειρος – ἀπείρον ἀπειρία – ἀπείρας totodată cu sensurile: fără limită, nesfârşire, vor mai fi avut şi altele de cea mai mare însemnătate pentru resemnificarea lor metafizică. Este vorba de: fără experienţa a ceva, cel lipsit de experienţă, ignorant (ἄπειρος – ἀπείρον), şi de inexperienţă, ignoranţă (ἀπειρία – ἀπείρας). De aici şi: ἀπείρω – πιός fără experienţa vieţii; ἀπείρω – γάμος, cel care n-a fost căsătorit, cel lipsit de experienţa căsătoriei; ἀπείρω – θάλαττος cel lipsit de experienţa mării; ἀπείρω – καλία necunoaşterea frumosului, lipsă de gust; ἀπείρω – μόθος lipsit de experienţa luptei ş.a. Însemnând şi: fără experienţa a ceva, *ap.* va fi ajuns să numească *nemărginitul* în sens metafizic, mai cu seamă prin această accepţie. Căci în opoziţie cu nemărginitul (comprehensibil prin ἐμπειρία), nemărginitul este un *ap.*, deci ceva de care nu se ia cunoştinţă prin mijlocirea experienţei, ceva imposibil de conceput (cf. Nasta, 1979, I, 2, p. 103). Ca la *Parmenides* puţin mai târziu, nemărginitul (fiinţa metafizică) nu are a se dobândi pe calea *opiniei*, ci pe aceea a *gândirii*. El nu poate fi căpătat prin experienţă, de aceea şi este, din acest punct de vedere, ἄπείρον. Cum însă ἄπείρον este în opoziţie cu ἐμπειρία şi obiectele lor de aplicaţie se vor raporta la fel: determinat şi limitat, unul, cel al experienţei, indeterminat şi nemărginit, altul, cel al inexperienţei. Dar o nedeterminare şi o nemărginire posibile numai în limitele acelui raport. Deci nu este vorba deocamdată de limitarea spaţio-temporală sau nu de una directă, ci doar de un concept al ei, poate, indirect. Adică de un *nemărginit* inteligibil ca atare *prin contrariul experienţei*, prin *ap.*, ignoranţă într-un înţeles strict sau din perspectiva experienţei, dar, *o docta ignorantia* cusaniană, chiar dacă, luată aici numai pentru ceea ce vine să sugereze. Căci desprinsă de prima accepţie, aceea posibilă prin simplă raportare la ἐμπειρία, desprinsă de ceea ce semnifică, fie şi negativ, în ordinea cunoştinţei, ἀπειρία poate să însemne contrariul experienţei: non-experienţa,

adică raţiunea. În urmare, *ap.* ar fi obiectul construit al acesteia sau oricum reprezentat. Lipsită de o experienţă proprie, prin firea lucrurilor ea trebuie să se construiască şi să-şi construiască obiectul procedând negativ, adică prin detaşare şi prin opunerea faţă de ἐμπειρία şi obiectul său. Determinat, acesta din urmă, cu necesitate cel al *apeiriei*, trebuia să fie in-determinat; limitat unul, ilimitat celălalt, sensibil acela, non-sensibil acesta. Dar *negativitatea* pregăteşte construcţia raţională, deci afirmaţia, căci de la ne-determinat, ilimitat şi non-sensibil se trece la *nedeterminat, ilimitat* şi *inteligibil*, pe scurt, la *ap.* Dacă *ap.* mai păstrează ceva din starea sa dintâi, negativă, faptul nu are a-l stânjeni. Dimpotrivă, ἀ–πείρον-ul arată că include în sine limitatul (determinatul), fiind altceva, un altceva inteligibil numai ca ilimitat şi indeterminat şi numai de către ἀπειρία ca non-experienţă, deci ca raţiune. Un altceva ca obiect pentru gândire şi al gândirii, iar nu ca atare, al experienţei şi pentru experienţă. În acest fel, *ap.* va fi fost construit prin raportare la *experienţă*, dar, în deosebire, de *apa* thalesiană nu la *experienţe*. Th. pornea de la faptele experienţei, în timp ce An. de la *experienţă* ca tip de cunoaştere. Sau aplicând distincţia probabil încă parmenidiană („despre filosofie zicea că e de două feluri: una pentru adevăr, alta pentru părere"; Diog. Laert., IX, 22), dacă Thales stă în orizontul fizic (al filosofiei secunde) din care şi în care vrea să-l construiască pe celălalt, meta-fizic, prin analogie cu *experienţa-ἀπειρία*, An. porneşte de la opoziţia *fizică-metafizică*. Dar de la o opoziţie ca de la o dedublare a unului, deci de la una care este şi produce totodată, heraclitic vorbind, cea mai frumoasă armonie. *Tăietura*, adevărata tăietură se produce abia acum, când metafizica scapă din strânsoarea fizicii şi poate să se afirme prin sine. Dar tot din acest moment devine previzibilă separaţia parmenidiană a celor două niveluri de construcţie atât de provocatoare, ieşind din adâncurile fiinţei noastre interogative, încât gândirea greacă avea să şi-o treacă parcă în programul ei. ~ (2) Pythagoreicii fac ca toate, începând cu numerele, să vină din Unitate şi din Doimea (dyada) nedeterminată. „Ei concep un fel de antiteză între dualitatea nemărginită şi unitate, antiteză în care intră atât nemărginirea apeiron, cât şi ceea ce fiinţează neorânduit" (Theoph., *Metaph.*, XI a 27; 38 B 14 D.K.). *Ap.* este principiu al celor existente (Arist., *Phys.*, III, 4, 203 a 1 şi urm.); de nemărginire ţine şi răul; pe câtă vreme binele definit (Arist., *Eth. Nic.*, II, 5, 1106b 29). *Philolaos* ia ca principii limită (*peras*) şi nelimitatul. „Natura în Kosmos armonie se-mbină din acordul celor fără de margine (*apeira*) şi al celor care le mărginesc" (Aët. I, 3, 10; A9 D.K.; B 1 D.K.). ~ (3) La *Platon*, fără experienţă, ignorant, ...τῶν... ἀπείρων – celor neştiutori (*Pr.*, 328 a; *Grg.*, 484 c ş.a.) şi ilimitat, infinit, timpul nemărginit. – ἀπείρω... χρόνον (*Rep.*, 499c; *Ep.*, 987 a), multe (numeric) şi fără sfârşit – πολλὰ... καὶ ἄπειρα (*Tht.*, 159a). Alături de Finit, Amestec şi Cauză, în seria celor patru specii – idei fundamentale în *Phb.*, 23c-27c. Zeul „a arătat pentru cele ce sunt atât existenţa nelimitatului, cât şi aceea a limitatului" pe care le-a pus în amestec, ceea ce presupunea o cauză (23c-e). ~ (4) *Pythagoras* şi Pl. socotesc infinitul ca „o substanţă în şi prin sine", *Anaxagoras* şi *Democrit* susţin că numeric elementele sunt fără de sfârşit. Dar cum? „Cercetarea în legătură cu infinitul este anevoioasă. Astfel şi cei ce spun că există şi cei ce spun că nu există întâmpină dificultăţi" (Arist., *Phys.*, III, 4, 203a - 204a). În sine, separat de lucruri nu poate fi; pe scurt, în act (III, 5). Se poate însă vorbi de infinit ca potenţialitate (III, 6). Critica aristote-

lică a infinitului ca substanţă („ca atare") este reluată de Plot. (*Enn.* II, 4, 7). În fine, ca pythagoricii şi *Proclos* trece *ap.* în seria „puterilor" care începe cu dyada.

APOCATASTAZĂ; ἀποκατάστασις – restabilire, restaurare, revenire la starea iniţială. Revoluţia astrelor – ἀποκαθίστημι (Ps. Platon, *Ax.* 370b). Conceptul de circulaţie, în literatura creştină: „vremile stabilirii din nou a tuturor celor despre care a vorbit Dumnezeu" – ἀποκαταστασέω (F.A. 3, 21). De asemenea, la Origene: „după pieirea acestei lumi, va fi altă lume, aşa cum credem că au existat azi şi vor fi şi după ea" (*De princip.*, III, 5, 3; II, 1, 3). Anterior, la stoici. „Nu este deloc imposibil, zice *Chrysippos*, ca după moartea noastră, după lungi perioade de timp, noi să revenim la forma pe care o avem acum" (von Arnim, *S.V.F.*, II, nr. 623; vd. până la fr. 632). „Va exista din nou un *Socrate*, din nou un *Platon* şi fiecare dintre oameni cu apropiaţii lor... şi această restaurare nu se va produce o singură dată, ci de mai multe ori" (Nemesios, *De natura Nominis*, 38; în *S.V.F.*, II, nr. 625). Într-un fel, motivul este mai vechi, găsindu-se încă la *Heraclit*, la *Empedokles*. Apare, cam în termeni heraclitici, în fizica stoică (Diog. Laert., VII, 134).

APOFATIC vd. **APOFAZĂ**

APOFAZĂ; ἀπόφασις; **APOFATIC**; ἀποφασικός – negaţie (în opoz. cu φάσις), negativ, în mod negativ. Repausul (*stasis*) ca negare (*àpófasis*) a faptului de a merge (Pl., *Cra.*, 426d); „când despre negaţie se zice că semnifică contrariul" – ἐνάντιον ὅταν ἀπόφασις (Pl., *Sph.* 256b), „afirmaţia şi negaţia" – ἐνάντιον ὅταν ἀπόφατις (*Ibid.*, 263e). Chiar dacă nu se foloseşte termenul, apofatica este instrumentată de la începuturile filozofiei, fiind chiar partea tare a tehnicii de construcţie în *ontologie*. Dacă acel ceva din care toate şi la care revin toate este nemărginit şi dacă nemărginitul este necuprins şi de necuprins ca atare în experienţa şi înţelegerea noastră, pe scurt în cunoaştere, acela deci nu poate fi definit, determinat decât negativ. Era cazul *apeiron*-ului, ca şi al „fiinţei" parmenidiene: nenăscută, nepieritoare, fără început, fără sfârşit, necompusă, indivizibilă etc. De aceea, în ordinea tehnicii, *Parmenides* este „precursor", zice Frenkian (1939) dacă nu şi mai mult. De altfel, de la Parmenides la *Platon* trecerea este şi de natură „tehnică": frumosul (şi, tot asemenea, orice *Idéa*) nu se naşte, nu piere, nu-i într-o privinţă frumos, în alta urât, nu are chip, nu sălăşluieşte în altceva (*Smp.*, 211a). Dar apofatica trece şi dincolo de ontologie, anume în geometrie. Euclid, în *Elementele* sale, definea astfel punctul: „este acela ce nu are nici o parte". Faptul „nu lasă nici o îndoială că Parm. intenţionat şi din motive bazate pe concepţia sa filosofică a atribuit Realului său predicate negative". În *Scholiile* la Euclid, scholiastul „vrea să explice de ce Euclid, având de definit o noţiune primordială în geometrie cum este punctul, a recurs la o definire negativă. Scholiastul remarcă cum că acest fapt nu are nimic ciudat în sine, deoarece noţiunile primordiale nu se pot defini decât în mod negativ" (Frenkian, 1939, pp. 5-6). Deopotrivă cu aplicaţie în ontologie şi teologie, cu dublu profit ea este dezvoltată de Philon din Alexandria, de *Proclos*. În gândirea creştină şi, în genere, în istoria ideii de apofatică, fundamentale sunt „tratatele": *Despre numirile divine* şi *Teologia mistică* din *Corpusul areopagitic*.

APOLLODOROS epicurianul – numit şi „tiranul grădinii" (κήπου– τύραννος; Diog. Laert., X, 2, 25), în a doua jum. a sec. II ante ar fi scris peste 400 de cărţi (rulouri, între care şi o *Viaţă a lui Epicur*). De la el ar proveni informaţia cum că *Epicur* „s-a apucat de filosofie din dispreţ faţă de profesorii săi, care nu-i puteau explica sensul haosului hesiodic" (*Ibid.*).

APOLLODOROS (Ἀπολλόδορος) **din Phaleron** (sec. V-IV ante) – discipol al lui *Socrate* reputat pentru ataşamentul său, mai curând afectiv, faţă de acesta; altfel „un om simplu" (Xen., *Apol.*, 28), deşi cu ambiţia („trufia", după Eugenio Ferrai, *Il Fedone*, 1923) de a-l imita: „imitatorul lui Socr." (Plut., *Cato Min.*, 46). În *Phaidon*, tulburat până la limita normalului: între cei ce vor fi fost lângă Socr. în ultimele clipe de viaţă, cu deosebire, *Apoll.* „aci râzând, aci plângând"; „deşi tulburarea... ne cuprinsese pe toţi, el îi căzuse întru totul pradă"; *Apoll.*, „care şi până atunci plânsese fără încetare, acuma (în momentul final, n.n.) începuse să hohotească de durere şi mânie în aşa hal că toţi cei care ne aflam acolo am simţit că inima ni se zdrobeşte" (59a-b; 117d). În *Symposion*, este povestitorul (de fapt, repovestitorul, el relatând ceea ce a aflat de la un participant, Aristodemos), cu un portret poate mai autentic: „în ce mă priveşte, mărturiseşte el (este pus să mărturisească), ...simt o nespusă plăcere când se discută filosofie fie că iau cuvântul eu însumi, fie că ascult pe alţii" (173c), deşi nu în totul deosebit. Sever nu numai cu sine, dar şi cu ceilalţi, socotea „cu adevărat nefericit pe orice om" începând cu el însuşi, „afară, bineînţeles, de Socr.". Se presupune că din această asprime, venită dintr-un cult fanatic pentru marele atenian, ar fi fost supranumit *ho manicos*, exaltatul, nebunul. Dar în dialogul platonic cel puţin, cuvântul (173d) este controversat, adoptându-se uneori adjectivul μαλακός, blajin, duios (cf. Robin, *Le Banquet*, în Pl., *Oeuvres*, IV, coll. Budé; la noi, Papacostea şi Noica: „porecla de blajin"; vd. ed. 1968, 173 d; în trad. sa, Şt. Bezdechi a optat însă pentru μανικός). În 1956, Aram M. Frenkian a scris un „dialog socratic", *Apollodoros sau Despre bătrâneţe* (*Scrieri filosofice*, I, 1988).

APOLLODOROS din Seleucia – stoic din vechea generaţie (deşi sec. III ante), cu biografie nesigură, datorită puţinelor şi pe deasupra contradictoriilor informaţii, ca şi „problemei Apollodorilor", existând câţiva omonimi mai apropiaţi în timp şi în opţiuni sau ceva mai depărtaţi pe lângă acesta, alţii doi din Atena (probabil), dintre care unul stoic, chronograful, altul epicurian. „Pentru unificarea celor doi *Apollod.*, stoici, conjectural, s-ar putea admite că acela din Seleucia „şi-a schimbat denumirea patriei... în Atena, cum au mai făcut şi alţii" (Frenkian, 1963, p. 692). S-ar putea să nu fie însă unul şi acelaşi, întrucât cel „din Atena", dacă va fi scris o lucrare *Despre zei* (pierdută), pare să nu concorde cu cel „din Seleucia", căruia nu i se atribuie titlul. După Diog. Laert., VII, 39, 102, 126, ar fi scris o *Introducere la doctrina stoiciană*, o *Etică*, o *Fizică după şcoala veche* (*S.V.* F., III, pp. 210-243). În acord cu împărţirea în trei a filosofiei, numea domeniile acesteia loc/locuri comune, *topos*/*topoi* (Diog. Laert., VIII, 39). În fizică, va fi preluat motivele de bază ale şcolii: lumea ca un animal dotat cu raţiune şi finită, iar vidul, infinit. Corpul, ar fi susţinut el în *Fizica* sa, „este... ceea ce se extinde în trei dimensiuni: lungime, lăţime şi adâncime"; „este o substanţă finită" (*ibid.*, 143, 135, 150). La fel în etică, pe care ar fi pus-o în al doilea rând (41). Ca *Chrysippos*, Archedemos, *Zenon din Tars* ş.a., o împărţea în nouă subdiviziuni: despre instinct, despre lucrurile bune şi rele, despre pasiuni, despre virtuţi, despre scop, despre valoarea supremă, despre acţiuni, despre îndatoriri, despre îndemnuri. Ca Hecaton şi Chr. apoi, includea în „bunurile sufleteşti" marile virtuţi: prudenţa, dreptatea, curajul, cumpătarea, justiţia ş.a. Socotea ca nici bune, nici rele acele lucruri „care nici nu folosesc, nici nu dăunează unui om", nefiind propriu-zis bunuri, ci, din

punct de vedere moral, indiferente, adică viaţa, sănătatea, plăcerea, frumuseţea, forţa, bogăţia, gloria, nobleţea şi contrariile lor: moartea, boala, durerea, urâţenia, slăbiciunea, sărăcia, lipsa de glorie, originea modestă, altele asemănătoare. Înţeleptul nu-şi va da asentimentul la ceea ce e potrivnic vieţii morale şi va trăi sobru, luând ca model pe cinici. De altfel, ar fi şi spus despre cinism că e „drumul cel mai scurt spre virtute" (84, 102, 121). În canonică, tot asemenea lui Chr., ar fi admis criteriul adevărului în reprezentarea comprehensivă (54).

APOLLONIOS ('Απολώνιος) – din **Thyana**, în Capadocia (m.? 97) – neophytagoric, în morală cu accente stoice, mai celebru ca taumaturg decât ca filosof. Ca Pythagoras încă, şi *Ap.* îşi pierde dimensiunea istorică, fiind aproape total absorbit în legendă. Într-o *Viaţă*, alcătuită, în sec. III de către Philostratos la îndemnul împărătesei Iulia Domna, i se atribuia „o natură divină şi supraomenească", fiind socotit ca „un bărbat divin" (*anertheios*), ca un mesia al lumii „păgâne". Există, de altminteri, în compunerea lui Philo., preocuparea de a-l configura ca personaj într-un „roman" al miracolelor. Bunăoară: Proteus o anunţă pe mama lui *Ap.* că va naşte un nou Proteus; naşterea lui este celebrată de un „cor" de lebede şi de lumină cerească; la 16 ani descoperă „calea adevăratului pythagorism" şi intră în templul lui Asclepios. În Antiohia se înconjoară de şapte discipoli, numiţi „apollinieni", vindecă miraculos; după moarte avea să se arate discipolilor (*V. Ap.*, VII, 37; I, 4, 5, 7, 8, 18; VIII, 12, 13). Povestindu-i viaţa, Philo. mai degrabă îi reînnoieşte imaginea decât o reconstrucţie după ficţiunile tradiţionale. După Solmsen (în Pauly-Wissova, XX, 1, col. 135-151), *Viaţa* întocmită de Philo. este de fapt o respingere a imaginii primitive a lui *Ap.* şi întocmirea alteia noi ca argument pentru valoarea umană a pythagonismului. Căci puterile sale supraomeneşti veneau a fi explicate prin modul de viaţă pythagorică: renunţarea la plăcerile trupeşti, tăcerea, asceza, vegetarismul. De aceea, urmându-l în continuare pe Solmsen, *V. Ap.* este o mărturie preţioasă pentru cunoaşterea neo-pyth. Din acest timp, mai ales cu tăietura săvârşită între nivelul inferior al magiei şi cel superior al divinizării, la care se ajunge pe calea ascezei şi a exerciţiilor spirituale. În acest context, pornind de aici şi voind tot aici să se întoarcă, Philo. îl pune pe *Ap.* să intre în dialog cu cinicii şi să-i înfrângă. Sau cu stoicii (prin Euphrates), cu gymnosophiştii etiopieni, inferiori indienilor, a căror învăţătură îl inspirase odinioară pe Pyth. Argumentele pentru superioritatea neopyth. nu sunt dintre cele mai convingătoare. De pildă, într-un dialog cu etiopienii *Ap.* este pus să dovedească slăbiciunea filosofiei cinice pornind de la κόσμος ca ornament. În consecinţă, dacă lumea este ca o podoabă, dispreţul cinic pentru aparenţa exterioară nu avea a fi o atitudine acceptabilă.

APONIE; ἀπονία; lat. *indolentia* – lipsă de energie, moleşeală (Xen., *Cyr.*, II, 2, 25: „aceia care sunt răi datorită leneviei/moleşelii"), absenţa suferinţei, a durerii, a neliniştii. La *Epicur* şi la epicurieni: „este numită plăcere", chiar „suprema plăcere": „Epicur consideră că suprema plăcere se desăvârşeşte prin înlăturarea oricărei dureri" (*Omni autem privatione doloris putat epicurus terminari summam voluptatem*; Cic., *De fin.*, I, 19). Speţă a plăcerii în stare de repaus, alături de netulburare (ἀταραξία): „iată cuvintele lui Epicur din lucrarea sa *Despre alegere*: «Lipsa de tulburare – ἀταραξία – şi lipsa de suferinţă – *ap.* – sunt plăceri în stare de repaus»" (Diog. Laert., X, 136). Limită a plăcerii corporale „prin înţelegerea raţională a acestor plăceri", astfel încât

„plăcerea cărnii" n-ar mai îngădui „o creştere", „odată ce durerea lipsei a fost înlăturată" (Ep., *Op. pr.*, 18). Existenţă trupească în acelaşi timp cu cea sufletească, prin chiar natura sa, omul trebuie să ţină seama şi de „plăcerile carnale". „Carnea strigă să nu suferi de foame, de sete şi de frig", de aceea „există o limită şi frugalitate; cel care o nesocoteşte suferă la fel cu acela care a căzut în exces" (*Sent. vat.*, 33, 34). Tulburarea şi suferinţa, prin urmare, ar rezulta deopotrivă din exces şi din lipsă. Ca „limită" a plăcerii corporale, în această ordine, *ap.* funcţionează ca măsură sau criteriu în viaţa morală. Ca absenţă a suferinţei, a durerii, *ap.* ar fi fost păstrată şi de *Chrysippos* (Plut., *Moralia*, 1047e).

APORETICĂ; ἀπορητικός; *dubitatio-dubitativa* (cu referire la şcoala sceptică, în Diog. Laert., IX, 69); aporetic – ἀπορητικός cu îndoială sceptică (vd. *scepticismul*) – cu acest sens reapare şi la unul dintre ultimii sceptici moderni, Pierre Daniel Huet, care în *Traité philosophique de la faiblesse de l'ésprit humain* (1723, postumă) opune „filosofiei dogmatice", filosofia aporetică (*aporétique*). Astăzi trecut în formă substantivală, *a.* numeşte ştiinţa problemelor („ştiinţa pură a problemelor"; Hartmann). Fie şi numai prin referire la *Aristotel*, Aubenque (1962, pp. 15-16) opune „expunerii deductive" „expunerea aporetică" (*aporetica*), dominantă, după opinia sa, în *Metafizica* arist., mai întâi ca aplicaţie a dialecticii în sensul ei din *Topica* (vd. *dialectica*), apoi, datorită faptului că într-un fel metoda de expunere şi de construcţie este (sau trebuie să fie) aporetică („pentru că discursul uman asupra fiinţei nu se prezintă sub forma unei ştiinţe încheiate, ci a unei cercetări în stare să se depăşească nu prin concluzii"). Filosofia ca ontologie, de altminteri, zicea încă Heidegger, 1980, p. 77), este „întrebarea despre Fiinţă".

APORIE; ἀπορία – dificultate, încurcătură: ἐν ἀπορία ἔχεσθαι, pus (a fi pus) într-o încurcătură (Pl., *Grg.*, 522 a) ἐν ἀπορίαις εἶναι – a fi într-o încurcătură (Pl., *Po.*, 273 d); εισ, ἀπορίαν ἐμπίπτων – a intra (cădea) într-o dificultate (Pl., *Tht.*, 174c); incertitudine: – nesiguranţă (îndoială) într-o cercetare; problemă: πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι – (să începem) prin a examina probleme (Arist., *Metaph.* B, 1, 995 a 25); subiect de controversă: ἀπόρημα/ἀπορήματος (Pl., *Phlb.*, 36e, Arist., *Top.*, 8, 11, 12); dubitativ ἀπορητικός/ον, cu referire la sceptici sau la dubitativi. Ca dificultate, încurcătură, *a.* numeşte de obicei raţionamentele lui *Zenon din Elea*, admise azi, poate, cu mai multă îndreptăţire ca *paradoxe*. Mai puternic pare a fi cel de al doilea sens, de problemă, aceasta în mod deosebit datorită dezvoltării în timp a *aporeticii*, ca ştiinţă pură a problemelor (Hartmann, Aubenque), cu punctul de plecare în Arist., *Metaph.*, B (III). Carte diaporematică, de punere şi dezvăluire a problemelor (διαπορέσαι), B (III) enunţă 14 *a.* (în identificarea lui Ross), cu valoare programatică pentru întreaga *Metafizică*. Dacă, admitem cu Jaeger, că aparţine, ca redactare, etapei imediat post-platonice (vd. *Aristotel*), B (III) nu mai lasă nici o îndoială asupra poziţiei sale în *aristotelism* şi, de ce nu, în filosofie, în concept non-restrictiv. Pentru filosofie, socotea Arist., aporetica este de tot necesară, întrucât cine vrea „să găsească o dezlegare e de mare folos să ştie să pună bine problema... Cine nu ştie unde e nodul nu poate să-l dezlege" (B, 1, 995 a 25-30). Deschisă, ea are a-şi adăuga mereu altele, căci istoria gândirii este, mai înainte de toate, istoria punerii (descoperirii) problemelor. Filosofia anterioară, pe care de altfel Arist. o cerceta ca pe o punere de probleme, în prima carte a *Metaph.*, îl confirma total. De aceea, pe o experienţă, deschidea sau programa alta,

dacă nu altele. Aşadar, cele 14 probleme (urmând delimitările din ed. Ross şi Tricot ale *Metaph.*) sunt: (1) cercetarea cauzelor aparţine unei singure ştiinţe sau mai multora? Dacă ar intra în sarcinile uneia doar, cum am mai cunoaşte *principiile* care nu stau în raport de contrarietate? Căci, pentru a-şi fi suficientă sieşi, prezumtiva ştiinţă unică va trebui să ia în seamă contrariile. (Altminteri, ce ar însemna, exemplificând, tot după Arist., dar din IV, 2, 1004a, 15, o ştiinţă a unului fără multiplu?) Dar cele patru cauze prime (vd. *cauză)* nu sunt contrarii şi apoi nici nu se află toate în toate lucrurile. Cele ce sunt imobile, de pildă, cum pot să sufere acţiunea cauzei finale? Sau, cum finalitatea este explicativă în ordinea obiectelor matematice, în care mai bun sau mai rău nu are nici un sens? În urmare, mai este posibilă o singură ştiinţă când sunt atâtea lucruri care îi scapă? Trebuie deci să admitem mai multe. În acest caz, cu ce se mai ocupă filosofia? Nu cumva se află lipsită de obiect? Când şi-l revendică, nu şi-l poate justifica, iar când se vede lipsită de el, parcă printr-un masochism analitic, se descoperă posibilă şi necesară. (2) Principiile de bază cărora li se face demonstraţia ţin, laolaltă cu cauzele, de o singură ştiinţă sau de mai multe? Dacă admitem că aparţine doar uneia, cum s-ar mai diferenţia ştiinţele, iar dacă, dimpotrivă, ar cădea în sarcina tuturor, nu va mai fi posibilă o ştiinţă a lor, în universalitatea maximă. Or, în cazul în care ne-am îndoi de existenţa acesteia, cine sau ce ar mai cerceta gradul de adevăr sau de neadevăr al principiilor universale? (3) Există o singură ştiinţă a substanţelor sau mai multe? Presupunând a fi una (filosofia primă), nu se nesocoteşte natura reală a substanţelor? Şi invers: dacă sunt mai multe, căci *substanţele* însele sunt diferite, cu ce se mai ocupă filosofia primă? (4) Platonicienii admit existenţa, deopotrivă, a unor substanţe sensibile şi a altora inteligibile. Dacă admitem o asemenea despărţire, cum inteligibilele pot fi în sine şi cauze, în acelaşi timp? Este absurdă prezumţia existenţei a două planuri, căci ar urma să acceptăm că lucrurile reale, deşi în dependenţă prin participare, de cele ideale, sunt pieritoare, pe când acestea din urmă veşnice. În cazul totuşi al admiterii modelului, ce ar mai fi, ca *ştiinţă*, ştiinţele sensibilului? Ori am admite că există o medicină a sensibilului şi alta a inteligibilului (ceea ce e fără sens), ori suntem de acord că este numai una? Dar care? Fiind numai a inteligibilului, ce mai înseamnă ea? Fiind însă doar a sensibilului, prin postulat, n-ar mai putea fi. Dar medicina sau geometria, fiecare în parte, nu au cum să fie două. Ele se aplică sensibilului, dar se construiesc universal. (Medicul nu tratează omul în genere; dar ca ştiinţă, medicina este a universalului; Arist., *Metaph.*, A, 1, 981 a.) (5) Cercetarea se referă numai la substanţă sau şi la accidentele ei? Dacă o singură ştiinţă (filosofia primă) are a se aplica substanţei cu toate ale ei, ar rezulta că făcând demonstraţia pentru *accidente* ar trebui s-o facă şi pentru *esenţă*. Deci esenţa însăşi ar trebui justificată, ceea ce ar deschide regresiunea la nesfârşit. Dar dacă proprietăţile substanţei intră în sarcinile altei ştiinţe, care e aceasta şi cum se mai leagă de cealaltă? (6) *Genurile* sunt, oare, *elemente* şi principii ale lucrurilor sau mai degrabă trebuie socotite astfel părţile prime constitutive? Exemplificând, principii ale cuvântului sunt părţile lui primitive (*phoné*) sau el îşi capătă identitatea prin gen, ceea ce ar însemna că prin structură? Patul este pat prin elementele lui ori ca aşezare (generică) a acestora? Dintr-o parte, s-ar putea zice că elementele sunt definitorii, dar din alta, genurile, căci numai ele sunt principii ale definiţiilor. (7) Admiţând ca principii genurile, asupra

cărora ne vom opri – asupra celor prime (mai apropiate de individuale) sau asupra celor secunde (mai depărtate)? Fiecare om este om şi vieţuitoare. La o primă evaluare, ceea ce este mai general are cu atât mai mult valoare de principiu. Fiinţa ca fiinţă, în cele din urmă ca gen al genurilor, pare (şi este) explicativă în mod universal. Cum însă, mergând pe această cale, s-ar mai putea explica diferenţele specifice? (8) Cea mai grea dintre toate, aceasta e următoarea: dacă în afara individualelor nu există nimic, iar individualele sunt infinite ca număr, cum e posibilă ştiinţa a ceea ce e numeric fără sfârşit? *A.* e dublă: (a) individualele sunt o unitate, adică sunt identice cu sine şi au universalitate sau nu? Dacă ar fi doar în sine, ca sensibile, cum ar mai fi obiect al ştiinţei? Şi, încă mai mult, în ordine ontologică de acuma, ce sens ar mai avea imperisabilitatea? Nu cumva dispariţia unei forme determinate este şi absolută, nu numai relativă? Dar dacă au şi universalitate, pentru că aceasta nu este platonic-separată, cum stă aceasta şi stă ea în toate? Cele ce sunt prin natură nu par a ne pune în dificultate: omul se naşte din om, însă cele artificiale nu; un pat nu provine din altul (Arist., *Phys.*, II, 1, 192b-193b). Iar (b), dacă individualele sunt infinite numeric şi în condiţiile în care nu ne lămurim cu raportul dintre ele şi *universal*, ce ar mai fi ştiinţa decât o descriere, prin enumerare la nesfârşit, a lor? (9) Dacă principiile n-ar fi specifice, individuante, nici chiar *Unul* şi *Fiinţa* în sine, neexistând ceva comun lucrurilor, cum ar mai fi posibilă ştiinţa? Dar dacă principiile sunt, numericeşte, unul, dacă fiecare este unul, atunci nu se vor confunda cu individualele? În urmare, nu se va putea spune că „numericeşte unul" şi „lucrul individual" sunt în identitate? (10) Oare principiile lucrurilor coruptibile sunt aceleaşi cu cele ale fiinţelor eterne? Dacă sunt aceleaşi, de unde provine deosebirea dintre ceea ce este pasager şi ceea ce este permanent? Şi care e cauza? Dacă nu, cum se explică totuşi deosebirea? (11) Şi aceasta, dintre cele foarte dificile, dar pe cât de greu de rezolvat, pe atâta de necesară în cunoaştere, ea interoghează privitor la Unu şi la Fiinţă: sunt acelaşi lucru şi atunci ne apar ca determinări ale unui al treilea termen de dincolo de ele sau sunt diferite? Dacă nu le admitem ca de sine stătătoare, ce poate să aibă universalitate mai mare decât a lor? Dar şi socotindu-le diferite şi în sine, nu ne încurcăm tot atât de rău, presupunând două principii? (12) Principiile există ca *universaliile* sau ca individualele? Dacă sunt universale, atunci nu vor mai fi substanţe, căci ceea ce este comun nu desemnează un individual (τόδε τί), ci o *calitate* (τοῖον δε). Însă, de-ar fi individuale, ar rezulta că acelaşi lucru ar fi mai multe, tot atâtea genuri. *Socrate* ar fi el însuşi, dar şi, distinct, ca om, apoi ca vieţuitoare. Totodată, cum ar mai putea fi obiect al ştiinţei? (13) Elementele sunt în potenţă sau în act? Dacă sunt în formă actuală, înseamnă că sunt realizări ale unui posibil, anterior principiilor înseşi. Iar dacă sunt posibile, nu este exclus ca să nu mai existe nimic, pentru că nu tot ceea ce este potenţial capătă fiinţă. (14) Numerele, solidele, suprafeţele, punctele sunt substanţe sau nu? Dacă nu, ce mai sunt, căci deşi nu constituie un obiect concret, ele, prin universalitate, par a avea mai multă realitate. Dacă sunt, atunci ce mai este fiinţa şi substanţa lucrurilor? Puse în B (III) şi mereu reluate în alte contexte, rezolutorii, în *Metafizica* (în ordine: 1 în Γ, 1; 2 în Γ, 3; 3 în Γ, 2; 4 în Λ, 6; 5 în Γ, 2; 6 în Z, 10, 13; 7 în Z, 12, 13; 8 în Z, 8, 13, 14 în Λ, 6-10 şi în M, 10; 9 în Z, 14, Λ, 4-5 şi în M, 10; 10 în Z, 7-10 şi în M 1-7; 11 în Z, 16, I, 2 şi în M, 8, 12 în Z 13, 14, 15 şi în M, 10; 14 în M şi N),

problemele se dovedesc cu atât mai mult programatice. Arist. de bună seamă, formal, este în continuarea socratismului şi a *platonismului*, filosofii intens şi universal aporetice. Toate dialogurile platonice sunt punere de probleme, dar cu deosebire cel mai aporetic, în sens strict, este *Parmenides*. Nu este deloc exclus ca acesta să-i fi şi fost modelul. Întreaga dezbatere, atât de dramatică, privitoare la regimul formelor, la acela al unului şi la *participaţie* în acest sens: există Idei (Forme) numai pentru genuri sau şi pentru lucrurile individuale; participantul participă la întreg sau la parte; sensibilele participă la inteligibile numai prin asemănare sau şi prin altceva şi altfel? (vd. *idee*; *formă*). De la Z. la Arist. şi, într-un sens mai slab la sceptici, *a.* va fi devenit „de-a dreptul metodă fundamentală", descoperirea dificultăţilor şi punerea lor în context metodologic. „Conştiinţa dificultăţii", ca avertisment asupra imposibilităţii de a merge mai departe, într-o direcţie sau alta, trecerea în condiţie definitorie „pentru mişcarea între ştiinţă şi neştiinţă". Clarificarea „stadiului problemei", de aceea, asigură înţelegerea „conţinutului de fapt" (Hartmann). Venind din deschiderea genuină a conştiinţei şi totodată determinând o şi mai mare şi mai exactă îndreptare către lume a acesteia, *a.*, pentru că nu este „sistematizantă", nici nu aparţine „interpretării sistematizante". Astfel încât în hermeneutica ei sunt necesare înţelegerea „filosofică" şi substituirea „eşecului sistematizării, o elucidare metodică a eşecului" (Aubenque, 1962, p. 16). Evoluţia gândirii greceşti post-arist., mai ales în direcţie sceptică şi probabilistă, era întrucâtva determinată şi de intensa problematizare platonico-aristotelică. De altminteri, trecerea de la *a.* ca problemă la *a.* ca îndoială în medii sceptice este îndeajuns de probantă (vd. *aporetică*). În filosofia românească prima sa definire valorizează sensul originar: „întrebare cu prepus, care pofteşte dezlegare" (Cantemir, *Ist. ier.*, I, p. 9).

ARCESILA(O)S (Ἀρκεσίλαος) **din Pitane** (315?-240? ante) – succesorul lui *Crates din Atena* la conducerea *Academiei* şi elev al lui *Crantor*, fără să le fi fost codoctrinar. De altminteri, cu el începe aşa-numita Academie de mijloc. „Nu există nici o soluţie de continuitate între Vechea şi Noua Academie, şi această distincţie nu mergea fără introducerea unui artificiu. Diog. Laert. a introdus, de aceea, o subdiviziune suplimentară vorbind de o Academie medie, cu *Ar.* ca fondator şi reprezentant" (J. Brun, 1969, p. 612). Într-adevăr, Diog. Laert., IV, 28 (ca şi, puţin mai înainte, Sext. Empir., *P.H.*, I, 220) spune: „cu el începe Academia mijlocie". Un artificiu, poate că nu va fi fost întru totul, fiindcă *Ar.*, dacă nu pare un paleo-academic, nu este nici ratasabil la doctrina Noii Academii. Totuşi mai apropiat de aceasta, înseamnă că a pregătit-o. Sext., la un moment dat, chiar îl consideră „şeful şi fondatorul Academiei Noi" (*P.H*, I, 232). Nescriind nimic, încă din epocă, mărturiile sunt aproximative şi contradictorii. Se pare însă că, prin scepticism („s-a împărtăşit din învăţăturile lui *Pyrrhon*"; Sext., Empir., *P.H.*, I, 232) a îndreptat A. către probabilism. *Ar.* „se dovedeşte a nu proclama nimic despre existenţa sau neexistenţa lucrurilor şi nici cu privire la încredere sau neîncredere nu dă preferinţă unui lucru în dauna altuia, ci îşi suspendă judecata în toate privinţele, iar scopul său este suspendarea judecăţii, care... se însoţeşte cu netulburarea. El mai pretinde că suspendarea în privinţa obiectelor particulare este un bine, iar adeziunea la obiecte particulare este un rău." În aparenţă, aşadar, un sceptic, în realitate, însă, îl respinge Sext., „era un dogmatic". Mai întâi, pentru că sceptici raportau

suspendarea judecăţii la opinii, pe când *Ar.* avea în vedere, nemijlocit, natura lucrurilor. Apoi, cu toate că punea în formă aporetică filosofia lui *Platon* (ceea ce îl apropia, fie şi aproximativ, de *scepticism*), mai curând ar fi fost platonic. De aceea, *Ariston din Chios* a şi spus despre el: „din faţă e Pl., din spate Pyrrhon." Cum ar mai fi fost şi foarte iscusit în arta argumentării şi a combaterii, cam asemenea megaricilor, era ca şi *Diodoros din Iassos*, la mijloc (*P.H.*, I, 232-235). Sever în critică, necruţător chiar, pe măsura inventivităţii, dar de o bunătate ieşită din comun (ceea ce „umplea de speranţă" pe elevii săi; Diog. Laert., IV, 37), îşi va fi dat măsura exactă a artei sale euristice în combaterea *stoicismului*. Totuşi exclusivistă, în principiul ei, cât viza dogmatismul (caracterul necritic, fie şi pe alocuri) teoriei stoice a cunoştinţei, respingerea nu era abstractă şi deci dogmatică ea însăşi. Cunoştea, se pare, bine stoicismul şi pe Zenon (împreună l-au audiat pe *Polemon*), de care s-a desolidarizat pentru dogmatismul reprezentării cataleptice, presupus, nu fără oarecare îndreptăţire. Instituită ca măsură a adevărului şi falsului, ea nu-şi avea însă temeiul în sine. Z. trimitea înapoi, la reprezentarea simplă, la *phantasia* numai că aceasta, i-ar fi replicat *Ar.*, nu este, ca atare, nici adevărată, nici falsă. Dar dacă „percepţia adevărată nu diferă de cea falsă", în acest caz cum şi la ce se mai aplică reprezentarea cataleptică? În urmare, asentimentul ca sancţionare a alegerii nu mai este posibil. Astfel încât, paradoxal, din dogmatismul stoic rezultă îndemnul la abţinerea de la deliberare, de îndată de „înţeleptul nu-şi va putea da asentimentul la nimic" (Cic., *Acad. pr.*, II, 24). Cu rol delimitativ mai întâi, critica stoicismului, la cea de a doua mişcare, trebuia să constituie punctul de plecare pentru *Ar.* a propriilor opinii. Aşadar, pentru că asentimentul nu este posibil, înseamnă că nu putem cunoaşte nimic, nici înţelege, nici şti; că sensibilitatea este limitată, raţiunea slabă, viaţa scurtă şi adevărul, cum zicea *Democrit*, ascuns în adâncuri; că totul depinde de păreri şi convenţii; că adevărul nu este posibil; că totul este învăluit în obscuritate" (Cic., *Acad. post.*, I, 12). Dacă va fi ajuns la asemenea încheieri, şi este probabil că da, mărturiile antice fiind concordante, singularitatea sa în epocă este de înţeles. Nici academic (în doctrină tradiţională) datorită scepticismului său, nici sceptic, în urmarea unui relativism la limită, deci agnostic, el nu avea să fie nici probabilist, cel puţin, în concept riguros. S-ar fi apropiat însă de *probabilism* prin implicarea, în ordine morală, a rezonabilului (τὸ εὔλογον) menit să servească acţiunii, înţeles, cum era, ca un principiu de raportare şi de organizare a actelor umane. Εὔλογον nu este, cum se admite, îndeobşte, πιθανόν (*probabilul* lui *Carneades*), dar îl aproximează. Dintre mulţii săi elevi sunt nominalizaţi *Lacydes din Cyrene*, Telecleus şi Evandros, ambii din Foceea.

ARCHELAOS (Ἀρχέλαος) – născut, poate, în Milet, dar stabilit la Atena (*akmé* aprox. în 440 ante), este discipolul lui *Anaxagoras* şi, informaţie îndoielnică, dascălul lui *Socrate*. „Filosof al naturii", ultimul, după Diog. Laert., II, 16, ar fi afirmat „că două sunt cauzele producerii lucrurilor: căldura şi frigul" (focul şi apa). Informaţia avea să fie reţinută şi completată anaxagorizant: *A.* „descria ca Anaxag. amestecul materiei" care răzbate „şi în *nous*"; „*A.* postulează aceleaşi principii ca Anaxag... Afirmă că principiile sunt infinite ca număr şi neomogene. Aşază *homoiomeriile* ca principii" (Hyppolytos, Simpl.; fr. A, 4, 5, *F.G.P.* I, 2). Cele două direcţii de interpretare, numai în aparenţă exclusive, sunt, mai curând, complementare. La o primă judecată, cea dintâi (cu Diog. Laert., Hermias, în parte şi Sext. Empir.,

care consemna ca principiu doar aerul, neconcordanţă totuşi minoră) pare cea mai verosimilă. Căci deşi anaxagorian, *A.* dă impresia să fi trecut mai în faţă interesul pentru o filosofie a naturii ca explicaţie a naşterii lumii/lumilor. Dacă la Anaxag. era dominantă descrierea de tip ontologic, la *A.* primează cea cosmologică. Numai primează, pentru că, altfel, în ordine secundă, este presupusă şi cealaltă, tot aşa cum nici Anaxag., la rândul său, n-o neglija pe cea cosmologică. Mai modern, dacă se poate spune aşa, Anaxag. va fi stabilit exact poziţia celor două tipuri (sau niveluri) de reconstrucţie. Controversat ca filosof al naturii în critica antică, în cea de azi este mai cu seamă ca „dascăl al lui Socrate". Informaţia (o dă Diog. Laert., II, 16) nu este de tot imposibilă ca adevăr, Socr., până la „conversiune", putând fi interesat de fizica şi de morala unui anaxagorian şi prin extindere, a anaxagorienilor. Dar n-o va urma nici pe una, nici pe cealaltă. De filosofia naturii, în genere, avea să se îndoiască epistemologic, iar de morala lui *A.* îl despărţea convenţionalismul acesteia. „Ceea ce-i just şi injust, va fi spus *A.*, nu există de la natură, ci prin convenţie" (Diog. Laert., II, 16).

ARCHYTAS (Ἀρχυτας) **din Tarent** (? 430-360 ante) – matematician cu remarcabile contribuţii în domeniu (între altele, rezolvarea „curajoasă" a problemei dublării cubului, aşa-numita problemă delică, pentru a fi fost pusă de oracolul de la Delos; cf. Becker, 1968, p. 114 şi urm.; Kalman, 1963, p. 109 şi urm.), mecanician (ar fi construit după „o anumită metodă şi ştiinţă mecanică" o porumbiţă din lemn; „fără îndoială obiectul era susţinut pe mecanisme de contrapondere şi se mişca sub presiunea aerului închis în ele"; Aul. Gell., X, 12, 8); astronom cu sentimentul puterii ştiinţei despre astre („ţin de adevărate cuvintele lui *Ar.*, ce le-am auzit de la bătrâni, că dacă cineva s-ar sui la cer şi de acolo ar contempla unitatea universului, frumuseţea stelelor, toate aceste minunăţii l-ar lăsa, rece; dar dacă ar întâlni pe cineva să-i povestească despre ele, l-ar umple de admiraţie"; Cic., *De amicitia*, XXIII, 88); teoretician al muzicii („s-a preocupat de muzică cel mai mult dintre pythagorei, încearcă să păstreze o continuitate perfectă după criterii de proporţionalitate nu numai în consonanţe, ci şi în diviziunile tetracordarilor, deoarece este proprie naturii acordurilor comensurabilitatea intervalelor"; Ptolemaeus, *Harmonica*, I, 13; A. 16); om politic reputat în cetatea să („a fost ales strateg de şapte ori, deşi alţii nu deţineau această funcţie mai mult de un an"; Diog. Laert., VIII, 79); filosof de şcoală pythagoreică, probabil elev al lui *Philolaos*. Ar fi scris mai multe lucrări: *Despre ştiinţe, Despre problemele matematice, Harmonicul, Discuţii* (tot ce se poate şi altele), care s-au pierdut. Din puţinele fragmente păstrate, se conturează mai curând personalitatea unui om de ştiinţă şi a unui politician înţelept – ceea ce va fi contribuit mult la întărirea prieteniei cu *Platon*, căruia i-a şi servit ca model pentru conducătorul politic (ideal) – decât a unui filosof. Consacrat muzicii în bună tradiţie pythagoreică, aşa cum era şi firesc sau posibil, îşi converteşte interesul pentru ştiinţă şi priceperea într-o interpretare a ei, pentru întemeiere. „Ştiinţa calculului, ar fi spus el, pare să aibă în privinţa înţelepciunii o netă superioritate asupra celorlalte discipline", izbutind „să aducă demonstraţii şi tot astfel explicaţii ale formelor în cazul că există o tratare ştiinţifică a formelor" (fr. 4 din *Discuţii*, Stob., I, 4; b4, în *F.G.P.*, II, 2). Chiar dacă în discuţie nu intră decât una, ceea ce e valabil pentru ea este pentru toate, căci toate sunt *forme* (εἰδή) şi explicaţii ale formelor (vd. *idee*). Căci aritmetica, geometria şi muzica erau socotite congenere. Aceasta şi explică, în context, comunicabilitatea lor, ilustrată mai cu seamă de cele trei „medii proporţionale" sau analogii (vd. *analogie*) ale muzicii: aritmetică, geometrică şi subcontrară sau armonică. Pythagoreu, este tentat de „aritmologia" şcolii, dar nu în aceeaşi măsură ca Philolaos, nici cu aceeaşi inventivitate şi originalitate. Nu este exclus să fi definit sau numai să fi contribuit la definirea numărului par/impar (unitatea), care „participă la natura atât a numerelor pare, cât şi la a celor impare; căci unu, adăugat la un impar îl face par, iar dacă se alipeşte la un număr cu soţ îl face fără soţ" (Theo Smyrn., 20, 19, A21). În tendinţa aritmeticizantă a şcolii, ar mai fi încercat şi o aplicare a teoriei numerelor la viaţa în cetate condiţionând echitatea şi pacea socială de armonie (cf. Rivaud, 1948, p. 86). Dacă aşa stau lucrurile, *armonia* putea fi „principiul raţional" care, odată găsit şi aplicat, pune capăt „revoltei" şi face să crească „buna înţelegere". Numai „când se va aplica acest principiu (λογισμός) nu va mai exista «nesaţ», ci doar echitate; prin echitate ne împăcăm noi, oamenii, în învoielile încheiate. Datorită acestui principiu cei umili primesc de la cei puternici, iar bogaţii dăruiesc celor nevoiaşi, convinşi şi unii, şi alţii că prin aceasta vor stabili dreptatea" (Stob., IV, 1, 139; B3). În fine, după o mărturie aristotelică (*Metaph.*, VIII, 2, 1043 a 19), *Ar.* s-ar fi ocupat şi interesat şi de logica definiţiei, distingând între definiţia prin diferenţă specifică (în acest caz referindu-se la *formă* şi *act*) şi definiţia „care se întemeiază pe elementele conţinute în lucrul de definit", având în vedere „materia", ca în exemplul: „ce este acalmia vânturilor? Calmul în masa de aer. Aici aerul este materia, iar calmul este actul şi substanţa. Ce este o mare calmă? Este o mare netedă. Aici substratul material este marea; actul şi forma sunt netezimea suprafeţei mării". Iar *Eudemos* (în Simpl., *Phys.*, 467, 26, a 24) consemna polemica lui *Ar.* cu adepţii finităţii lumii: „dacă m-aş afla la capătul cerului, adică în ultima dintre stelele fixe, ce-aş face: mi-aş putea întinde mâna sau braţul în afară sau nu? Ar fi absurd să cred că nu; iar dacă nu le întind, ce va fi exteriorul, corp sau spaţiu?" Dacă va fi corp, „propoziţia e demonstrată", iar dacă e spaţiu, în acesta este sau poate fi un corp. Oricum, prin urmare, „corpul" şi „spaţiul" sunt infinite (vd. *spaţiu; infinit*).

ARISTIPPOS (Ἀρίστιππος) **din Cyrene** (435?-350? ante) – atras, poate, la început de filosofia naturii şi de mişcarea sofistă, se apropie de *Socrate*, pe care îl frecventează, probabil că nu multă vreme sau, oricum, nu fără întreruperi (şcoala şi-ar fi întemeiat-o în cetatea sa, înainte de 399, anul morţii lui Socr. şi nu-l asistă pe acesta în ultimele sale zile; ar fi fost plecat la Egina, după *Platon* (în *Phaidon*, 59c). I se atribuie o *Istorie a Libyei* (cu 25 de dialoguri: *Către naufragiaţi, Către exilaţi, Către un cerşetor, Către Lais, Despre oglindă, Visul, Către prieteni, Către critici, Întrebare, Către unul care se crede dispreţuit, Către unul care încearcă să fie sfetnic* ş.a.). Sotion dă şi alte titluri (12), între care: *Despre educaţie, Învăţături, Despre virtute, Exhortaţie la filosofie, Disertaţii, Către Socrate, Despre noroc*. Sosicrates din Rhodos însă a contestat a fi scris ceva. Oricum, nu s-a păstrat nimic. Anticii nu i-au fost prea favorabili: Xenofon mai degrabă îl caricheză, reproducând, în *Memorabilia*, II, 1 şi III, 8, două prezumtive dialoguri socratice cu *Ar.*, deloc binevoitoare. În primul, după ce, tendenţios, parcă, îi vorbeşte despre „ispitirea" lui Heracles de către Viciu, povestită de *Prodicos* într-o celebră alegorie, Socr. îi spune lui

Ar.: „ar trebui şi tu să te preocupi de aceasta şi să te gândeşti pe ce drum mergi în viitor". Pl. nu-l „admite" printre martorii ultimelor zile ale lui Socr., trimiţându-l la Egina, a cărei proastă reputaţie la Atena o extinde şi asupra lui *Ar.* (Tecuşan, 1983, p. 112). *Aristotel* îl citează pentru dispreţul arătat matematicii şi pentru a nu vorbi „nimic despre bine şi rău" (*Metaph.*, B, 996a), iar *Sextus Empiricus* pentru un relativism, socotit de el amoral: „pe când *Ar.* consideră un lucru indiferent faptul de a îl îmbrăca în haine femeieşti, *noi* (scepticii, adică) socotim că acest lucru este ruşinos" (*P.H.*, I, 155). Dintre romani, Cicero, în aversiunea lui faţă de hedonismul epicurian, avea şi el să-l pună pe *Ar.* sub semnul unui punct de vedere „nedemn de om" (*ut. nihil nomine videatur indignius; De finibus*, I, 7, 23). Motivele aprehensiunilor au fost, cu siguranţă, diferite în accident, dar convergente în principiu: Xen. şi Pl. pentru abaterea, prin hedonism, de la morala socratică, Arist. pentru atitudinea eticistă sau eticizantă până şi în judecarea matematicii, Sext. Empir. din cauza ataşamentului său la o „opinie" morală, iar Cic. ca urmare a antiepicureismului său generalizat. Or, deşi filosof minor, *Ar.* nu este la periferia filosofiei greceşti. Aşa zicând, după G. Călinescu, a fost, oricare ar fi rezervele, un minor mare. În succesiune socratică, el nu este propriu-zis un socratic, decât, poate, prin dominanta morală a filosofiei sale şi prin tehnica expunerii dialogale, ceea ce nu pare nici mult, nici puţin, dar suficient pentru determinarea sa în raport cu cel care i-a fost dascăl. Cum totuşi acesta nu putea fi urmat doctrinar, el fiind mai curând un îndemn, ce-i drept hotărâtor, decât o concepţie (de altminteri nici nu există un socratism dincolo de el, ca platonismul sau aristotelismul, bunăoară), *Ar.* a optat pentru o morală cu scopul în „mişcarea calmă care duce la senzaţie" sau, mai exact, în „plăcerea particulară" (Diog. Laert., II, 85, 87). Hedonistă, morala prefigurată de *Ar.* nu este, poate, atât comportamentală, cât explicativă în ordinea unei filosofii a fiinţei noastre. În legătură şi cu sofiştii, nu este exclus ca *Ar.* să fi valorificat principiul protagorian: omul măsură a tuturor lucrurilor, dar într-un sens relativist, şi individualist (ceea ce, de altfel, în epocă era lucru ştiut, o lectură similară făcând-o Pl. ca şi Arist.). Mai puţin obişnuită este însă interpretarea individualistă (prin *Protagoras?*) a principiului socratic: „cunoaşte-te pe tine însuţi". Se creează impresia unei lecturi „încrucişate": a conceptului protagorian al omului prin îndemnul socratic, de unde rezultă determinarea eticistă a „măsurii" şi, evident, invers, cu urmări deloc neglijabile pentru înţelegerea cunoaşterii de sine ca un mijloc, şi încă esenţial, chiar dacă prin recul, de umanizare a lucrurilor lumii. Interpretată gnoseologist de Pl., *măsura* protagoriană primeşte cu *Ar.* şi o semnificaţie morală, ceea ce principial ea însăşi conţinea. O „lectură" prin Socr., în consecinţă, nu avea a fi deturnantă. Cum nici inversa, de îndată ce „cunoaşterea de sine" nu trimite doar la conştiinţa generică (de reconstrucţie platonică mai cu seamă), ci poartă şi asupra celei individuale, asupră-i ca atare, dar şi ca deschidere faţă de lume pentru „interiorizarea" (asumarea) acesteia. Ceea ce, şi de această dată, nu este în absolut adăugire ulterioară, de îndată ce conştiinţa, în proiect socratic, se autodetermină prin dialog şi ca dialog. Socratic şi protagorian, totodată, *Ar.* pare să fi încercat acordarea celor două mari opţiuni printr-o operaţiune de „corectare" şi „adaptare" reciprocă. Rezultatul nu era, cu fatalitate, eclectic, nici n-a fost, de îndată ce omul moralei cyrenaice, cu scopul în „plăcerea particulară" ca mişcare calmă care duce la senzaţie, nu este redusă senzualist la clipa care-i procură satisfacţie, nici neselectiv, şi deci neliber faţă cu incitaţiile sau „promisiunile" lumii. Fiind mişcare către senzaţie, în reprezentarea lui *Ar.* şi a discipolilor săi, *plăcerea* se dobândeşte: „ea nu este plăcerea în repaus, care urmează după îndepărtarea durerii şi care este ca o eliberare din tulburare, pe care o acceptă Epicur şi o arată drept scop"; căci, după ei, mai relatează Diog. Laert., II, 87, 89, suprimarea durerii nu înseamnă plăcere, nici absenţa plăcerii, durere. Chiar dacă marcat de un anume relativism (şi prin acesta de individualism şi senzualism), ceea ce avea să se amplifice, la cyrenaicii ulteriori (vd. *Şcoala cyrenaică*), în concept originar, plăcerea este „o experienţă pozitivă" şi activă (J. Brun, 1969, p. 701). Lipsit de puterea de invenţie a altui „socratic", este vorba de Pl., *Ar.* nu construieşte, ca acesta, o filosofie ca o lume posibilă. Încă legat de Socr. şi de tradiţia sofistă, nu rămâne nici socratic, nici protagorian. Trece dincolo, în alt câmp, al sintezei, chiar produce una, însă cu elementele nu îndeajuns de strânse într-un tot, fiind încă recognoscibile în identitatea lor originară. Poate că era şi imposibil să fie puse în sinteză două filosofii atât de individualizate, încât şi din acest punct de vedere par contrarii, cum au fost cea socratică şi cea protagoriană. Dar, cum ar fi zis *Straton din Lampsakos?* ori Pl., numai lui *Ar.*, i-a fost dat să poarte la fel mantaua luxoasă ca şi pe cea zdrenţuită (Diog. Laert., II, 67). *Ar.* ne pare un filosof al contrastelor şi contrastant el însuşi. După moarte, la conducerea şcolii i-ar fi urmat fiica sa, Aréte. Alţi discipoli: Aithiops din Ptolemais şi Antipatros din Cyrene.

ARISTON (Ἀρίστων) **din Chios** (aprox. 240 ante) – discipol al lui *Zenon* stoicul, dar heterodox, poate, nu neapărat din originalitate cât din eclectism (sau, de ce nu, din căutare?). Elev al lui Zenon, „pe când acesta suferea de o boală de lungă durată", *A.* l-ar fi întâlnit pe *Polemon* şi „a trecut la părerile acestuia" (Diog. Laert., VII, 162). Totuşi, cât s-a putut reconstitui, pentru că filosofia lui *A.* „nu are nimic platonician, se poate presupune că Polemon îl va fi atras numai prin dispreţul aceluia pentru dialectică", adică, în context, pentru argumentarea care ignoră reprezentările, ceea ce era în consonanţă cu filosofia Porticului (Goldschmidt, 1962, p. 1257). „Raţionamentele dialectice, spunea el, se aseamănă cu pânza de păianjen, care deşi pare că-i făcută cu dibăcie artistică, n-aduce folos" (Diog. Laert., VII, 161). Stoic, totuşi, recunoştea primatul eticii, dar mai curând ca scepticii, „suprima logica şi fizica, spunând că fizica depăşeşte puterile noastre, iar logica nu ne primeşte" (*ibid.*, 160). În plus, socotea virtutea ca aparţinătoare de categoria modurilor relative, deci acelora ce puteau fi interpretate în funcţie de împrejurări. De aceea, Cicero îl alătură pe *A.* (de altfel ca şi pe *Herillos*) lui *Pyrrhon* în câteva locuri (*De fin.*, II, 11, 35; *Tusc.*, V, 30, 85; *De off.*, I, 2, 6), pentru a-l respinge. Probabil că *A.* mai puţin rigorist, prin reflex se va fi apropiat întrucâtva de un relativism similisceptic („sunt respinse ideile lui *A.*, Pyrrhon şi Herillos, care totuşi ar avea dreptul de a discuta despre îndatorire, dacă ar fi lăsat vreo alegere a lucrurilor, ca să existe o cale spre delimitarea îndatoririi" *De off.*, I, 2, 6). Individualizându-se în oarecare măsură între zenonieni, *A.* chiar se va fi despărţit de ei, predându-şi filosofia în altă incintă, în aceea legată deja de numele cinicilor, κυνόσαργες. Dobândind influenţă şi renume, ar fi fost reputat ca şef de şcoală, aceea a aristonilor (ἀριστόνειοι); sunt cunoscute şi numele a doi

discipoli, Milthiades şi Diphilos. Heterodox, deşi în registru minor, fiind eclectic, cel puţin prin punctul de plecare, *A.* aparţine *stoicismului*, iar prin tendinţă, *scepticismului* (a introdus doctrina lucrurilor indiferente din punct de vedere moral, a condiţionat alegerea de „impresiile întâmplătoare", s-ar fi îndoit de valoarea pareneticii, în care vedea o colecţie de sfaturi morale „băbeşti", fiind abstracte; or, principiile se dovedesc a fi bine înţelese când sunt aplicate în funcţie de împrejurări (Diog. Laert., VII, 37; Cic., *De fin.*, IV, 16, 43; Seneca, *Scris.*, 94). Ar fi scris mai multe lucrări: *Îndemnuri, Despre opiniile lui Zenon, Disertaţii despre înţelepciune, Comentarii despre deşertăciune, Împotriva dialecticienilor* ş.a., dar Diog. Laert. (VII, 163) înregistrează prezumţia că acestea nu i-ar aparţine lui, ci omonimului său din Ceos (vd. *Ariston din Ceos*). Autentice ar fi fost doar *Scrisorile către Cleanthes*. Oricum, ele s-au pierdut (fragmente în v. Arnim, *S.V.F.*, I, pp. 75-90).

ARISTON din Iulis, în Ceos – se pare succesorul lui *Lycon* la conducerea *Lyceului*, începând, probabil, cu 225 ante, anul prezumtiv al morţii aceluia. Prin el, după Diog. Laert. (V, 64), s-au transmis testamente ale peripateticienilor. N-a avut, zice Cicero „forţa unui mare filosof" (*De fin.*, V, 13). Nu se ştie cine îi va fi succedat ca scolarh, presupunând că el însuşi a fost. Din testamentul lui Lycon nu rezultă nimic sigur, acesta lăsând să fie ales acela care depunea garanţie „că va stărui în opera urmărită de şcoală şi va fi cel mai în stare s-o extindă" (Diog. Laert., V, 70). Minor, este confundat încă de antici cu omonimul său stoic *Ariston din Chios*. Diog. Laert. (VII, 163) dă o listă de lucrări (*Îndemnuri, Despre opiniile lui Zenon* ş.a.) asupra paternităţii cărora prevenea că există îndoieli. Cic. (*ibidem*) face aluzie la multele scrieri ale lui *Ar.* („numeroase şi elegante"), şi atât. Oricum, aristotelician, se va fi aplicat cu predilecţie moralei. Astfel, într-o *Artă de a vinde orgoliul* (fr. 13, în Wehrli, VI), *Ar.* distinge între grandoarea sufletească (magnanimitate) şi orgoliu, ca între starea de sănătate şi cea de boală a corpului. „Omul mărinimos dispreţuieşte vicisitudinile norocului, dominându-şi sufletul. Orgoliosul însă este atât de instabil, încât se lasă dus de ispita bogăţiei ca o frunză moartă de vânt. Ceea ce dispreţuieşte sunt doar ceilalţi." Ideea este aristotelică (în *Eth. Nic.*, 1122 a4-1126 a 25; cf. şi Gauthier, 1963, pp. 121-122).

ARISTOTEL (Ἀριστοτέλης) **din Stagira** (385/384 – 322 ante) – „filosoful", cum aveau să-i zică medievalii, punându-l în sinonimie cu genul, urmează timp de aproape 20 de ani (367/366-347) învăţământul platonic. „Cel mai genial dintre discipolii lui *Platon*" (Diog. Laert., VI, 1), ar fi fost numit de acesta inteligenţa (*nous*) şcolii şi către sfârşitul stagiului, promovat în „colegiul dascălilor" şi însărcinat cu ţinerea unui „curs" de retorică. Sub influenţă platonică, începe de timpuriu, se pare, să scrie el însuşi, adesea în formă de dialog. Pierdute, unele în întregime, altele aproape, lucrările de tinereţe (*Gryllos sau Despre retorică, Eudemos sau Despre suflet, Protreptic, Despre filosofie, Despre dreptate* ş.a.), din această pricină, sunt foarte puţin concludente pentru profilul de acum al filosofului. Cu siguranţă că era platonic, dar se poate vorbi de un *platonism* pur sau numai dominant? S-a discutat mult despre această etapă şi, în genere, despre ritmurile istoriei aristotelice mai cu seamă după 1923, anul apariţiei cărţii lui Werner Jaeger *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, fundamentală în materie. Pornind de la dificultăţile unei reconstrucţii sistematiciste (sistematizante) a aristotelismului, o istorie

întreagă, deconcertant prin polimorfismul său, adesea contradictoriu, cu tendinţe parcă divergente, neaşezat, cu reluări şi renunţări neaşteptate, ambiguu, mai înşelător în expunerile încheiate şi mai promiţător în întrebări şi probleme, Jaeger, urmând sugestii anterioare (Willamovitz, Bonitz, Natorp), a propus o interpretare evoluţionistă, menită şi aptă să refacă logica unei filosofii deschise şi dinamice. Etapele pe care elinistul german le identifică în devenirea arist.: cea a platonismului fervent, cea a metafizicii realiste şi antiplatonice şi, în fine, cea naturalistă, sunt inoperante ca atare, pentru că *Arist.* n-a fost platonician în stare pură în timpul învăţământului, nici metafizician antiplatonic în absolut în anii de după părăsirea *Academiei*, nici naturalist în exclusivitate către sfârşitul vieţii. Periodizarea lui Jaeger însă, datorită principiului de întemeiere, devenirea interioară, ca şi decupării unor etape în care totuşi platonismul, metafizicismul şi naturalismul erau valorile dominante şi, în acest caz neexclusive, chiar dacă de neurmat întocmai, oricum, pozitiv sau negativ (prin reacţie) s-a dovedit rodnică. În succesiune jaegeriană s-au găsit mereu alte etape şi nume pentru acestea; la principiu însă nu s-a renunţat. Din contră, a câştigat în legitimitate şi deci în operaţionalitate. Fiecare proiect de periodizare suferă de o, parcă, fatală convenţionalitate. Totuşi, un grad mai scăzut ar avea cel propus de Nuyens (1939), în trei timpi şi acesta: idealismul platonician, instrumentismul mecanist (biologist mai curând, va propune Ross) şi *hylemorfismul*. Aşadar revenind, în perioada învăţământului, cu precădere în primii ani, *Arist.* va fi fost platonic ortodox, poate chiar mimetic. În *Eudemos* (al cărui model este *Phaidon*-ul platonic), *Arist.* este platonic fără rezerve în înţelegerea sufletului: acesta preexistent, moartea, ca despărţire de trup, este „o reîntoarcere acasă", cum apare într-un fragment transmis de Cic. (*De divinatione*, I, 25, 52); „coborând" în lume sufletul uită ceea ce a contemplat „sus", ca apoi să-şi aducă aminte (Procl., *In Plat. Remp. Comm.*, II, 347). Din fragmentele păstrate nu rezultă că *Arist.* (mai) era partizanul teoriei ideilor. Absenţa oricărei referiri la aceasta într-un dialog despre suflet, imitaţie după cel similar, platonic, pare semnificativă, chiar dacă nu dispunem decât de fragmente. Pornind deci de la *Eudemos*, se poate spune că în jurul anului 353 *Arist.* abandonase doctrina „formelor separate"? (Decarie, 1961, p. 8). În sprijin ar mai veni şi fragmentele din *Protreptikos* (*Îndemn la filosofie*) din *Despre filosofie* (Περὶ φιλοσοφίας), ca şi dialogul *Despre dreptate*. Oricum, nemaiadmiţând existenţa separată a formelor (Hamelin, 1931, p. 20, găsea chiar o opoziţie, iar Moraux, 1942, p. X, o orientare către „analiza realului") sau „crezând încă în lumea ideilor şi în transcendenţa sufletului, *Arist.* rămâne în interiorul platonismului, dar al unui platonism târziu, profesat de Pl. în preajma anului 354 (Gauthier, 1963, pp. 6, 5). Rose, editorul german din secolul trecut al fragmentelor, identifica într-unul (socotit a fi făcut parte din *Despre filosofie*) ecouri din *Timaios*: „Principiul este unic sau multiplu. Dacă este unic, obiectul cercetării este atins; dacă sunt mai multe, ele sunt sau ordonate, sau în dezordine. Presupunând ultima variantă, atunci lumea însăşi n-ar mai fi ordine (κόσμος), ci dezordine (ἀκοσμία)... În prima ipoteză însă lucrurile au ceva comun care le naşte, şi acest ceva este principiul – ἀρχή (cf. Mugnier, 1930, p. 14). După moartea lui Pl., când părăseşte Academia, *Arist.* părăseşte şi Atena. Se retrage pentru trei ani la Assos (Asia Mică), apoi pentru încă doi la Mytilene, în insula Lesbos. Între 343/2 şi 335/4 este, la curtea macedoneană, preceptorul lui Alexandru, iar în anul 335/4 revine la Atena, unde întemeiază propria şcoală,

Lyceul. Cam până pe la 330 ar dura cea de a doua etapă în construcţia operei, cea instrumentist-mecanistă, numită astfel (cu un grad de convenţionalitate imposibil de eliminat), pentru că între cei doi termeni centrali în ontologia sa ca şi în antropologia sa, adică între *materie şi formă*, este stabilit un raport ca între ceea ce este determinat (instrumental) şi ceea ce determină. În acest răstimp (347-330) *Arist.* lucrează intens; este perioada cea mai productivă. Datarea scrierilor a întâmpinat mari dificultăţi, problema cronologiei rămânând în continuare deschisă. În orice caz, în intervalul dintre 347 şi 335, anul întemeierii Lyceului, încap: cărţile de logică (poate în această ordine: *Topicele, Categoriile, Despre interpretare, Analiticele), Fizica*, încheiată probabil către 232, *Despre cer, Despre naştere şi distrugere*, cartea III a tratatului *Despre suflet*, cărţile II, III, VII şi VIII ale *Politicii, Etica eudemică (Etica nicomahică* ar aparţine anilor 334-330), cărţile A, D, primele opt capitole din K, L şi N ale *Metafizicii* (cf. Robin, 1944, p. 24). Începută, poate, înainte de 347, prima carte a *Metaph.*, dacă aşa se va fi întâmplat, este definitivată (şi aparţine) secvenţei Assos. Programatică (este *die Programmschrift*, zice Jaeger), aceasta, împreună cu N, mai e grăitoare pentru raportarea lui *Arist.* la platonism şi platonicieni. Critica arist. este severă până la (o aparentă) incomprehensiune. Dar, şi când s-a văzut în ea o simplificare, şi când s-a supralicitat prin identificare cu o critică a platonismului în genere, s-a trecut, mai mult sau mai puţin, pe lângă adevărul ei. La prima evaluare ea este numai o critică de respingere, şi încă una care îşi face sarcina foarte uşoară, neluând în seamă platonismul târziu, ci doar pe acela de până la *Rp.*, VI. Din acest punct de vedere, contestarea participării pentru a fi, cu un blând eufemism, doar o „metaforă poetică", denunţarea unor alogisme care veneau „din admiterea unui număr atât de mare de prototipuri" (Idei sau Forme), încât în cele din urmă fiecare sensibil era raportat la prea multe ca să mai poată fi explicat printr-un principiu dătător de existenţă şi unitate, ori din imposibilitatea admiterii, ca paradigmă a mişcării (dar în acest caz, dacă nu întemeiază universal, Ideile nu mai aveau cum să fie ceea ce trebuiau să fie), toate acestea, aşadar, şi încă altele, îşi pierdeau din valoare (dacă nu valoarea) de îndată ce Pl. însuşi revenise asupră-le în *Parmenides* şi *Sofistul*. Cu aplicaţie la platonismul anterior acestor dialoguri, la cel „ipotetic", ce mai puteau însemna ele dacă erau, de fapt, fără obiect? *Arist.* pare să facă o gravă greşeală, de logică chiar, substituind întregii construcţii, ipoteza. Numai că lucrurile par a sta altfel şi din două motive. Primul motiv: *Arist.* îl urma pe Pl. însuşi în critică. Este, de altminteri, lesne recognoscibil „procesul" doctrinei ideilor din *Parmenides*, în critica arist. Poate doar cu deosebirea că, paradoxal, critica plat. este cu mult mai strânsă, mai profundă, poate mai radicală. Oricum, este o deosebire de clasă între cele două ceea ce în cazul lui *Arist.*, ţinea de preluarea, de ce nu, cvasişcolară a unui model. Al doilea motiv: platonismul ultim, din *Sofistul* ca şi din *Timaios*, din aşa-numita doctrină nescrisă, însemna o deschidere pe care *Arist.* a ştiut s-o valorifice integral. Aşa cum Pl., în vederea altei construcţii, s-a raportat critic la cea de dinainte, *Arist.* însuşi trebuia să procedeze similar. Radical, critica plat. nu era urmată de o refacere a ontologiei, pe măsură. Totuşi, critica era pentru o refacere a doctrinei ideilor. Ca *Arist.* să-şi urmeze drumul său, trasat de Pl., dar încă rămas în ţinutul platonic, el trebuia să pornească de unde a pornit şi dascălul său în critică şi să treacă în alt orizont. Altfel spus, ca deschiderile plat. să devină reale, ele trebuiau să devină *aristotelice*. Aşa se face că aristotelismul

însuşi este o istorie la fel de complexă ca platonismul. În momentul în care părăsea Academia, el era deja format; era el însuşi, dar nu încheiat. Înaintarea lui urma a fi, dacă se poate spune aşa, în conceptul său. Prima carte a *Metaph.*, de graniţă între prearistotelism (ca întreagă tradiţie greacă) şi aristotelism, este exemplară. *Arist.* cercetează critic nu numai platonisnul, ci toate proiectele filosofice, începând cu *Thales*. Operaţiunea este nu numai în vederea delimitării sale, poate nu în primul rând, ci mai curând una de instituire epistemologică a filosofiei, de filosofie a filosofiei. Numai în urmarea acesteia, numai în orizontul astfel decupat putea să vină altă încercare de construcţie. Când începe să lucreze în conceptul său, deci *Arist.* o face după o critică sau după o procedare criticistă aplicată nu filosofiilor, ci *filosofiei*. Comparaţia cu Im. Kant, de peste multe veacuri, se impune odată cu reinstituirea criticistă a filosofiei şi, în a doua mişcare, cu delimitarea modului său de a răspunde la exigenţele criticii; numai în urmarea logică a acestor operaţiuni *Arist.* înalţă propria construcţie. O face ca Pl., odinioară, cu prudenţă metodică, aceasta însemnând că mai întâi „experimentează" sau procedează ipotetic. „Instrumentismul" este ipoteza sa, în timp ce hylemorfismul pare a fi finalitatea şi, de aceea, ceea ce unifică. Ieşirea din câmpul de înfruntare dintre „evoluţionismul" pur şi „unitarianismul" tot asemenea este posibilă pe această cale: celei trei etape (în această convenţie) sunt şi secvenţe în devenire, dar şi, pe verticală, de acuma, straturi comunicabile. Dacă există un sistem aristotelic (ipoteza unitariană), atunci acesta este în mişcare (explicaţia evoluţionistă). Prin raportare reciprocă, cele două tipuri de interpretare se corectează reciproc. În consecinţă, cum nu există în structurile arist. un platonism pur, nu se poate vorbi nici de un instrumentalism sau de un hylemorfism în aceeaşi condiţie. Cu atât mai puţin, de platonism şi de instrumentalism, cu cât definitoriu pentru aristotelism este hylemorfismul. Trecut în umbră în etapa (sau în structura) instrumentalistă, hylemorfismul stă însă ca finalitate care, zicând astfel după *Arist.*, este cauză. Desăvârşit în ultimii ani, de după 330, hylemorfismul era prezent încă în prima carte a *Fizicii* (datând din timpul petrecut la Assos). Presupunând încă de timpuriu că materia (ὕλη) şi forma (μορφή) pentru a funcţiona ca principii (*în* ordine secundă) trebuie să aibă demnitate egală, prin dare înapoi, metodică, în ipoteză instrumentistă, *Arist.* pregătea astfel legitimarea meta-fizică a conceptului fiinţei în sine (ca fiinţă), numeric una, dar ca specificaţie două (vd. *fiinţă; substanţă*). Filosof şi savant encicloped (numai cu matematica nu s-a ocupat, avea să zică Leibniz, dar a scris în spirit matematic), *Arist.* stă la începuturile, epistemologic determinate, deci la fundamentele mai tuturor ştiinţelor (în sens nonrestrictiv): ale filosofiei, logicii, psihologiei, eticii, economiei politice, politologiei, retoricii, poeticii, fizicii (în accepţia restrânsă, modernă), biologiei. A scris mult, s-a păstrat mult, dar s-a şi pierdut mult. În descrierea exterioară a operei, urmându-se clasificări tradiţionale, se obişnuieşte mai întâi împărţirea scrierilor lui *Arist.* în două: syntagmatice (compuse şi ordonate, după un plan) şi hypomnematice (de la ὑπομνηματίξω – a comenta, a nota, a pune în note), adică note. „Distincţia este fără interes pentru noi", căci din a doua categorie nu ni s-a transmis nimic (Robin, 1944, p. 12). Cele syntagmatice, la rândul lor, erau împărţite în „literare" (de regulă dialoguri), şi cursuri (μέτοδος), tratate (πραγματείαι) şcolare. Cele în formă de dialog se mai numeau şi exoterice, iar celelalte akroamatice, pentru ascultători (de la ἀκρόασις – faptul de a asculta). „Merită să cercetăm pentru ce s-au dat aceste denumiri. Unii susţin că

dialogurile s-au numit exoterice, deoarece autorul nu-şi înfăţişează în ele gândul propriu, ci dă totul, ca şi cum ar emana de la alte persoane, ceea ce e greşit. Căci ele se numesc exoterice întrucât au fost scrise pentru cei ce înţeleg mai superficial lucrurile, filosoful practicând în ele o vorbire mai clară şi nefolosind argumente demonstrative, ci mai degrabă cele persuasive, strălucitoare, pe când scrierile akroamatice erau redactate pentru a fi înregistrate de cel plin de râvnă şi autentic îndrăgostit de filosofare" (Ammonios Comentatorul, *Prolog*, 35b-36b). Cele exoterice (ἐξωτερικόι λόγοι) publicate (adică destinate publicului – ,εκδεδομένοι λόγοι) nu s-au păstrat. Soarta a fost mai favorabilă celor akroamatice cu destinaţie şcolară, internă (şi în acest sens esoterice, iar nu pentru a fi fost secrete). Dar dubla redactare a cărţii a II-a a tratatului *Despre suflet*, a primelor trei capitole din cartea a VII-a a *Fizicii* sau, în altă ordine, cartea *Asupra termenilor susceptibili de o pluralitate de accepţii*, un fel de „vocabular filosofic" al *Metafizicii* (sau ceea ce a fost socotit, convenţional, a face parte din aceasta) nu exclude posibilitatea ca *Arist.* să fi urmărit publicarea (chiar dacă nu pentru marele public) a unor lucrări de şcoală (Robin, *ibid.*, p. 13). Rătăcite o vreme după moartea lui *Arist.*, căci „au ajuns la nişte oameni lipsiţi de ambiţie şi de rând", manuscrisele cursurilor ar fi fost descoperite abia peste vreo două secole, printr-o întâmplare: Sulla cumpăra biblioteca lui Ariston din Ceos, „mai mult bibliofil decât filosof" (Pluth., *Sulla*, 26; Strab., *Geogr.*, XIII, 54). Aduse la Roma, ele sunt clasate de gramaticul Tyrannion din Amisos, ca abia *Andronikos din Rhodos*, în sec. I ante, să le editeze. Relatările lui Plut. şi Strab. par cam „romaneşti" şi întrucâtva neverosimile. Lyceul a continuat să existe în tot acest răstimp: să fi fost pierdute sau înstrăinate textele de bază ale şcolii? (Aubenque, 1969, pp. 624-625). Oricum, prima ediţie a scrierilor akroamatice (păstrate) îi aparţine lui Andronikcos, care a trebuit să rezolve câteva probleme, deloc simple: pe aceea a dubletelor, pe aceea a titlurilor, a ordinii în aceeaşi carte şi a ordinii pe ansamblu. Cu multe imperfecţiuni (în mod deosebit, mascarea succesiunii cronologice de aranjare didactică), ediţia a însemnat un moment decisiv în relansarea aristotelismului. Im. Bekker, în cele două volume care conţin corpusul arist., publicate în 1831 la Berlin (sub titlul *Aristotelis omnia*), avea să păstreze ordinea ediţiei princeps. • I. *Organon* (termenul generic pentru scrierile de logică ale lui *Arist.* nu-i aparţine lui Andr., dar punerea lor mai în faţă da, el conducându-se după o sugestie din *Metaph.*, Γ, 3, 1005b 2-5, privitoare la funcţia instrumentală a logicii – analiticii, cum i se zice în text). 1. *Categorii* (κατηγορίαι) lat. *Categoriae*; contestată, în antichitate de un singur comentator, pentru absenţa oricărei referiri la ea în alte scrieri aristotelice, cartea este socotită, azi mai de toţi autentică: „şi gramatica şi stilul său pledează pentru *Arist.*"; (Ross, 1930, p. 21). *Post-predicamente* (apendice la *Categ.*), nu-i aparţine lui *Arist.*; Andr. însuşi se îndoia de autenticitatea ei. 2. *Despre interpretare* (Περὶ Ερμηνείας; lat. *De Interpretatione*; Andr. o socotea neautentică. „Nimeni dintre cei ce s-au ocupat cu scrierile lui *Arist.* n-au tăgăduit-o... în afară de Andr." – Amm., *Com. la Desore Interpr.*, 6v). 3. *Analiticile prime şi secunde* (,Αναλυτικὸ πρότερα, ,Αναλυτικὰ ὕστερα; lat. *Analytica priora, Analytica posteriora*, în câte două cărţi fiecare). 4. *Topica* (Τοπικά, lat. *Topica. De locis communis*, în 8 cărţi). 5. *Despre respingerile sofistice* (Περὶ σοφιστικὸς ἔλεγχον; lat. *De sophisticis elenchis*, considerată, mai cu seamă ca a IX-a carte a *Topicii).* • II. *Fizica* (Φυσικῇ ἀκρόασις – Lecţii de fizică – lat. *Physica*, în 8 cărţi. Ar reuni două tratate: *Despre natură* sau *Despre principii*, cărţile I-IV, şi *Despre mişcare*, celelalte cărţi. Cea de a VII-a s-ar putea să nu fie autentică – Ross, Zeller). • III. *Despre cer* (Περὶ οὐρανοῦ, lat. *De Caelo*, în 4 cărţi). • IV. *Despre naştere şi distrugere* (Περὶ γενέσις καὶ φθορᾶς, lat. *De Generatione et Corruptione*, în 2 cărţi, complementare celor 4 ale tratatului *Despre cer*, cercetând corpurile „sublunare"). • V. *Meteorologice* (Μετεωρολογικὰ sau Περὶ μετεώρων, lat. *Meteorologica*, în 4 cărţi; ultima neautentică, se pare fiind atribuită lui Straton. • VI. *Despre suflet* (Περὶ ψυχῆς, lat. *De anima*, în 3 cărţi). • VII. *Scurtele tratate de ştiinţe naturale*, lat. *Parva naturalia*: 1. *Despre simţire şi sensibile* (Περὶ αισθήσεως καὶ αἰσθητῶν); 2. *Despre memorie şi reamintire* (Περὶ μνή μης καὶ ἀναμνήσεως); 3. *Despre somn şi veghe* (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως); 4. *Despre vise* (Περὶ ἐνύπνίων); 5. *Despre profeţia prin somn* (Περὶ τῆς κάθ – υπνον μαντικής); 6. *Despre lungimea şi scurtimea vieţii* (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος); 7-8-9. trei tratate grupate sub un titlu comun: *Despre tinereţe şi bătrâneţe, Despre viaţă şi moarte, Despre respiraţie* (Περὶ νεότητος καὶ γèρος, Περὶ ζόης καὶ θάνατος, Περὶ ἀναπνοῆς); • VIII. *Istoria animalelor* (Περὶ ζοῶν ἱστορίας, lat. *Historia Animalium*; de fapt, o cercetare, o descriere în 10 cărţi; ultima este îndoielnică). • IX. *Despre părţile animalelor* (Περὶ ζοῶν μορίων, lat. *De Partibus Animalium*, în 4 cărţi). • X. *Despre mişcarea animalelor* (Περὶ ζοῶν κινήσεως, lat. de *Motu Animalium* – cu autenticitate îndoielnică). • XI. *Despre mersul animalelor*, lat. *De Incessu Animalium.* • XII. *Despre naşterea animalelor.* Περὶ ζοῶν γενέσεως, lat. *De Generatione Animalium.* • XIII. *Metafizica* (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, lat. *Methaphysica*, în 14 cărţi. *Arist.* nu foloseşte expresia, chiar n-a lăsat o lucrare fie şi fără titlu, ci 14 mici tratate pe care Andr. le-a unificat şi fiindcă le-a aşezat după scrierile naturalistice, de fizică, mai tânărul său contemporan, Nicolaos din Damasc, le-a numit: cele ce sunt după „fizică" (vd. *metafizică*). • XIV. *Etica nicomahică* (,Ετικα νικομάχεις, lat., *Ethica Nicomachea*, 10 cărţi, dedicată lui Nicomachos, fiul lui Ar.). • XV. *Etica eudemică (Ethica Eudémeia*, lat. *Ethica Eudemia*, în 4 cărţi, dedicată discipolului său, *Eudemos din Rhodos*). • XVI. *Politica* (Πολιτικά, id. lat., în 8 cărţi). • XVII. *Poetica* (Περὶ ποιητικῆς, lat. *Poietica*, a doua parte, despre comedie, s-a pierdut). Listei mai trebuie adăugată *Constituţia ateniană*, una din cele 158 de *Politeiai*, analize ale tot atâtor state, organizări statale, guvernăminte. Singura care a ajuns până la noi este aceasta, descoperită abia în anul 1890 de F.G. Kenyon. În acelaşi timp, din listă a trebuit scoase: *Problemele (Problemata*, în 38 de cărţi, cu subiecte din matematică, medicină, muzică. Este o compilaţie târzie, sec. V-VI, cuprinzând probleme şi soluţii dintre care unele vor fi fost de sugestie aristotelică). *Despre Melissos, Xenophanes şi Gorgias* (scrisă, poate, în sec. I., de un peripatetician), *Economicele* (în 2 cărţi, şi ea apocrifă). Mai curând neautentică este şi *Etica mare*, deşi încă se mai discută privitor la ea (Fr. Dirlmeier în *Aristoteles. Magna moralia*, 1958, o socoteşte aristotelică). Alte scrieri: *Despre lume, Despre plante, Despre culori, Despre spirit, Retorica adresată lui Alexandru* ş.a. îi sunt fals atribuite (cf. Robin, 1944, pp. 14-22; Ross, 1930, p. 21 şi urm.; Aubenque, 1969, pp. 623-631). Arist. a avut, cum era şi de aşteptat, mulţi discipoli: Eudemos din Rhodos, autor al unei *Istorii a geometriei şi astronomiei* (păstrată numai în fragmente), *Aristoxenos din Tarent, Dikaiarchos* şi cu deosebire, *Theophrastos*, succesor la conducerea Lyceului.

ARTĂ; τέχνη; lat. *ars, artis*) – denumire pentru activităţile „poetice" sau „productive" (vd. *acţiune*). (2) şi nu în mod direct, chiar nu în primul rând, cu semnificaţie estetică (sensul acesta, foarte cuprinzător, păstrat şi de romani, se prelungeşte în evul mediu, chiar şi după; enciclopediştii încă îl mai folosesc, deşi nu întocmai); a practica (a avea) o meserie (profesiune): τέχνην ἔχειν (Xen., *Mem*, III, 10, 1), abilitate, cu artă (într-o activitate) μετὰ τένης (Pl., *Phd*., 89e); cu artă şi ştiinţă – τένη καὶ ἐπιστήμη (Pl., *Ion*, 632 c); operă de artă (Soph., *Oed. la Colonos*, 472, fr. 168); arta cuvântului sau a argumentării; metodă de enunţare a adevărului (Arist., *Rhet*, I, 1, 2; *Eth. Nic*., VI, 1139 b 15) ş.a. Deşi discutabilă filosofic („oare nu arată o înstăpânire a cugetului – ἕξιν νοῦ – dacă scoţând litera í am insera o între χ şi ν,ν şi η" din τέχνη? ceea ce ar duce la ἔχονόη, care are raţiune) etimologia plat. din *Cra*., 414 b-c, este ca interpretare filosofică, ireproşabilă. Căci τέχνη (ca reconstrucţie umană a lumii) este, cu adevărat o luare raţională în stăpânire. Distinctă în ordine umană de ştiinţă şi de acţiunea morală, mai înainte de toate ea este ceea ce este prin raportare la cele ce „există sau devin în mod natural, acestea avându-şi principiul în ele însele" (Arist., *Eth. Nic*., VI, 1140 a 15-20). Între lucruri ale naturii şi lucruri ale artei (*arte facte*), deosebirea este de tip ontologic, iar de la unele la altele, transferul celor dintâi dintr-un regim în altul, mutaţie ontologică. De bună seamă că prin aceasta nu-şi pierd prima condiţie („Toate lucrurile care există prin natură par a avea în ele însele un principiu al mişcării şi al repausului, unele producându-se în spaţiu, altele prin creştere şi descreştere, iar altele prin alterare"; Arist., *Phys*, II, 1, 192 b 8). Sau, oricum, nu trec în cealaltă prin transformare (transfigurare, transsubstanţiere). „Un pat, o haină sau altceva în acest gen, întrucât primeşte fiecare o denumire şi în măsura în care este un produs al artei, nu posedă nici o tendinţă înnăscută spre transformare, decât numai întrucât li se întâmplă să fie făcute din piatră, din pământ sau dintr-un amestec al acestora şi numai sub acest raport" (*ibid*., *antiphon*). Lucrurile continuă să se supună condiţiei primare chiar când sunt trecute dintr-un regim în altul: „omul se naşte din om, dar un pat nu se naşte dintr-un pat". Dacă ar încolţi, patul „n-ar produce un pat, ci lemn" (*ibid*., 193 a 20). Lucrurile naturii se mişcă şi se produc după forma lor, în timp ce, în alt orizont ontologic, cele ale artei presupunând omul ca agent capătă existenţă prin acesta. După instituire se „dezleagă" de subiect, însă numai de el ca producător, nu şi de faptul de a fi lucrul trecut în obiect, cum avea să se spună în filosofia modernă începând cu Im. Kant. Sau, în alte cuvinte, nu şi de om ca altă ontologie. Un „habitus al producţiei" (ἕξις ποιητική) ca ştiinţa şi ca actul moral (acţiunea morală) este „o dispoziţie raţională" (*Eth. Nic*., 1140 a 5). Aceasta înseamnă că „gândirea însăşi este înţeleasă aici ca *téchne*, procedeu al reflexiei pus în slujba făptuirii şi a facerii" (Heidegger, 1988, p. 298). Dar, în deosebire de *ştiinţă*, ea nu se raportează la ceva care „este în mod necesar şi etern; căci tot ce există în mod absolut necesar este etern, iar realităţile eterne sunt nenăscute şi nepieritoare". Ea nu are ca obiect „devenirea unui lucru", fiind o cercetare a modalităţilor de a produce unul dintrer lucrurile ce pot exista sau nu şi al căror principiu se află nu în lucrul propus, ci în cel ce-l produce. De aceea, „domeniul" său este „acelaşi" cu domeniul „hazardului" (*Eth. Nic*., 1139 b 20; 1140 a 15). Aceasta însă numai prin raportare la lucrurile după natură. În ordine proprie, problema se pune altfel sau, oricum, diferenţiat, căci în sens restrictiv (estetic) cel puţin, *a*., generalizând cele spuse de *Aristotel* în *Poetica* (1451 b 5) despre poezie, „înfăţişează mai mult universalul", ceea ce înseamnă şi necesarul (vd. *istorie*). În fine, spre deosebire de acţiunea morală (vd. *acţiune*. (3) *a*. este tranzitivă, având scop, „opera finită" dincolo de agent. Aşa se şi explică de ce, în sine, „operele ce rezultă sunt... superioare activităţilor". Superioritatea însă este diferenţiată, după cum „artele fundamentale" sunt „mai importante" decât cele subordonate. De ex., echitaţiei „îi sunt subordonate arta confecţionării frâielor" şi toate celelalte asemănătoare, dar la rândul său şi ea se supune alteia, anume „artei strategiei" (Arist., *Poetica*, 1094 a 5, 10-15). În sine, fiecare este la fel de necesară, ceea ce relativizează ierarhizarea. Cum însă ele comunică şi întrucât sunt ale omului şi pentru om ca unitate sau ca sistem în care subordonarea, supraordonarea, coordonarea sunt relaţii necesare, o asemenea viziune integraţionistă nu diminuează valoarea uneia pentru a i-o spori alteia şi nu atinge individualitatea nici uneia.

ARISTOTELISM – filosofie de construcţie şi în succesiune aristotelică, extrem de persistentă, în durată lungă, dar prea puţin omogenă. Cu întreruperi sau ocultări, chiar de sute de ani, *arist*. supravieţuieşte, mereu în alte forme, însă în acelaşi mare orizont doctrinar până către secolul XVIII. Discontinuă, istoria sa este în şi mai mică măsură o înaintare şi o sporire în conceptul său. Nu încape îndoială că de la cel originar, la ultimul, neogrec, *arist*. participă la aceeaşi paradigmă, numai că adesea din situări distincte şi în asemenea reconstrucţii, încât comunicaţia nu o dată, este întreruptă. De aceea, când îl reconstituim, el ne pare mai curând dispus, dacă se poate spune aşa, ca într-o „geografie" decât ca într-o „istorie". Impresia de sumă este, câteodată, irepresibilă. Totuşi, această răspândire în câmp se face prin lărgirea câmpului. Aristotelismul nu este, poate, o istorie, dar o permanenţă, oricum. Chiar şi după sec. XVIII, de când nu se mai poate vorbi de un *arist*. ca atare, el continuă să fie o prezenţă, în substrat. O simplă privire asupra limbajului comun confirmă această remarcă: „*Materia* unui proces sau a unei statui; viciul de *formă* al unei judecăţi sau opere de artă; *actualităţile* unui jurnal de cinema; *posibilităţile* unei afaceri de realizat; identificarea noţiunilor de *spaţiu, de loc, de situaţie* şi încă alte o sută de asemenea cuvinte s-ar putea afla cu uşurinţă" (Gilson, 1961, p. 141). Dacă nu este o istorie sau nu *una* lineară, simplu evoluţionistă, faptul nu trebuie luat ca un defect. *Arist*. oferea, istoric, prea multe dificultăţi pentru a nu fi fost încercate toate. Fiecare reconstrucţie a sa, în consecinţă, era altă perspectivă deschisă asupră-i, alt mod de valorizare, altă dezvoltare. De-ar fi fost de la început o filosofie închisă, nu s-ar fi dezvăluit în atâtea filosofii posibile. Căci aristotelismele ulterioare, deşi mai curând divergente, sunt posibilităţile celui originar. *Arist*. theofrastic şi cel al lui *Straton, arist*. lui *Alexandros din Aphrodisia* şi cel al comentatorilor greci şi latini de la sfârşitul antichităţii şi începutul evului mediu, *arist*. roman, *arist*. averroist şi cel sigerian (sau heterodox- latin), *arist*. padovan, renascent şi neogrec, corydalean, acesta cu prelungiri în neoaristotelismul sud-est european şi românesc (sec. XVII-XVIII), într-o enumerare incompletă, sunt tot atâtea dezvoltări şi feţe ale sale. Mereu altul prin reinterpretări şi mai cu seamă prin reconstrucţii în baza unei singure „regiuni" (a metafizicii, a fizicii, a logicii) sau a mai multora, dar, oricum, nu a sa ca întreg, *arist*. îşi va fi pregătit el însuşi destinul ca urmare a profunzimii şi cuprinderii, ca şi caracterului deschis al conceptelor lui. Fiinţă, substanţă, materie şi formă, cauză, categorii, posibil şi actual, necesar şi accident, intelect, ştiinţă, suflet, natură umană, etos şi încă multe altele capătă mereu noi

determinaţii, confirmate sau nu, din alte perspective istorice şi sistematice. În orice caz, până şi eşecurile aveau să fie instructive, trecute, cum pot să pară, prin presiunea exercitată de substrat în condiţie de „experiment". Nu toate „aristotelismele" au aceeaşi deschidere. Nici nu urmează, ortodox, modelul. În epoci diferite şi mereu în alte medii culturale, ele iau adesea forme divergente. În evul mediu numai, *arist.* thomist şi cel averroist şi apoi sigerian aveau să se respingă prin numeroase determinaţii, în funcţie, mai cu seamă, de modalitatea de raportare a filosofiei la teologie. Dincolo însă de ceea ce le desparte, stă substructura unică, şi aceasta datorită raţionalismului ei funciar. Dacă e să mergem pe firul lor, din aproape în aproape, în cele din urmă mai toate revin la forma primară, aristotelică. De aceea, în contra unei prejudecăţi încă stăruitoare, cum că în scolastică *arist.* va fi servit ca fundament, trebuie să se vină cu mari şi esenţiale corective. *Arist.* de altfel a răzbit cu greu şi chiar în sec. XIII, în care prin Thoma intra definitiv în conştiinţa latină, suferă, ca atare, şi mai multe interdicţii: în 1210, în 1215, în 1228, în 1231, în 1245. Pe de altă parte, valorizarea lui intensă, în acelaşi veac, nu este făcută doar şi nu mai întâi de către Albert şi Thoma, prin care în cele din urmă avea să fie acceptat, ci şi de către Roger Bacon, filosoful medieval al ştiinţei experimentale (vd. *Aristotel*; *Lyceul*), de Siger, de Dum Scatus, de Oceam.

ARISTOXENOS ('Αριστόξενος) **din Tarent** (aprox. jum. sec. IV ante) – elev al lui *Aristotel*, biograf al filosofilor în *Vieţi de bărbaţi, Mărturii (comentarii) istorice, Viaţa lui Platon, Despre Pythagoras şi discipolii săi* (pierdute), teoretician al muzicii (din *Elemente de armonică – Armonikà stoiheia*, s-au păstrat 3 cărţi, din altele: *Introducere în armonie, Discuţii conviviale*, numai fragmente). Dacă va fi scris cam 400 de lucrări (cum aproximează Suidas), înseamnă că foarte multe s-au pierdut. Deşi sub influenţă pythagorică (ar fi fost, mai întâi, elev al lui *Xenophilos*), se depărtează de estetica pythagoreică a muzicii, fizico-matematizantă. Pune „ordinea miraculoasă" a notelor muzicale în dependenţă de conlucrarea simţului auditiv şi a intelectului, iar „în măsura în care arta muzicală poate îmbunătăţi caracterul moral", discută, evitând supralicitarea şi prevenind asupră-i despre raportul dintre muzică şi moralitate (*The Harmonics of Aristoxenos*, 1902). „Prin toate acestea opera lui Ariston este un bun exemplu de contribuţie la estetică, din interiorul artelor" (Gilbert-Kuhn, 1972, p. 103). Ca biograf este pătimaş, mai cu seamă când se raportează la *Platon. Arist.* este cel care a pus în circulaţie informaţia infamantă cum că întemeietorul *Academiei* „a cerut să ardă toate scrierile lui Democrit" (Diog. Laert., IX, 40). Mai de folos sunt interpretările sale la pythag. şi mărturiile privitoare la ei din *Sentenţe pythagoreice* (în fragmente). Totodată, prin ataşamentul, cât este de transparent, la unele motive pythag., *Sentenţele* ajută la reconstituirea (fie şi vagă) a crezului filosofic, moral, estetic al lui *Arist.* Zicând în fr. 8 că „ar fi o nerozie să ţii seamă de orice opinie (*doxa*) pe care şi-o formează tot omul", dar şi că „ar fi necugetat să dispreţuim judecata comună" (aceasta, poate, în sens cognitiv, ceea ce deci vine de la reprezentările comune; Nasta, 1984, p. 56), *Arist.* parte aristotelic. O anume similitudine de principiu între fr. 8 şi următorul pasaj din *Metaph.*, Δ, 1: „cunoaşterea şi experienţa sunt mai degrabă apanajul ştiinţei decât al experienţei", însă „cel care posedă teoria fără experienţă... va fi expus să greşească" este lesne observabilă. La fel şi între ceea ce spune despre principiu (ἀρχή) indirect însă interpretarea fiind la pythag.: „principiul

are cea mai mare însemnătate: în ştiinţă, în practica vieţii, în orice geneză, la fel ca în familie, în cetate, la militărie, în toate aşezămintele; dar este foarte dificilă şi nu se discerne prea uşor natura principiului în toate domeniile menţionate" (fr. 181). Definiţia şi descrierea principiului din *Metaph.*, Δ, 1, sunt uşor recognoscibile. Ceea ce apoi îl va fi îndemnat să vorbească despre funcţia purificatoare a muzicii va fi fost atât de sugestie pythag., dar şi arist. „Stârnind mila şi frica, tragedia, citim în *Poetica*, VI, 1449 b 27, săvârşeşte curăţirea de patimi" (κάθαρσις τῶν παθημάτων). În fine, în morală (sau mai degrabă în „doctrina educaţiei" – paideia) *Arist.* face aceeaşi lectură aristotelizantă a pythag. Felul în care descrie, cu deosebire, prietenia (dezinteresată, în vederea binelui) îl reconfirmă pe *Arist.* în această dublă determinaţie, pythag. şi arist. Sau, poate, ca pe un arist. care se individualizează prin integrarea pythag.

ARMONIE; ἁρμονίη; ἁρμονία – acord, convenţie ἐπίσχοποι ἁρμονίας – chezaşi înţelegerii (Il., XXII, 255), dreaptă proporţie într-un ansamblu, lege, ordine τὰν Διὸ ἁρμονίαν, ordinea (armonia) stabilită de Zeus (Esch., *Prom.*, 551), acord de sunete (Pl., *Rp.*, 617b). În stilistică, *a.* austeră (αὐστηρὰ ἁρμονία): „în privinţa cuvintelor", care, „la nivelul îmbinării membrelor frazei se îngrijeşte să obţină efecte de acelaşi fel şi mai ales ritmuri solemne şi măreţe" (Dionis din Halicarnas, *Despre potrivirea cuvintelor*, XXII) mitologic, Harmonia, fiica Aphroditei cu Ares, căsătorită cu Cadmus, erou civilizator. Semnificaţie într-o reconstrucţie de tip filosofic a lumii şi a omului, *a.* începe să capete sens cu pythagoricii. S-ar putea deci distinge două orizonturi: unul metafizic-fizic şi altul, al ontologiei umanului (sau numai al uneia posibile). (1) De sugestie matematică (prin proporţionalitate), muzicală şi mitică, ideea de *a.* este resemnificată filosofic de pythagorici, chiar impusă, tocmai datorită acestei triple deschideri. Aritmeticieni şi teoreticieni ai muzicii, pe de o parte, cu o reprezentare încă tradiţională, mitică, prin orfism, pe de alta, ei erau în măsură să inducă de la sisteme evidente sau demonstrabile (acela al numerelor, acela al sunetelor) şi de la reprezentarea universului în teocosmogoniile anterioare ca un întreg (oul cosmic originar la orfici, de ex.) la unul al lumii în sine. De altminteri, după o interpretare antică, *Pythagoras* pare să fi fost „cel dintâi" care „a numit cuprinderea tuturor lucrurilor κόσμος, de pe urma rânduielii ce domneşte în alcătuirea sa" (*Aët.* II, 1, 1, în *F.G.P.*, Secţ. III, A, 21.; vd. şi *cosmos*). Pentru că „în studiile matematice", în care au excelat, „numerele ocupă în mod natural primul loc", ei trec mai în faţă modelul aritmetic, prin care, analogic, reconstruiesc lumea însăşi (Arist., *Metaph.*, A, 1, 5, 985 b 23; vd. şi *număr*). Astfel că aceasta este configurată ca o „aritmetică", sistemul ei sau, mai curând, ea ca sistem, totuna cu sistemul (etimologic, kosmos ca ordine) fiind asemenea celui al numerelor, de fapt unul al acestora, de vreme ce lucrurile erau numere. De aceea, număr şi *a.* sunt termeni aproape identici (Zeller, 18775, I, p. 385). Discutabilă, neîndoielnic, hipostazierea numărului – armonie, dar este de reţinut modelarea aritmetică a lumii, procedeu prin care aceasta putea fi riguros gândită ca sistem. Nici lucrurile, numele, nici armonia lor, aritmetică; identificarea era respinsă încă de *Aristotel*; ceea ce prezintă importanţă este faptul că ele erau gândite (şi reconstruite de conştiinţă) prin analogie, deci ca şi cum lucrurile ar fi numere şi *a.*, aritmetică. Distingând între cele două planuri (cel „empiric"), de identificare a modelului cu modelatul şi cel „logic" (care desprinde şi păstrează numai semnificaţia), atât numărul cât şi *a.* capătă

sens în concept ontologic (şi deci inteligibilitate filosofică). Armonic, fiecare număr în parte, cu necesitate, tot asemenea vor fi şi lucrurile pe care le întemeiază, şi aceasta din dublă perspectivă: din aceea a numerelor ca „elemente" şi din aceea a sistemului lor; adică a decadei (prin τετρόκις însă, căci „virtualitatea – δύναμις – numărului zece se găseşte în numărul patru şi în tetradă", „care înseamnă tocmai armonie"; Aët., I, 3, 8, 58 e 15 DK; Iambl., *V.P.*, 82, 58 c 4 DK). Căci decada şi tetrada se presupun reciproc, prima rezultând, în ordinea alcătuirii, din cea de a doua (1+2+3+4=10), dar ca întreg (ca structură), preexistând. „Numai în Decadă, după Nicomachos, preexista un echilibru între ansamblu şi elementele sale. Din această pricină, zeul ordonator, prin lucrarea gândului său, a folosit Decada ca pe un canon pentru toate... şi de aceea lucrurile din Cer şi Pământ îşi ordonează raporturile şi concordanţa elementelor constitutive cu întregul lor pe temelia Decadei" (Ghyka, 1931, p. 36; cf. şi *F.G.P.*, I, 2, pp. 108-109). În consecinţă, *a.* capătă necesitate: „doctrina lui *Philolaos* consideră că toate se întâmplă cu necesitate – *ananke*" – şi întrucât numărul „este puternica şi increata legătură ce ţine laolaltă statornica veşnicie a lucrurilor din κόσμος" şi universalitate (Diog. Laert., VIII, 85; Phil., în Iambl., *In Nicom.*, pp. 10, 22; *F.G.P.*, Secţ.V, B23). Cu valoare deopotrivă paradigmatică şi constitutivă, numărul – armonie este în toate şi le guvernează pe toate. Pare (indeterminate şi ilimitate) şi impare (determinate şi limitate), numerele ca principii sunt contrare; „dacă nu s-ar fi întâmplat *a.*, „lucrurile şi lumea acestora nu s-ar fi ivit" (Phil., fr. 6, în Iambl., *In Nicom.*, 7d; *F.G.P.*, Secţ. V, B6). Universalitatea ei ţine de condiţia principiilor înseşi: paradigmatice, constitutive, în egală măsură, însă contrare: „*a.* se naşte în mod exclusiv din contrarii: «căci *a.* este o unitate a elementelor ce rezultă din multiple combinări şi un consens al sensurilor divergente»" (Phil., fr. 10, *In Nicom., Arithm.*, II, 19, p. 115, 2; *F.G.P.*, Secţ. V, B10). Deci în totalitatea sa ca şi regional, lumea este *a.* şi astfel îşi urmează propriul determinism. Fiinţele vii se nasc „potrivit legilor" *a.*; acestea au în ele „toate proporţiile care alcătuiesc viaţa, şi acestea, legate într-o serie continuă, se ţin laolaltă, potrivit raţiunilor armonice" – ἁρμονίας λόγοι (Diog. Laert., VIII, 29). Astrele, la rândul lor, mişcându-se după *a.*, produc o „muzică" aparte, o *symphonia* (Arist., *De caelo*, II, 9, 290 b 12). Motivul avea să fie păstrat de *Platon*: „Deasupra, pe fiecare cerc, stătea câte o sirenă care se rotea odată cu el şi care făcea să se audă nota sa şi tonul său; din toate cele opt voci reunite rezultă o armonie unică" – ἁρμονίαν ξυμφονεῖν (*Rp.*, 617 b). Arist., în schimb, îl respinge categoric: „teoria după care *a.* se naşte odată cu mişcările astrelor (prin ceruri), iscându-se sunetele în consonanţă, deşi a fost enunţată cu ingeniozitate şi eleganţă, nu este adevărată" (*De caelo*, II, 9, 290 b 12). Asemenea, este şi sufletul (vd. *infra*). (2) şi pe *a.* se întemeiază cunoaşterea însăşi: „nici un fel de falsitate (ψεῦδος) n-o îngăduie natura numărului sau *a.*; căci falsul nu este defel propriu acestor desăvârşiri..., pe câtă vreme adevărul este prin firea lui proxim şi specific Numărului" (Phil., fr. 11, în Stob., *Eclo.*, I proem. cor. 3; *F.G.P.*, secţ. V, B 14). Dominantă în pythagorism, ideea de *a.* nu este exclus să fi „migrat" până şi în filosofii perfect individualizate, cum este cea heraclitică. Este greu de probat (dar şi de respins) prezumţia unei influenţe pythagorice asupra lui *Heraclit* (cf. Kirk Raven, 1985, p. 290). Totuşi, dacă este adevărat că Heraclit a fost „învăţăcelul... lui *Hippasos*" (*Lex. Sudas*), atunci influenţa este posibilă. Numai că mărturia

este şi târzie, şi pusă în formă dubitativă. Dar, oricum, dincolo de ceea ce spaţial şi tipologic desparte cele două filosofii, similaritatea dintre „reprezentările" pythagorică şi heraclitică ale *a.* este de tot semnificativă pentru convergenţa proiectelor filosofice din epocă. În şi mai mare măsură raportată la contradicţie (care la Heraclit presupune dedublarea Unului şi nu doar coexistenţa a două speţe opuse, ale principiului), în contextul unei ontologii cu mult mai posibile ca adevăr, *a.* capătă deplină legitimitate filosofică (pentru explicaţia filosofică). Focul (unul, întregul) care se stinge şi se aprinde, divizat- nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, este prin chiar modul său de a fi *a.* În acest fel, poate să producă lumea (κόσμον τόνδε), nu numai ca altceva decât sine, ci şi în identitate cu sine, adică după sine ca paradigmă. Căci *a.* el însuşi, dar nu compus din elemente (armonizate), altminteri s-ar naşte şi ar pieri, focul este unitatea propriilor determinaţii şi mişcări. Prin aceasta funcţionează paradigmatic, dar într-o modalitate dinamică şi încă, în acelaşi timp, cu respectarea condiţiei de imanenţă a principiului. Ca urmare a faptului de a fi, în felul în care este *a.*, principiul face ca armonia sa, „*a.* invizibilă" (ἁρμονία ἀφανής) să fie mai „puternică" decât cea „vizibilă" (ἁρμονία φανερής) a lumii, posibilă prin cea dintâi, secundă, determinată, doar „această ordine", născută şi pieritoare (fr. 54). Instituită ca ordine (ca *a.*) de foc, el însuşi *a.*, lumea poate fi explicată tocmai prin această mediere pe care o îndeplineşte chiar *a.*; unul care se dedublează şi se determină ca o *a.*, „cea mai frumoasă", prin aceasta generează, formal şi material, lumea, căci o face asemenea sieşi, *a.*, dar prin sine ca acord al unor opuse (fr. 8). Ca pythagoricii şi ca Heraclit, şi *Empedokles* justifică *a.* meta-fizic, însă într-un fel mai puţin sugestiv, dar nu şi lipsit de interes; orice „experiment" trebuie luat în seamă, fiecare aducând ceva în plus. În ceea ce-l priveşte, va fi identificat Iubirea (*Philia, Philotes*) cu *a.*, unind cele separate: „oasele provin din cauze divine şi, mai cu seamă, din *Philia* sau din Armonie" comenta Simpl. *(Phys.*, 300, 19) ceea ce Emp. însuşi spusese: „astfel născutu-s-au oasele albe/închegate de-ale-Armoniei divine atracţii" (fr. 96). Prin extindere, dacă era pusă în identitate cu Iubirea, funcţionând asemenea acesteia, universal, în pereche cu Ura, *a.* pierdea din sens, pentru că lumea ca ordine şi orice lucru ca un întreg urmau acţiunii conjugate a ambelor forţe. La rigoare deci, *a.* nu avea cum să fie totuna cu atracţia numai şi pentru faptul că Iubirea uneşte, dar şi desparte. Cu intervenţia concomitentă şi a Urii, *a.*, deci, provine din jocul amândurora, pentru că opunându-se, se echilibrează şi dau echilibrul necesar întregului, de fapt, îl face posibil. (2) În mai mică măsură termen într-o explicaţie de tip psihologic a omului, sufletul are, în epocă cel puţin, cu mult mai mult, semnificaţie ontologică (vd. art. *Om, Suflet*). Deşi neunitară, în etape diferite ca şi în orizontul aceleiaşi, viziunea pythagorică asupra sufletului avea, se pare, ca dominantă punerea sub semnul *a.*: *a.* va fi făcut Philolaos (cf. Pl., *Ph.*, 85 e-86 a), poate încă Pythag. („Pythag. şi Philo. au spus că sufletul este un acord armonic" (Macrobius, *In Somni. Scip.*, I, 14, 19; *F.G.P.*, Secţ. V, A. 23), nu este exclus ca întreaga şcoală „unii, zicea Arist. în *Despre suflet*, I, 4, 407 b 27, şi nu e îndoială că avea în vedere pe phythag., spun că sufletul este un fel de *a.*" Opinia însă este respinsă atât de Plat., cât şi de Arist., din motive întru câtva diferite (vd. *suflet*) şi, în proiecţie ontologică, nu fără oarecare îndreptăţire. Totuşi, nu se poate neglija ideea isomorfismului dintre suflet (ca „natură" a omului), lume (κόσμος) şi principiu (număr) pe care o poartă *a.*

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI FILOSOFIE

ASENTIMENT; συγκατάθεσις; – aprobare, adeziune; lat. *assensus* (*assensio atque approbatio*; Cic., *Acad. pr.*, 12) – în filosofia stoică, actul prin care se distinge între reprezentările comprehensive şi reprezentările necomprehensive (*reprezentare*), cele dintâi fiind recunoscute în evidenţa lor, iar celelalte, în aparenţa sau în necomformitatea cu „reprezentatul": „dintre reprezentări, unele vin de la obiecte reale şi sunt însoţite de cedare şi adeziune din partea noastră, altele însă... par numai a veni de la obiecte reale" ori provin „de la un obiect real, dar nu în conformitate cu acest obiect" (Diog. Laert., VII, 51, 46). Dacă se dă totuşi *a.* unei reprezentări necomprehensive, se riscă eroarea: „când spui «este ziuă», pare să accepte faptul este ziuă. Dacă este într-adevăr ziuă, judecata este adevărată, iar dacă nu e ziuă, e falsă" (*ibid.*, 65). Esenţial în mecanismul separării între comprehensiv (cataleptic) şi incomprehensiv în reprezentare şi, prin aceasta, în decurgere firească, şi pentru delimitarea adevărului de eroare, *a.* are valoare şi în ordine pragmatică. În deosebire de sceptici care condiţionau dobândirea stării de linişte (de netulburare) de la abţinerea de la deliberare, stoicii identifică în *a.* un mijloc pentru atingerea ei. Mai întâi ca punct de plecare şi îndreptăţire în alegere, apoi ca un „imperativ" chiar, al înţeleptului în condiţie ideală: aceasta „nu-şi va da niciodată *a.* la un lucru fals" (*ibid.*,121). Există, prin urmare, o strânsă legătură între *a.*, *adevăr*, libertate (de opţiune), alegere şi conduita convenabilă.

ATARAXIE; ἀταραξία – netulburare (absenţa tulburării, de la ταράττω, ταραχή, a tulbura, tulburare şi α / a privativ), calm sufletesc (*tranquillitas animi*, la romani; *de tranquillitate animi*, de ex., titlul şi tema unuia din *Dialogi*-i lui Seneca). La *Aristotel*, ca ἀτάραχος calm, liniştit (*Eth. Nic.*, 1119 a). (1) După câte se pare de invenţie sceptică, *at.* numea „lipsa de tulburare" care urma „ca o umbră" abţinerii de a judeca şi de a afirma (vd. *suspendarea judecăţii*) după *Timon*, Aenesidemos şi adepţii lor, dar în sugestie pyrrohniană (Diog. Laert., IX, 107). „Pentru a ne cunoaşte dispoziţiile sufletului (faţă cu lucrurile), zicea Timon, va trebui să ştim că nu putem afirma nimic (ἀφασία) în vederea stării de *at.*", adică de „netulburare, ca o consecinţă fericită" (Aristocles, în *Praep. ev.*, XIV, 11, 2; Sext. Empir., *P.H.*, I, 20). (2) În şcoala epicuriană, care de fapt îl şi impune, termenul stă pentru una dintre cele două forme ale „plăcerii în stare de repaus", anume pentru „lipsa de tulburare". Spre deosebire de cealaltă, de *aponia*, *at.* ar numi „pacea sufletului" obţinută prin satisfacerea „plăcerilor sufleteşti" mai înainte de orice, prin cunoaşterea lumii şi formarea unor convingeri ferme: „în primul rând să socoteşti că a cunoaşte fenomenele cereşti... n-are alt scop..., ca şi la celelalte domenii de cunoaştere, decât pacea sufletului şi o credinţă fermă" – ἀταραχὶα καὶ πίστις βέβαιος (*Scris. către Pyth.*, 84). Pe această cale, odată cu formarea certitudinilor se evită (şi se înlătură, când e cazul) presupunerile false, atât cele privitoare la lume, cât şi cele care se referă la zei. Cine nu va fi stăruit în aflarea cauzelor naturale ar recurge în continuare la „mituri", ratând realizarea „scopului" oricărui „studiu", a „calmului sufletesc" adică (*ibid.* 116). Iar cine, tradiţional, îşi va închipui zeii antropomorf (mâniindu-se ori răsplătind), prin „presupuneri false" le-ar eluda condiţia de existenţe în sine şi indiferente (*Scris. către Menoic.*, 23). În autentic spirit epicurian, Lucr. (V, 1185, 1219-1220) avea să adune cam toate probele de confirmare: dând „totul pe-a zeilor seamă", oamenii vor fi ajuns să se înspăimânte de propriile reprezentări: „cu sufletul strâns de a zeilor frică / Cine nu-şi târâie trupul cu membre zgârcite de teamă"? (vd. *Epicur; impietate*).

La fel, din „presupuneri false" vine şi teama de moarte când aceasta, „cel mai înfricoşător dintre rele, nu are nici o legătură nici cu cel viu, nici cu cel mort, căci pentru cel viu, nu există încă, iar cel mort nu mai există el". Aşa gândeşte înţeleptul, fără ca prin aceasta să fie împotriva vieţii: „nici nu-i e silă de a trăi, şi nici nu socoteşte moartea ca un rău" (*ibid.*, 125, 126). Şi într-un caz, şi în altul rezultatul ar fi acelaşi: tulburarea sufletului. Căci şi de o parte şi de alta avem de a face cu aceeaşi nesocotire a naturii noastre. Formă pasageră în lume, deci născută şi pieritoare, înzestrată, pentru a trăi, cu suflet şi corp, ca să fie el însuşi, în autenticitatea sa, omul trebuie să se înţeleagă în datele proprii de existenţă. Natura lui, deci, nu este bună sau rea, ci este, pur şi simplu. Ar ţine numai de fiecare ca ea să nu devină mijloc de tulburare şi suferinţă. Avem, prin constituţie, dorinţe; nu trebuie să le reprimăm, nici să ne lăsăm purtaţi de ele. „Să ne gândim că unele... sunt fireşti, altele lipsite de temei". Plăcerea, la rândul ei, deşi „primul dintre bunurile înnăscute", nici ea nu este pentru noi în toate speţele sale: „nu trebuie să alegem orice fel de plăcere" (*ibid.*, 127, 129; vd. şi *pPlăcere*). Doar absenţă a tulburării în raport cu ἀπονία, cum înţelegerea este în funcţie de suflet (ca, de altfel, şi neînţelegerea naturii lumii şi a celei proprii) şi cum „suferinţele sufletului", când se produc, „sunt mai mari", întrucâtva, *at.* capătă un sens cu mult mai cuprinzător decât îl are prin simplă punere în condiţie de termen corelativ. (3) La stoici, semnificaţia este apropiată: ca absenţă a tulburării, prin punerea în acord cu natura lumii (*Zenon*, *Cleanthes*, Poseidonios, Hecataios) şi, mai ales, cu „natura umană" (*Chrysippos*). Dar accentuează pe *at.* ca absenţă (suprimare) a pasiunilor, mişcări neraţionale şi „contra firii sufletului", fiind „cauze de tulburare" (Zenon, în Diog. Laert., VII, 110). În toate genurile şi speciile lor, pasiunile sunt ca o „boală" a sufletului: durerea (cu mila, invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, supliciul, prăbuşirea, care-i sunt specii) produce „o strângere neraţională a sufletului"; frica (cu teroarea, şovăiala, ruşinea, groaza, panica, anxietatea) „ca aşteptare a răului", dorinţa (cu lipsa, ura, părtinirea, mânia, iubirea, pica, ciuda), la rândul ei ca „poftă neraţională", iar plăcerea prin încântare, prin „bucuria de răul altuia", prin desfătare şi bucurie violentă), întrucât „este o exaltare iraţională" (Diog. Laert., VII, 110-114). Profund destructurante, înţeleptul le suprimă şi atinge starea de *apatie*. Apropiate ca sens, *at.* şi apatia nu sunt totuşi în identitate, pe lângă altele, fiind distincte, în primul rând, prin aceea că, mai curând, de o parte avem de a face cu acţiunea de suprimare a cauzelor tulburării, pe când de cealaltă, cu suspendarea însăşi. *At.* deci este încă în formă verbalizată şi negativă, în timp ce apatia sugerează substantivizarea şi starea pozitivă.

ATHENAIOS (Ἀθήναιος) **din Naucratis** (sf. sec. II – începp. sec. III) – sofist şi gramatician, aparţine *sofisticii* târzii. *Banchetul sofiştilor* (*Deipnosophistai*) este o compilaţie cuprinzând informaţii, în genere, utile, despre oameni, obiceiuri, moravuri, credinţe şi învăţături din epocă sau mai de mult. Câteodată sunt îndoielnice (atribuie *Marea cosmologie* lui Democrit, când ea ar aparţine lui Leucip; nu este însă singurul care o face), răuvoitoare, alteori (convivii strânşi la symposionul din cartea XI discută, cu adversitate, defectele lui Platon: era invidios pe Xenofon şi ostil celorlalţi socratici, iubitor de faimă şi de moralitate îndoielnică; dar şi de data aceasta exista o tradiţie). Totuşi, de cele mai multe ori, ele, fie datorită caracterului doxografic, fie ca mărturii biografice (în c. XII, privitoare la *Artchytas*; în V la

Protagoras şi *Prodicos* etc.), fie mai cu seamă, prin înregistrarea (citarea) unor fragmente din scrierile unor filosofi, politicieni etc. azi (poate că încă de pe atunci) pierdute (în X şi XIII din *Critias*, din *Trasymachos*) au o importanţă considerabilă.

ATHENODOROS (Ἀθηνόδορος) **din Tars** (sec. I ante) – poreclit Kordylion, cocoşatul, „om cu mare experienţă în doctrina stoică", bibliotecar în Pergam; către sfârşitul vieţii vine la Roma, în urma insistenţelor lui Cato Minor, zice *Plutarchos*, atât de multe, încât romanul socotea că „făcuse cea mai frumoasă cucerire" (Cato, 10). Reputat ca filosof stoic, *At.* ar fi întreprins însă o „expurgare a unor scrieri zenoniene: *Arta iubirii* (care nu e consemnată în catalogul lui Diog. Laert.) şi *Diatribe* (cf. Sext. Empir., *P.H.*, III, 295; *Adv. math.*, XI, 190): retorul Isidor din Pergam ar fi afirmat „că pasajele dezaprobate de şcoală au fost tăiate din lucrările lui (*Zenon*) de către *At.*, stoicianul", descoperindu-i-se fapta, „în pericol de a fi dat în judecată (era bibliotecar), au fost puse la loc" (Diog. Laert., VII, 34). După *Chrysippos*, ca Archedemos, Antipatros şi Crinis ar fi admis că propoziţiile, *axiomata* (vd. *axiomă*) sunt simple şi complexe, iar ca Heracleides din Tars, că „greşelile nu sunt egale".

ATOM; ἄτομος; lat. *rerum primordia, corpora prima, principia-principiorum, minimum, genitalia materiai corpora, primordia, corpora, semina, ordia prima, prima-primis* – Lucreţiu, passim; *atomus*; Plinius; rom.: atomuri: „Lucrul carele într-alt chip sau parte nu se mai poate despărţi, despica, tăia, netăiat", Cantemir, *Ist. ier*, *Scara*) (1) Ceea ce nu poate fi secţionat, indivizibil (Platon, *Soph.*, 229 d) εἰ ἄτομον ... ἐστὶ πᾶν; referitor la prietenie, Arist., *Phys.*, III, 6, 2; cu privire la mărimi; *De caelo*, III, 4, 8; τὰ ἄτομα σώματα – corpurile insecabile: după *Leukippos* şi *Democrit*, „corpurile prime sunt infinite şi indivizibile" (2) Deşi central în filosofia *şcolii atomiste a.* nu apare la nici unul dintre întemeietorii ei. Atribuirea este târzie şi, oricum, de sugestie aristotelică. Nu le va fi fost la îndemână nici *element* (στοιχεῖον), iarăşi arist. Mai curând, vor fi numit realităţile prime ἰδέα – ἰδέαι, poate, în prelungire pythagorică (Burnet, 1919, p. 387; Gauthrie, 1962, p. 395). De altminteri, după Sext. Empir. (*Adv. math.*, VII, 137), Dem. ar fi scris o lucrare *Despre idei* (περὶ ἰδεῶν), neînregistrată în lista alcătuită de Diog. Laert. (IX, 46-49). Încă mai sigur este că Dem. numea atomul δὴν – ceva şi contrariul său, celălalt „principiu", μηδέν non-ceva. Totuşi, filiaţionist, prin Leukipp. – Dem. este în prelungirea eleatismului şi îşi construieşte ipoteza negându-l pe acesta numai în determinaţia lui istorică, nu însă şi în principiul său care, formal, era (şi este) de însemnătate fundamentală în construcţia ontologică, deoarece *den şi meden* pot fi echivalente cu fiinţa şi nefiinţa. Când, în *Metaph.*, A, 4, 985b, 5-10, *Aristotel* spune că Leukipp. şi Dem. „admit ca elemente plinul (τὸ πλῆρες) şi vidul (τὸ κενόν), pe care le numesc fiinţa (τὸ ὄν) şi nefiinţa (τὸ μὴ ὄν)", nu este exclus să fi avut în vedere tocmai acest lucru. Dacă foloseşte „plinul" şi „vidul" nu le ia pe acestea în sensul pe care li-l dă filosofia secundă (fizica). Şi unul, şi celălalt numesc în ordinea „inteligibilului", şi nu în aceea a „sensibilului" şi ţin de „o experienţă logică a gândirii" (Alfieri, 1979, 126). Orice s-ar spune, orizontul de plasare este acela al meta-fizicii (al filosofiei prime), şi din aceasta chiar tradiţia convenţional (dacă nu impropriu) numită fizicalistă poate şi trebuie citită ontologic. Physiologiştii erau şi ei meta-fizicieni. Că este posibilă şi o lectură „fizică" a lor nu încape nici o îndoială. Dar aici, în *Metafizica*, Arist. proceda la o reevaluare pe

măsură, de unde şi „traducerea" neîntârziată a „plinului" şi a „vidului" prin „fiinţă" şi „nefiinţă". În urmare, admiţând echivalenţele arist. (şi la aceasta obligă nu numai tradiţia, ci şi contextul democritian, pentru a nu mai vorbi de cerinţele unei lecturi deschise, aşa cum, de altminteri, o făcea încă Stagiritul), *a.* şi *vidul* trebuie luate ca *nume* pentru fiinţă şi nefiinţă, se înţelege că în sens meta-fizic, singurul posibil. Istoric, eleatismul şi atomismul sunt filosofii regresive sau, cel puţin, aşa par, căci „atomizarea" fiinţei parmenidiene, unice, însemna trecerea de partea pluralismului atâta combătut de *Zenon*, o „erezie", iar legitimarea ontologică a vidului atingea eleatismul într-una din presupoziţiile sale prime, altă abatere şi, dinspre parmenidism, cea mai gravă. Într-o lectură ontologică însă, mai întâi, se poate observa că *a.* se supune întregului canon parmenidian (vd. *fiinţă; parmenides*), care prin latura lui formală ne depărtează el însuşi de eleatismul istoric. Anume, *a.* este nenăscut şi nepieritor, este perfect omogen şi deci indivizibil, chiar face în mai mare măsură inteligibilă condiţia parm. a fiinţei strânse între marginile ei. Pe scurt, *a.* este şi nu poate decât să fie. În al doilea rând, „vidul" însuşi devine posibil numai prin raportare la eleatism: pe de o parte, ca o cale de ieşire din diaporetica zenoniană, iar pe de alta, prin legitimarea nefiinţei cu ajutorul aceluiaşi canon. Drept este că fie şi într-o primă mişcare (sau la o primă luare de cunoştinţă) vidului pare a i se conferi (i se conferă, de fapt) o demnitate ontologică egală cu aceea a „plinului". Ca acesta, deci el este şi nu poate decât să fie. Justificat ontologic, vidul (nefiinţa) era în măsură să coparticipe esenţial la conceptualizarea trecerii de la meta-fizic la fizic sau, altfel spus, a întemeierii (generării şi mişcării). Căci numai întrucât nefiinţa este inteligibilă, este inteligibilă şi fiinţa ca temei. Dar ca toate aceste sarcini ale oricărui program ontologic să fie realizate, fiinţa trebuia să facă „loc" şi nefiinţei. În condiţiile respectării riguroase a „canonului" parm. şi, mai cu seamă, a supunerii abstracte la regula intransformabilităţii fiinţei ca fiinţă (abstractă, adică unilaterală prin ignorarea tezei heraclitice complementare a generării ca autodeterminare a principiului), Dem. nu avea de ales decât pluralismul. Soluţia, ca un „experiment" necesar, cu urmări considerabile în dezvoltarea conştiinţei ontologice, deşi în datele ei prime, mai mult decât discutabilă, paradoxal, făcea posibilă conceptualizarea generării cu respectarea totodată a normelor parmen. „Multiplicată", fiinţa în sine nu-şi pierdea unitatea şi unicitatea, şi, menţinută în regim absolut, presupunea contrariul ei. Ireductibil, asemenea fiinţei parm. ca unitate, *a.* era în măsură să întemeieze, fără a-şi schimba condiţia prin „numărare" la nesfârşit. De aceea, se poate spune că fiinţa dem. este una ca specificaţie şi multiplă doar numeric. Prin aceasta, ca literele alfabetului (comparaţia se pare că aparţine lui Dem., şi nu lui Arist.), atomii, pentru că nu sunt distincţia ca „specificaţie", pot să intre în orice alcătuire. Posibil, în primul rând, prin pluralism, în al doilea datorită legitimării pe această cale a nefiinţei. Ceea ce deja era (sau părea a fi) grav, multiplicarea fiinţei în unităţi incomunicabile este depăşită de acuma în dualismul principiilor. Cu aceeaşi demnitate, fiinţa şi nefiinţa, ce şanse mai avea ontologia, care nu se poate construi decât cu un principiu? Două, cel mult şi cel puţin două, trimiteau „înapoi", către un altul, care să le asigure comunicaţia şi unitatea. Dar Dem. le postulează pe acestea două. În acest caz, ori „plinul" şi „vidul" nu sunt principii, ceea ce contrazice ipoteza, ori numai unul este şi, iarăşi, ipoteza este atinsă. Aşadar, la un prim nivel de „lectură", „plinul" şi „vidul" sunt în

acelaşi regim ontologic; la un al doilea însă, *a.* trece mai în faţă, căci contrariul său se defineşte prin el. Parmenidian, fiinţa (şi numai ea) nu se poate defini decât tautologic: ea este ceea ce este, este întrucât este, este şi nu poate decât să fie. Dacă am aplica aceeaşi rigoare nefiinţei, ar rezulta că nu este: nefiinţa *nu* este şi nu poate fi. Or, Dem. spune că *este*. Fiind însă, ea „participă" *sui-generis* la fiinţă, este condiţionată în definire de aceasta. Astfel este secundă, dar în acelaşi plan, meta-fizic. O anume ambiguitate (în acelaşi regim, capătă totuşi legitimitate datorită fiinţei) o făcea să ajute considerabil la depăşirea dificultăţilor (sau numai la identificarea lor), atât a celor moştenite de atomism, cât şi a celor proprii. Căci dând şanse conceptualizării meta-fizice a generării şi mişcării, nefiinţa contribuia la o mai exactă descriere a fiinţei. Paradoxal, ceea ce dinspre aceasta aducea cu dualismul principiilor, atât de ruinător, dinspre nefiinţă era relativizat, dacă nu anulat. Nefiinţa spune deci că numai fiinţa este mai întâi şi că, în urmare, e indeterminată. Într-o proiecţie dualistă condiţia aceasta cădea. Or, termenul prim trebuie să fie indeterminat. Doi, asemenea termeni nu aveau cum s-o asigure, ei determinându-se şi condiţionându-se, limitându-se, de fapt, reciproc. Or, atomii sunt numeric fără limită, pe de o parte, iar pe de alta, sunt nedeterminaţi şi ca unităţi. Aşadar, condiţia este respectată şi la nivelul întregului nelimitat (nelimitat şi nu infinit, căci atomii democritieni *nenumăraţi* ţin de ceea ce Hegel avea să numească infinitul rău, prin adăugire, în serie). Dar şi la nivelul fiecărei unităţi. Astfel că, în deosebire de *homoiomeriile* anaxagoriene sau de corpusculii empedocleeni, *a.* nu are decât formă, care nu este atât un determinativ, cât, prin analogie cu sfericitatea fiinţei parmenidiene, ceea ce îi dă identitate meta-fizică. În plus, forma (μορφή) sau configuraţia (σχῆμα), la rigoare, *a.* însuşi îl delimitează pe acesta ca fiinţă de nefiinţă. Delimitarea nu are însă sens fizic, pentru că forma ne spune că *a.* este mereu în identitate cu sine tocmai prin unicitatea ei. Cum datorită prezenţei nefiinţei *a.* se pot raporta unii la alţii, numai în acest chip lucrurile fiind posibile, ei se mai deosebesc în funcţie de ordine (τάξις), de poziţie (θέσις), de direcţie (τροπή), de conexiune (διαθήκη). Deosebirile acestea, exterioare, aparţin însă nivelului fizic de descriere (şi nu celui meta-fizic, neavând (ἐτεῆ), în înţeles de realitate în sine (cf. fr. 6, 10), de îndată ce, prin ele, este explicată diversitatea lucrurilor. Controversată, descrierea *a.* mai în toate datele ei, în şi mai mare măsură a pus şi pune încă întrebări privitoare la greutate. Este aceasta introdusă abia de *Epicur*, care în acest fel şi justifica aşa-numita abatere a *a.* în cădere de la linia dreaptă (vd. *clinamen*) sau este admisă încă de Dem.? Acesta, după Arist. (*De gen. et. co.*, I, 8, 225 a 9), ar fi spus „că fiecare din atomi este cu atât mai greu, cu cât depăşeşte «mărimea» altui *a.*". Elemente ireductibile, *a.* puteau fi, necontradictoriu, mai mari sau mai mici. În consecinţă, deducea Stagiritul, trebuiau să aibă şi greutate. După alte informaţii, post-aristotelice (Aëtius, Cicero) determinaţia greutăţii ar fi de invenţie epicuriană. Pentru că, sigur, nu lega de greutate abaterea, problema dacă Dem. a admis-o ori nu prezintă prea puţin interes. Nici chiar pentru explicarea mişcării nu este importantă, în ordine meta-fizică, fireşte. Că această determinaţie ar putea aduce un plus de inteligibilitate înţelegerii fizice a mişcării este adevărat, dar trebuie să ţinem seama de faptul că *a.* este obiect meta-fizic şi, ca atare, el nu are a-şi datora mişcarea, căderii ca urmare a greutăţii. De aceea, chiar că dacă o admitem a fi democritiană, greutatea nu era luată „ca proprietate primordială

a atomilor" (Burnet, 1919, p. 394), ci, poate, doar ca „o tendinţă a mişcării în jos" (Kirk-Raven, 1984, p. 422). Preluat de Ep., care ar fi scris chiar o carte *Despre atomi* (dar are ezitări între forma substantivală şi cea adjectivală: cele ce compun lucrurile sunt, ca elemente, indivizibile şi imuabile – ἄτομα καὶ τάβλητα; *Scris. către Herodotos*, în Diog. Laert., X, 41), conceptul de *a.* este „tradus" de Lucretius în latină prin: *corpora prima, rerum primordia, semina, semina terum.* Cicero însă preferă să-l preia întocmai: „ceea ce el (Dem.) numea atomi" – *ille atomos quas apellat* (*De fin.*, I, 6, 17). Venind către noi în forma sa greacă, peste câteva secole termenul renaşte în alt orizont, cel ştiinţific. Oricât ar părea de ciudat şi împotriva unor prejudecăţi, atomismul modern, ştiinţific, nu datorează ipotezei antice decât cuvântul şi încă, acesta golit de semnificaţia lui. Nu pentru că *a.* democritian era termen într-o construcţie ontologică (nume pentru principiu) şi deloc în explicaţia structurii materiei lumii. Dacă cele două istorii, cea filosofică şi cea ştiinţifică, nu se leagă, faptul nu vine din non-verosimilitatea ipotezei democritiene, ci din situarea în orizonturi distincte, chiar dacă, la scara conştiinţei, ca întreg, complementare. Că la limită, atomismul filosofic antic se întâlnea cu cel ştiinţific nu se poate contesta, dar de aici nu rezultă că sunt momente într-o singură (şi restrictivă) istorie. Căci în ontologie *a.* stă pentru cu totul altceva decât în fizica nouă.

ATOMISM – şcoală, direcţie în două mari secvenţe, cea leucip-democritiană şi cea epicuriană, cu prelungire şi în filosofia romană, prin Lucretius. Deşi *Epicur* avea să se dezică de tradiţie, totuşi în filosofia greacă este o istorie continuă. Ep. alege aceleaşi principii (*atomul* şi *vidul*), ca *Democrit* pe care le pune, în genere, în aceiaşi termeni. În acelaşi timp însă, istoria este şi discontinuă. Accentuând cu mult mai mult decât o făcuse Dem. (admiţând că o va fi avut şi el în vedere) pe ideea de greutate a atomilor, Ep. va înnoi ipoteza prin introducerea în explicaţie a aşa-numitei abateri de la căderea în linie dreaptă a celor mai mici elemente ale lumii (vd. *clinamen*). Totodată, *at.* epicurian se mai individualizează în raport cu cel democritian prin morală (vd. *hedonism*) ca şi prin poziţia faţă de zei şi de religie, nu opusă, dar diferită, oricum (vd. *impietate*). Şcoală de filosofie, dintre cele mai reprezentative pentru spiritualitatea antică, *at.* îşi continuă istoria şi dincolo de spaţiul grec, în cultura romană şi prin ea, mai departe către epoca modernă. Dacă între filosofii expulzaţi din Roma în anul 173 ante vor fi fost şi doi epicurieni, Alkaios şi Philiskos, rezultă că foarte de timpuriu *at.* ieşise dintre graniţele culturii greceşti. În orice caz, Cicero, la Atena, va fi ascultat şi doi epicurieni, pe Phaedrus şi pe Zenon din Sidon, aceştia greci. Dar cu C. Amafinus, Rabirius şi T. Catius, despre care nu s-au păstrat informaţii nici prea multe, nici prea sigure, *at.* epicurian îi câştigă pe romani. Dovada cea mai concludentă o constituie însă T. Lucretius Caro (99?-55 ante). În timpul evului mediu, când nu este respins, *at.* este ignorat, deşi nu chiar cu desăvârşire. Nicolas D'Autrécourt (1300?-1350?) avea să renunţe la fizica aristotelică pentru cea atomistă, în prealabil modificată ca să nu contrazică (prea mult) exigenţele vremii. Mai aproape de adevărul său sunt însă filosofii Renaşterii: un Lorenzo Valla, care preia doar morala hedonistă, un Giordano Bruno interesat de cosmologie. Dar de acuma, deja *at.* începe o altă istorie, cea modernă.

ATRIBUTE; ὕπαρχος; ὑπάρχοντα; lat. *attributum*, restrictiv, la *Aristotel*, o semnificaţie a accidentului – „*accident*

se zice despre ceea ce aparţine – ὑπάρχει μὲν τινι – unui lucru şi poate fi afirmat după adevăr, dar nu este nici necesar, nici constant. Dar prin accident se mai înţelege şi ca fiind ceva ce aparţine unui existent luat în sine, dar nu şi esenţei, ca suma unghiurilor unui triunghi egală cu două unghiuri drepte. Asemenea accidente pot fi eterne" (*Metaph.*, Δ, 30, 1025 a 15-35).

AXIOMĂ; ἀξιώμα/ατος – de la ἀξιόω, a evalua, a aprecia, cu referire la o marfă (Pl., *Lg.*, 917 d); a judeca demn, a preţui pe cineva pentru demnitatea sa – ὃν ἡ πόλις ἀξιοῖ αὐτῆς πρόιστάναι, cel pe care cetatea îl socoteşte demn să-i stea în frunte (Pl., *La.*, 197 d); a cere ceva, cuiva – bolnavul, un medicament, medicului –ἀξιοῖ παρὰ τοῦ ἰατροῦ φάρ μακον (Pl., *Rp.*, 406 d); valoare, stimă εἶναι ἐν ἀξιώματα ὑπὸ ἀστῶν – a fi ţinut în mare stimă de concetăţeni (Th., I, 130); onoare, rang înalt, demnitate (*ibid.*, II, 34, 86); ceea ce pare drept, convenabil, de unde decizie, principiu evident prin sine, baza într-o demonstraţie, la *Aristotel.* (1) În *Metaph.*, B, 997 a 5-15; IV, 3, 1005 a 20; XIV, 3, 1090 a 35: „dacă ar exista o ştiinţă care să demonstreze adevărul acestor principii (ale oricărei demonstraţii, adică), ar trebui să admitem pentru ele un gen ca substrat care ar implica atât determinările lor, cât şi axiomele (τὰ δἀξιώμάτα) cu ajutorul cărora deducem aceste determinări... Este peste putinţă ca să existe o demonstraţie pentru orice lucru; cu necesitate demonstraţia pleacă de la anumite premise, poartă asupra unei esenţe şi demonstrează unele proprietăţi". De aceea, „toate" ştiinţele demonstrative se slujesc de axiome" (τᾶς ἀξιώμασιν). Este „o singură ştiinţă care se ocupă cu aşa-numitele axiome din matematică (*mathemasi kaloumenon axiomáton*) şi, totodată, cu studiul substanţei". „Axiomele (τὰ ἀξιώματα) nu se aplică lucrurilor sensibile." Mai înainte de a introduce termenul *ax.*, pentru principiile demonstraţiei, în această semnificaţie, Arist. foloseşte sintagma: κοιναὶ δόξαι „opinii comune" („numesc principii ale demonstraţiei opiniile comune care servesc ca bază oricărei demonstraţii"; 996 b 25). Uşor modificată (κοιναὶ ,ἔννοιαι, „noţiuni comune", admise în general), ea va fi utilizată, în aceeaşi semnificaţie, de către Euclid în „fundamentarea logică" a matematicii „prin axiomatică" (Becker, 1968, p. 110 şi urm.). Teoria logică a *ax.*, în *Anal. post.*, I, 2, 72 a: aici se distinge între *teză* şi *ax.*, ca principiu evident prin sine şi care „cu necesitate trebuie ştiut de cel ce vrea să înveţe" şi în *ibid.*, II, 10, 76b: ştiinţa demonstrativă presupune, de asemenea cu necesitate, axiome, „care sunt premisele prime ale demonstraţiei" – ἀξιώματα, ἀξιὸν πρότον, ἀποδεῖκ κνύουσι. (2) Dacă la Arist. punctul de vedere este cu precădere logico-epistemologic, la stoici el este logico-lingvistic, *ax.* având sens ca propoziţie (sau judecată): „o propoziţie / judecată (ἀξιώμα) este ceea ce e adevărat ori fals (ἐστὶν ἀλητές ἢ ψεῦδος), ori ceva complet în sine (*pragma autoteles*), cum spune *Chrysippos* în *Definiţii dialectice*: „o judecată este ceea ce poate fi negat sau afirmat pentru sine, de ex.: «e ziuă» sau «Dion se plimbă». Cuvântul grecesc pentru propoziţie/judecată derivă din verbul a judeca (ἀξιόω), prin care se arată respingerea; când spui: «este ziuă» pare să accepţi faptul că este ziuă. Dacă este într-adevăr ziuă, judecata este adevărată, iar dacă nu e ziuă e falsă" (Diog. Laert., VII, 65). Informaţii similare de la Cic., *De fato*, XVI, 38; X, 20-22; Sext. Empir., *P.H.*, II, 104, Aul. Gell., XIV, 8. În tradiţie chrysippiană, la Archedemos, *Athenodoros*, *Antipatros din Tyr* şi Crinis, ἀξιώματα (propoziţiile) erau împărţite în simple (ἁπλᾶ) şi nesimple sau complexe, sau complete (οὐκ ἁπλᾶ). La rândul lor, primele ar fi fost subdivizate în: negative, negatoare, privative, afirmative, indicative şi nedefinite, iar celelalte în: ipotetice, asertorice, conjunctive, disjunctive, cauzale şi comparative (Diog. Laert., 68). Împărţirea *ax.* simple se bazează însă „pe două principii diferite", căci propoziţiile afirmative (categorice), indicative (definite) şi indefinite formează o serie distinctă de cea alcătuită din negative, negatoare (cu „o particulă negativă şi un predicat ca acesta – nimeni nu se plimbă"; Diog. Laert., VII, 70) şi privativă (Kneale, I, 1974, p. 161). Sext. Empir. (*Adv. math.*, VIII, 96) va înregistra o clasificare socotită de logicieni ceva mai coerentă şi mai nuanţată. Faţă cu prima serie, cea din Diog. Laert., cea reprodusă de Sext. cuprinde propoziţiile numite de acuma: definite (ὁρισμήνα), indefinite (ἀόριστα) şi intermediare, medii (μέση). *Axiomata* nesimple, apoi, erau împărţite (de Chr., *Diogenes din Seleucia*, de Crinis) în: ipotetică συνημμένων, construită cu „dacă" *–ei*, asertorică παρὰ συνημμένων, cu „deoarece" – epeide (e zi, e lumină), conjunctivă / copulativă (συμπέπλεγόμενον), cu „şi" – καὶ, disjunctivă (διεζευγμένον), cu „sau" – ἢ, cauzală (αἰτιῶδες)" cu „din cauză că..." – διότι şi comparativă (διασαφοὺν), cu „mai" – χῆτον şi decât – ἢ ca în ex. „e mai mult zi decât e noapte" (Diog. Laert., VII, 71-73). Deşi luată în sens de propoziţie, *ax.* nu stă însă pentru aceasta în mod absolut. Mai întâi, pentru că ea este „mai degrabă propoziţia asertată decât propoziţia ca atare" (vd. *semn*, căci axiomata sunt λεκτὰ, dar acestea semnifică ceva mai mult). În al doilea rând, ἀξιώματα „au timp gramatical" (ceea ce Chr. pare să fi tratat în *Despre expresiile temporale* şi în *Despre Axiomata la timpul trecut.* Aceasta vrea să spună că *ax.* μεταπίπτοντα (schimbătoare), cel puţin, îşi schimbă valoarea de adevăr în funcţie de timp (Sext. Empir., *Adv. math.*, VIII, 255). În fine, „poate cel mai surprinzător mod în care *ax.* stoicilor se deosebesc de propoziţii este faptul că ele pot înceta să existe şi, probabil, pot începe să existe". De ex., dacă Dion este în viaţă, propoziţia „Acest om este mort" nu are sens; după ce Dion a murit, propoziţia nu capătă sens mai mult, tocmai pentru că „subiectul" a dispărut (Kneale, 49, pp. 169-171; ca în genere, cap. III, par. 4, ca perspectivă modernă logico-lingvistică). (3) În lat., M. Varro, ar fi numit *axioma – axiomata, profatum-profata, proloqium-proloquia* (dacă nu L. Aelio, care „a fost profesorul lui Varro", în *De Proloquiis – Despre propoziţii*). Definiţia chrysippiană a *ax.*: λεκτὸν αὐτοτελὴς ἀπόφαντον ὅσον ἦρ αὐτό – o gândire exprimată în întregime fără nevoie de completare (von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 113-194), Varro a transpus-o în latină astfel: *Proloquium est sententia in qua nihil desideratur – Ax.* este o gândire căreia nu-i lipseşte nimic (Aul. Gell., XVI, 8, 1-4). Romanul înclină totuşi către „axioma", care va şi intra în terminologia filosofică. În cultura românească, Dimitrie Cantemir: „axioma: zisă filosofică, care în loc de canon, de pravilă să ţină" (*Ist. ier.*, p. 10).

B

BIAS (Βίας) **din Priene** (aprox. 570 ante) – unul dintre „cei şapte înţelepţi", „după Satyros... cel mai de seamă". Ar fi compus un poem „de vreo două mii de versuri cu privire la Ionia şi la felul de a o face fericită" (Diog. Laert., I, 82, 86). Preceptele care i se atribuie (*ibid.*, I, 85-88; Stob., III, 1, 172) nu îi aparţin în mod sigur, cel puţin în literă, cât şi în spirit. Intrate în tradiţie, învăţăturile lui *B.* ca ale tuturor „înţelepţilor" (vd. *înţelepciune*) se vor fi modificat odată cu aceasta, pierzând sau câştigând valenţe. Înregistrarea lor încă în sec. IV ante de către Demetrios din Phaleron le garantează, fie şi aproximativ, ca vechime, ca mentalitate sedimentată, autenticitatea. Ca toţi ceilalţi „înţelepţi", şi *B.* este un moralist. Maximele sale (atribuite lui) sunt fie constatative, fie imperative, dar toate normative şi consiliante moral. „Puterea trupului e opera naturii; însă puterea de a arăta prin cuvinte ceea ce-i de folos patriei e un dar al sufletului şi al minţii" (Diog. Laert., I, 86). „Cei mai mulţi oameni sunt răi", „Apucă-te cu greu de un lucru, dar odată ce te-ai apucat, ţine-te stăruitor de el", „Să nu porţi în suflet nici credulitate, nici răutate" (Stob., I, 3, 5). Stăruie îndemnul la făptuirea bună (cu înţelepciune), la perseverenţă şi respectul pentru celălalt, pentru cutumele cetăţii. Maxima 17, îndeosebi, este exemplară pentru un mod de a gândi şi de a fi: „La lucru să ai ţinere de minte; la ceasul potrivit, prevedere; în privinţa caracterului, demnitate; în ceasul trudei, stăpânire de sine; la teamă, încredere pioasă; în ceasul bogăţiei, prietenie; cuvântului dă-i putere de crezare; tăcerii, tâlc; judecăţii, dreptate; îndrăznelii, curaj; acţiunii, tărie; strălucirii, prestigiu".

BINE; ἀγαθός – nobil (de origine nobilă), viteaz (πατρὸς δεῖμ'ἀγαθοῖο – părintele meu nobil viteaz; *Il.*, XXI, 109), ideal în genul său (βασιλεὺς τ,ἀγαθός – rege bun; *Il.*, III, 179), δαίςἀγαθη – masă bună (*Od.*, XV, 506), folositor (ἀγαθὸν πυρετοῦ – contra febrei; Xen., *Mem.*, 3, 8, 3) ş.a. Urmându-l pe Pl. (în *Cra.* 412 c), „ce înseamnă *b.* (ἀγαθὸν) o arată ceea ce este *demn* de admirat (ἀγαστόν) în natura întreagă. De vreme ce lucrurile sunt antrenate într-un curs, se află în ele repeziciune, dar şi zăbavă. Prin urmare nu întregul e de admirat, ci o parte a lui, care e repedele (τὸ θόον), iar acestei părţi demne de admirat (ἀγαστόν) i se dă denumirea de *b.* (ἀγαθὸν)". Dar etimologia platonică, deşi seducătoare, este controversată. Conceptualizarea filosofică este de dată târzie, procesul începând cu sofiştii, cu Socrate, pentru a culmina cu *Platon* şi *Aristotel*. Aproximări nu vor fi lipsit, numai că, aşa zicând după *Iamblikhos*, presocraticii „nu căutau ce este *b.*, ci doar care ar fi cel mai presus *b.*", în situaţii determinate (*De Vita pyth.*, 18, 58 C 4 Diels). Întrucâtva cu excepţia lui *Alkmaion din Crotona*, totuşi includerea *b.* în pereche cu *răul* (ἀγαθὸν καὶ κακόν) în *tabula oppositorum*, ca atare, aparţine pythagoricilor de mai târziu, lui *Philolaos* şi discipolilor acestuia. Oricum, este de reţinut prinderea *b.* (în cuplu cu răul) în sistemul celor 10 opoziţii, ceea ce, dincolo

de extinderea ontologică a semnificaţiei sale („opoziţiile... principii ale lucrurilor, existente"; Arist., *Metaph.*, A, 986 b 3) presupune săvârşirea unei deschideri de tip metafizic asupră-i. Urmând aceeaşi interpretare, aristotelică, şi Empedokles ar fi gândit, în linii mari, asemănător: „Deoarece era vădit că există în natură şi elemente potrivnice celor bune, că nu există numai ordine şi frumos, ci şi dezordine şi urâţenie şi că prevalează Răul şi Urâţenia asupra Binelui şi Frumosului, de aceea (Emp.) a introdus Φιλία şi Νεῖκος... Φιλία, cauză a celor bune, iar Νεῖκος, a celor rele... Astfel încât dacă cineva s-ar exprima într-un fel anume şi ar spune că Emp. a fost primul care a afirmat că Răul şi Binele sunt principii..., ar avea dreptate dacă... pricina tuturor bunurilor este Binele şi pricina tuturor relelor, Răul" (*Metaph.*, A, 985 a1-15). Mai altfel decât pythagoricii de şcoală, chiar dacă el însuşi în descendenţa lor (ori numai în interferenţă cu ei), peste deosebiri trece similaritatea. Totodată, şi un fapt, şi altul conţin, latent, următoarele două mari paradigme în interpretarea *b.*: cea relaţionistă (în medii sofiste) şi cea autonomistă sau absolutistă (socratico-platonică). Pentru cea dintâi este concludentă argumentaţia contradictorie din *Dissoi logoi*, I, 1-17 Diels (vd. *antilogie*). Formulând „argumente duble", filosofii se vor fi împărţit după cum admiteau că *b.* şi răul sunt fiecare în sine, ori că sunt relative şi, de aceea, în absolut, indiscernabile: „este acelaşi lucru că pentru unii *b.* ar fi bine, pentru alţii rău şi chiar pentru acelaşi om, el ar fi mai bine, alteori rău" (ş.a.). Să presupunem mai întâi, că „*b.* este una, iar răul alta". Dacă n-ar fi în stare de distincţie, „nu ar fi deloc limpede cum este *b.* şi cum este răul", ca în ex.: dacă părinţii fac copiilor *b.*, totodată şi în aceeaşi măsură fac şi rău. La fel, producând mult rău duşmanilor, le faci şi *b.* Pe o cale negativă, rezultă că *b.* şi răul sunt în separaţie; altminteri, căderea în absurd. Să admitem însă şi relativitatea celor două valori, pornind de la prezumţia protagoriană (presupusă în mod tacit) a omului ca măsură; boala este un rău pentru cei ce suferă. Dar un *b.* pentru medici; moartea, în schimb, este un rău pentru cel ce moare, dar un *b.* pentru gropari. Spargerea unui vas este binevenită pentru olar, dar rău pentru toţi ceilalţi; eşuarea corăbiilor este un rău pentru armatori, dar un *b.* pentru constructori. Aproape scepticist *avant la lettre*, se aduc argumente pro şi contra ca spre a se dovedi imposibilitatea (nelegitimitatea) deliberării. Totuşi, autorul necunoscut al *Dublelor argumente* pare a fi mai mult de partea relativiştilor: „în ce mă priveşte, acestora mă alătur". Este însă ispitit şi de cealaltă ipoteză: „nu spun ce este *b.*, ci mă străduiesc să arăt următorul lucru: răul şi *b.* nu sunt identice, ele există separat" (I, 11, 12, 3-5, 2, 17). Mai decis este *Anonimul lui Iamblikhos*, şi chiar mai aproape de un concept al *b.*, cu luarea în seamă a raportării mijlocite la rău. Căci, deopotrivă, *b.* şi răul sunt în funcţie de respectarea legilor (normelor) de conviețuire (6, 1). Dacă tendinţa este, în genere, relativizantă, fiind, totuşi, supravegheată, mai curând se poate vorbi de o îndreptare de acest fel metodică. Aşa cum avea să fie, la rândul ei, şi cea absolutizantă socratico-platonică. Pregnant analitică, deocamdată, filosofia distinge, dar teleologic, în vederea sintezei. În sine, ţinând „de sfera *logos*-ului", *b.* socratic este însă în sistemul virtuţii, valoarea structură a sufletului, dominantă: „nu putem face nimic frumos, bun, cinstit, decât prin virtute". În consecinţă, este şi comunicabil: cu frumosul („frumosul şi *b.* sunt totuna"; cu dreptatea (dacă „faptele drepte sunt folositoare", or, fiind buni, „suntem şi folositori"), cu ştiinţa/cunoaşterea de sine („cei ce greşesc o fac din lipsa de ştiinţă în ceea ce priveşte alegerea celor plăcute şi a celor neplăcute,

adică a *b.*, şi a răului"; „omul care se cunoaşte... deosebeşte ceea ce poate să facă de ceea ce nu poate"), cu utilul („cel care, cunoscând *b.* şi frumosul, le şi pune în practică, şi... cunoscând răul, se fereşte de el"), cu făptuirea şi cinstea („a face *b.* înseamnă a lucra, şi a lucra în cinste"); în genere, cu tot ceea ce este fapt sufletesc (Arist., *Eth. Nic.*, VI, 13, 1844 b 21; Xen., *Mem.*, III, 9, 5; Pl., *Alk.*, I, 116 d; id., *Men.*, 87F; *ibid.*; *Prt.*, 357 D, *Mem.*, IV, 12, 25, III, 94, 4). Chiar cu plăcerea când viaţa „a fost trăită în evlavie şi dreptate" (Xen., *Ap.*, 5). Ca *Socrate*, împotriva lui *Callicles* şi Pl. avea să dezlege *b.* de plăcere. Dacă „*b.* şi fericirea, precum şi contrariile lor, răul şi nefericirea" se capătă şi se pierd pe rând, fiecare dintre ele, şi nu în acelaşi timp, plăcerea şi neplăcerea sunt corelative, coexistând chiar (*Grg.*, 496 b, c; mai pe larg, 495a – 500 e). Şi tot ca Socr., dar cu o deschidere metafizică ce începe să-l individualizeze, Pl. socoteşte că: „a trăi conform *b.* este unul şi acelaşi lucru cu a trăi frumos şi drept"; cum îi face buni pe oameni, înţelepciunea este ea însăşi bună. „Acţiunile noastre trebuie să aibă în vedere *b.*", care este „scopul". Virtutea este ceea ce este ca „dorinţă a celor buni" (*Cri.*, 48b; *Chrm.*, 161 a; *Grg.*, 449 e; *Men.*, 78b). Dar dacă „toate câte sunt frumoase, sunt frumoase prin însuşi frumosul", şi binele tot asemenea, nu au a sta în relaţie cauzală. „Cauza nu poate fi cauză a cauzei". În sine, coparticipă, fără să se determine, reciproc sau nu. Fiecare produce numai în ordinea sa, de îndată ce cauza este doar „a lucrului căruia îi dă naştere" (*Hp. Ma.*, 287c , 197a). În sine, de acum în sens metafizic, deci ca *Idee* („în ipoteza mea... există un Frumos în sine, un *b.* în sine, un Mare în sine şi toate celelalte"), este cauză pentru cele bune (precum „cele frumoase sunt frumoase datorită Frumosului"), în dublul sens al participării, aşa zicând, după *Plotin*, proodic (de „sus" în „jos" în „sus"). De aceea, ca Idee cu valoare fiinţială, înfiinţează şi prin aceasta, se instituie şi ca scop. Existând prin *b.*, cele bune sunt şi în vederea lui, pentru el (*Phd.*, 100b-c). Un pasaj tot din *Phd.* (97d-98c), anunţă ontologia din *Rp.* (în special cartea a VI-a), cu resemnificarea *b.* ca Idee a ideilor, într-o arhitectonică piramidală. Ispitit de promisiunile explicative ale Spiritului (*Nous*) anaxagorian (Socr.), Pl. renunţă, pentru a nu fi fost în măsură să lămurească „pe deplin" în ce constă „cauza lucrului şi caracterul ei necesar", ceea ce era totuna cu a răspunde la întrebarea: *de ce este mai bine* ca un lucru să fie astfel, şi nu altfel? Dacă toate cele din ordine sensibilă sunt, prin condiţia lor de existenţă, copii, ca atare, fiecare în genul ei, „reproduce" paradigma sa. Prin aceasta, şi este în regim ontologic optim, adică în „ce anume este mai bine" pentru sine. Cu „binele comun şi atotcuprinzător" (τὸ κοινὸν ἀγατόν) se prefigurează deja *B.* din *Rp.* (cf. Tecuşan, 1983, p. 276). În analogie cu soarele, faţă cu vederea şi lucrurile vizibile, *b.* este el însuşi „în lumea inteligibilă", dar şi „prin raport atât cu inteligenţa, cât şi cu inteligibilele". Precum ochii „văd plini de siguranţă" lucrurile luminate de soare, asemenea şi mintea care ajunge la adevăr prin „ideea *b.*", cauză a cunoaşterii, pentru că: obiectelor cognoscibile le vine din partea sa nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi cea de a fi, ca şi „esenţa lor", fără ca la rândul său să fie esenţă, depăşind-o, „prin maiestate şi putere" (*Rp.*, 508 b-d; 509 b). Mai presus de toate, Ideile paradigmă, ca acestea, este în sine, deci incomunicabil ca atare, dar, în deosebire de cele ce stau ca esenţe, este „sub o formă impersonală". Principiu al principiilor, superior oricărui existent, „pentru că nimic nu există fără el", şi oricărei esenţe, fiind definibil numai prin sine, poate doar analogic aduce cu divinul

(Schuhl, 1971, p. 81). Însă într-un regim cu totul şi cu totul aparte, ca Idee a ideilor, care deşi nu este ca atare recognoscibil nici în formele subiacente (clase, genuri, specii), nici în lucruri, într-un fel este peste tot, în toate. Căci, indirect, prin faptul că orice existent are în Ideea-Formă corespunzătoare cauza întemeietoare şi cauza finală, stă şi sub semnul *b.* Orice lucru, aşadar, cât prin participare la Ideea întemeietoare, este în modul de a fi optim, este şi după *b.* Putând trece şi ca divinitate (numai analogic însă, ori într-o lectură prin *Plotin*), dincolo de ambiguităţi („*b.* lui Pl. τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν – era în antichitate un dicton pentru a desemna ceva foarte obscur"; Chambry, 1933, p. 134), pare mai curând să semnifice fiinţa în sine, întrucâtva în regimul ei parmenidian, care, formal, este exemplară şi în raport cu Ideile propriu-zise, întrucât şi acestea sunt. Citit prin Plotin, *b.* platonic din *Rp.*, cel puţin, pare a fi aproape în condiţia divinităţii, chiar dacă a uneia noninteţionale, ceea ce nu este puţin lucrŭ. Dar şi de data aceasta se impune prudenţă, pentru că *b.* plotinian, „Unul sau B., primul principiu, poate fi interpretat ca un izvor care nu are altă sursă decât pe sine şi care se revarsă fără să se istovească în vreun fel... Este asemenea sevei care dă viaţă copacului"; el este infinit, deci nemăsurabil şi nenumărabil, este şi nemărginit, simplu... lipsit de figură ca şi de formă. În consecinţă, şi acesta poate fi reprezentat ca divinitate numai analogic, deşi este mai posibil ca atare (*Enn.*, III, 8, 9; V, 6, 1. vd. *divinul*). Revenind, *b.* în sistemul platonic al Ideilor pare a fi „singura realitate veritabil transcendentă" (metafizic transcendentă), „pentru că este necondiţionată, principiu al oricărei realităţi şi superior oricăreia şi care nu poate fi cunoscut decât în formele cele mai simple ale relaţiei: măsură şi proporţie, frumuseţe şi adevăr, semnele nemijlocite ale fiinţării *b.*" (Robin, 1935, pp. 169-170). Întemeietor ca fiinţa însăşi, prin aceasta *b.* este şi cauză a cunoaşterii, iar, mai departe, principiu suprem al vieţii omeneşti. Sufletul nostru trebuie „să se răsucească... dinspre tărâmul devenirii, până ce ar ajunge să privească la ceea ce este şi la măreaţa lui strălucire", la *b.* adică (*Rp.*, 518 c). De aceea şi este valoarea supremă şi criteriu absolut. Neavând nevoie de nimic, fiindu-şi suficient sieşi (τὸ κανὸν τελεώτατον ἐχεῖν), s-ar institui în principiu moral prin chiar ontologia sa. Nimic altceva nu i s-ar putea substitui, neavând condiţia perfecţiunii, nefiindu-şi suficient şi fără să fie dorit universal. Nici înţelepciunea, nici plăcerea nu au aceeaşi demnitate, deşi în absenţa lor viaţa morală, conformă cu principiul, n-ar fi posibilă. Căci, în modul nostru de existenţă, principiul presupune înţelepciunea şi plăcerea „în amestec": „nu putem cerceta *b.* în viaţă fără mixt" (*Phlb.*, 60c, 61b). Dar nu oricum, ci după măsură şi nu a oricăror plăceri, ci doar a celor pure (vd. *plăcere*). Ca Pl., şi Arist. interpretează teleologist *b.*: „dacă există un scop al actelor noastre pe care-l urmărim pentru el însuşi, iar pe celelalte numai în vederea lui... este evident că acest scop trebuie să fie *b.*, şi anume binele suprem" (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 18-22). Nu numai pentru fiecare individ, ci şi pentru cetate, dacă nu este chiar „mai important şi mai desăvârşit să iei asupra ta răspunderea şi salvarea *b.* cetăţii". Ceea ce ar fi perfect îndreptăţit, *b.* corespunzând în cea mai mare măsură modului nostru de a fi deopotrivă fiinţe individuale şi sociale. Ar exista, din acest punct de vedere, trei categorii de oameni: cei care identifică *b.* în plăcere, cei ancoraţi în treburile publice şi cei contemplativi (*ibid.*, 1094 b 10-12; 5, 1095b 3-20). Totuna cu plăcerea, *b.* nu poate fi din mai multe considerente: mai întâi, pentru că „este luat în două sensuri: unul absolut şi

altul relativ, la individ". În urmare, toate mişcările şi devenirile ce duc la el vor fi asemenea, ceea ce este inadmisibil, ele fiind percepute într-un fel sau altul în funcţie de situaţie. De exemplu, mişcările cu aparenţa plăcerii, care deşi însoţite de durere, sunt suportate în vederea însănătoşirii. În al doilea rând, întrucât *b.* este fie activitate, fie dispoziţie habituală (vd. *act*), „devenirile ce ne readuc la starea naturală sunt plăcute numai în mod accidental". În fine, plăcerea nu este supremul *b.*, fiind o activitate „a unei dispoziţii habituale conform cu natura" (*ibid.*, VII, 12, 1152 b 13 – 1153 a 35). *B.* nu stă nici în onoare (urmărită cu deosebire de oamenii politici), de îndată ce ea „pare să aparţină mai mult celor ce o acordă, decât celor ce li se conferă. Or, „*b.* este ceva individual şi de neînstrăinat". Nu poate fi identificat nici cu virtutea, aceasta nefiind „scopul perfect" al vieţii politice: o deţine şi „cineva care doarme sau îşi petrece viaţa în inactivitate sau cade pradă celor mai mari suferinţe şi nenorociri" (*ibid.*, I, 5, 1095 b 20 – 1096 a 5). Dacă, în genere, activităţile practice, indiferent de speţă, doar „ne provoacă avantaje mai mari sau mai mici, exterioare acţiunii în sine", rămâne celei contemplative să ne dea sensul exact al *b.* Căci ea însăşi, „iubită pentru sine", autarhică şi cea mai elevată, „pentru că şi intelectul este ceea ce avem mai elevat în noi, iar dintre obiectele cognoscibile cele ale intelectului sunt cele mai înalte", prin toate acestea, *b.* poate fi determinat (*ibid.*, X, 7, 1177 a 20 – 1177 b 5). Scop în condiţie desăvârşită, fiind urmărit numai pentru sine („pe când onoarea, plăcerea, inteligenţa, orice altă virtute", ca şi bogăţia, „le dorim atât pentru sine..., cât şi de dragul fericirii pe care credem că prin intermediul lor am putea-o atinge"), este perfect, suficient sieşi şi dorit de către toţi. Autarhic, el nu este însă ontologic, în sine, ca în platonism. Patru argumente s-ar putea aduce ipotezei: • (1) Pl. n-a presupus existenţa unor Idei care să includă anterioritatea şi posterioritatea (vd. *anterior*; *posterior*). Enunţat „în categoria esenţei, în cea a calităţii şi în cea a relaţiei", *b.* urma să fie, ca esenţă, mai înainte de ceea ce este relativ. Dar anterior, în platonism, nu are sens. În acest caz, nimic nu poate explica faptul că *b.* este în cele trei categorii: ar trebui să fie o Idee comună, dar ea nu poate fi. • (2) Exprimat în tot atâtea moduri ca fiinţa în sine (căci este numit divinitate), asemenea acesteia urma să fie înţeles ca virtute în determinaţia calităţii, măsură în aceea a cantităţii, utilitate în ordinea relaţiei, oportunitate prin raportare la timp, situare dacă vorbim în spaţiu. Dar dacă aşa stau lucrurile, ce mai este *b.* ca unul? • (3) Dacă ar fi în sine, ar trebui să existe o singură ştiinţă a *b.*, or, sunt mai multe, chiar în legătură cu o singură categorie: „ştiinţa oportunităţii este în război, strategia, în maladie, medicina... în exerciţiile fizice, gimnastica". • (4) Nedemonstrabil ca Unul în sine, tot astfel va fi şi ca Idee separată: toţi oamenii sunt, ca umanităte, nediferenţiaţi, participând la aceeaşi *formă*. Unul nu este mai în genul omului decât altul. Prin analogie, *b.* nu este în mai mare măsură *b.* pentru că este etern, „la fel cum ceea ce este alb nu este mai alb dacă durează timp îndelungat, decât dacă durează o singură zi" (*Eth. Nic.*, I, 6, 1096 a 15 – 1096 b 5, vd. şi *Metaph.*, VII, 15, 1040 a – 1040 b; *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a 10-15; cf. Robin, 1944, pp. 56-58). Dar contestat ca Unul în sine ontologic, *b.* este admis a fi tot asemenea, numai că antropologic. Aceasta cel puţin la o primă evaluare. Totuşi, Arist. nu schimbă doar referenţialul. Altminteri, nu s-ar respinge afirmarea *b.* ca principiu cu aceea după care fericirea este *b.* suprem? Este în afară de orice îndoială că morala (individuală sau civică) aristotelică se organizează în jurul conceptului de *fericire*. S-ar putea

vorbi deci de un eudaimonocentrism, iar nu de agatocentrism. În deosebire, cum ar mai fi *b.* principiu; în perfectă identitate, de ce două nume? Avem de a face cu aceeaşi situaţie ca în metafizică, unde Arist. lucrează cu doi termeni în aparenţă redundanţi: *principiu* – ἀρχή şi Fiinţa ca fiinţă – τὸ ὄν ἢ ὄν (vd. *fiinţă*). „Acel ceva, datorită căruia un lucru este, ia naştere şi este cunoscut" (*Metaph.*, Δ, I, 1013 a 18-19), principiul, fiinţa ca fiinţă este numele său, identitatea sa ontologică. Prevenind că urmează să examineze „autarhicul în principiu, ca fiind ceea ce numai prin sine dă vieţii împlinire şi o face demnă de dorit, Arist. pune în *b.* semnificaţia optimă, căci fericirea este cel mai dorit lucru dintre toate, „fără să aibă nevoie să i se adauge ceva" (*Eth. Nic.*, I, 7, 1097 b, 15-10). În sine numai formal (logic), ca fericire, *b.* este în toate actele „ce se conformează raţiunii", executându-le pe toate, „în mod perfect" (*ibid.*, 1, 1098 a 15-16). În filosofia postaristotelică poziţiile cele mai individualizate sunt cea stoică şi cea sceptică, mai în preajmă, iar peste câteva secole, cea plotiniană. *Epicureismul* nu este prea semnificativ, identificând *b.* cu plăcerea, adevărat că nu cu oricare: „nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunţăm la multe plăceri, când din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi". Diferenţiată şi relativă la situaţii, plăcerea, la fel va fi şi *b.* (ca, de altminteri, şi răul): „în anumite împrejurări tratăm *b.* ca pe un rău şi răul ca pe un *b.* (*Ep. către Menoiceus*, în Diog. Laert., X, 129, 130). Cercetat în două capitole ale eticii (într-unul în raport cu lucrurile rele, în altul ca valoare supremă), *b.* va fi fost definit de către stoici în mai multe feluri, totuşi convergente: „ceea ce are un folos", ceea ce „este sau identic, sau ceva apropiat cu folosul", „perfecţiunea naturală a unei fiinţe raţionale, ca atare"; la rândul său, de Cicero ca „viaţă condusă în armonie cu natura" – *a conciliatione naturae* (Diog. Laert., VII, 84, 94; Cic., *Acad. pr.*, 42). Aşa fiind, „este virtutea însăşi şi ceea ce participă la ea", în trei sensuri: *b.* ca „izvorul din care provine un folos", lucrul „în legătură cu care rezultă un folos, ca fapta conformă cu virtutea" şi, în fine, „cel prin influenţa căruia se obţine un folos" – de ex., „omul bun care participă la virtute" (Diog. Laert., VII, 94; vd. şi Sext. Empir., *Adv. math.*, XI, II, 22-28). Prin raportare la Ideea de indiferent, fiindcă în condiţiile în care bogăţia, gloria, sănătatea, forţa şi altele asemenea nu contribuie nici la fericire, nici la nenorocire (Diog. Laert., VII, 104), *b.* stoic trece tot mai mult în rezultatul potrivirii raţionale, printr-o voinţă raţională, cu lumea, ceea ce şi face ca „rezultatele exterioare ale acţiunilor noastre voluntare şi evenimentele exterioare să fie indiferente" (Bréhier, 1951, p. 226). Înţelegând stoic, *b.* se construieşte, şi nu se datorează, fiindcă pentru sine, ca suflet îşi este începutul şi scopul, pe scurt deplina măsură. Nu însă prin ignorarea lumii, ci, dimpotrivă, tocmai prin exacta ei evaluare: „motivul pentru care ei caracterizează *b.* suprem ca frumos este că el posedă pe deplin proporţiile numerice cerute de natură sau are o armonie desăvârşită" (Diog. Laert., VII, 100). Impunându-se cu Socr. (ca εὐπραξία, deci ca practică a virtuţii), cu Pl. şi Arist. ideea *b.* suprem (suveran) este determinată exact prin punerea sa în condiţie de scop (τέλος) de cel mai bun (ἄριστον). „După moartea lui Arist., problema *b.* suveran devine preocupare predilectă pentru toate şcolile filosofice. Schimbarea completă produsă în viaţa politică de evenimente, mai ales de cuceririle lui Alexandru cel Mare, a avut repercusiuni asupra spiritului public: ceea ce interesează pe moralişti nu mai este cetăţeanul, ci individul, fericirea lui" (Lişcu, 1943, p. 15). Cu deosebire pe

filosofii stoici greci, dar şi pe romani (*finis* la Cic. şi Sen., dar şi *summum bonum absolutum, bonum principale, perfectam bonum, bonum, summa humani boni*), şi atât în modalitate dogmatică (pozitivă), cât şi în aceea critică (negativă). Şi de această dată scepticii sunt conştiinţa lucidă, demistificatoare şi, oricât ar părea de ciudat, mai realistă decât oricare alta, în epocă. „Dogmaticii" sunt de acord, probabil, cu toţii că „*b.* este util şi că este demn de a fi ales, şi că este făuritor al fericirii". Dar ce este el? Unii îl află în virtute, alţii ca plăcere, *Hieronymos din Rhodos*, peripatetician din sec. III ante, în lipsa de durere. Fiind în discordanţă, de partea cui stă adevărul şi ce cale trebuie urmată? „Este lămurit că dogmaticii nu ne duc la o concepţie clară." De aceea, neexistând nici un criteriu „cu care toată lumea să fie de acord... va trebui să (se) ajungă la suspendarea judecăţii" (Sext. Empir., *P.H.*, III, 175-176, 178, 182). Ferindu-se de o judecată afirmativă ori negativă în problema existenţei *b.* şi deci evitând deopotrivă optimismul necritic şi pesimismul devastator, scepticii previn numai asupra necesităţii unei critici a conceptelor şi concepţiilor în genere şi în particular a celor privitoare la *b.*

BIOGRAFII – gen în izvoarele indirecte ale reconstituirii filosofiei greceşti. Pierdute, la rândul lor, ca multe dintre scrierile filosofilor, *b.* comportă aceeaşi operaţiune de refacere indirectă. „Reduşi la informaţiile păstrate aproape în mod exclusiv de *Diogenes Laertios*, *Athenaios* şi alţi câţiva autori tardivi", nu ne-ar rămâne decât cercetarea acestora (Frenkian, 1963, p. 49). Primul care va fi consemnat şi date de viaţă pare a fi fost *Theophrastos*, în *Opiniile filosofilor*. Altul însă, şi în aceeaşi şcoală, aristotelică, fapt nu lipsit prin sine însuşi de semnificaţie, avea să fie un biograf propriu-zis; este vorba de *Aristoxenos*, autor al unor *Vieţi de bărbaţi* (Bίοι ἀνδρῶν), al unei *Vieţi a lui Platon*, cunoscute din referirile lui Diog. Laert. De menţionat mai este şi *Ariston din Ceos* şi el peripatetician. Acesta, deşi „specializat" pare-se în reproducerea testamentelor filosofice, nu este exclus ca să le fi însoţit şi de indicaţii biografice (Frenkian, 1963, p. 51). Iniţiatori, poate, mai curând într-o protoistorie a biograficismului, ei trec în umbra altora, „adevăraţi" scriitori de vieţi: Neanthes din Cyzic (sec. III ante), autor, se pare, al unei cărţi *Despre bărbaţi iluştri* şi, mai cu seamă, Hermippos din Smyrna (tot peripatetician), ceva mai tânăr (aprox. 200 ante). Diog. Laert. îi citează (I, 33; II, 13; V, 2) *Vieţile* (Bίο), iar Athenaios (XIV, 10) trimite la cartea a VI-a a acestuia, intitulată *Despre legislatori*. „Desigur, titlurile citate de Diog. Laert. şi Ath.: *Despre Pythagoras, Despre Aristotel, Despre Theophrast, Despre cei şapte înţelepţi, Despre Gorgias, Despre Hipponax, Despre Isocrates, Despre discipolii lui Isocrates*, sunt titluri parţiale de mare operă a lui Hermippos" (Frenkian, *ibid.*, p. 51). Cam în acelaşi timp ar mai fi scris şi Satyros din Callatis *Vieţi* (ale poeţilor tragici, ale filosofilor) rezumate de Heracleides Lembos (aprox. 150 ante). Rezumatul (Ἐπιτομή) acestuia este citat de Diog. Laert. în VIII, 58. În fine, tot nişte *Vieţi* a mai scris şi Antigonos din Carystos (pe la 225 ante), care, spre deosebire de ceilalţi, va fi fost „mai binevoitor" faţă de filosofi, aducând „în parte" amintiri „personale" despre cei cunoscuţi (Frenkian, *ibid.*, p. 53). Deşi prima caracteristică a biografiilor, în genere, era anecdotismul excesiv, cele mai de dinainte cădeau, se pare, în subcritică, dilatând „păcatele" omeneşti ale filosofilor, reale sau imaginare, şi exacerbate prin colportaj. Dar neconservate, oricum, despre ele nu se ştie câte ceva decât prin mijlocitori, în speţă, prin Diog. Laert. Va fi făcut, acesta, o lectură şi o selecţie tendenţioasă? Chiar dacă da, chiar dacă nu, *Vieţile şi doctrinele filosofilor*,

scrierea sa păstrată, constituie o sursă de incontestabilă utilitate (şi valoare) atât pentru cunoaşterea biografiilor filosofilor, cât şi pentru aceea a biografilor.

BION (βίων) **din Borysthenes** (aprox. 300 ante) – l-a audiat, mai întâi, pe *Crates din Atena*, a trecut apoi la cinici, iar după ce a urmat lecţiile lui *Theodoros din Cyrene*, a trecut la theodorieni. În sfârşit, îi va părăsi şi pe aceştia pentru *Theophrastos*. Nestatornic? Este foarte probabil că da, fiind „theatral" şi, poate, eclectic: „întrebuinţa tot felul de stiluri". Totuşi era „inventiv" şi cam sofist, ceea ce ar fi dat multe sugestii, ca şi pretexte, acelora „care voiau să atace filosofia". Cu predilecţie pentru apoftegme, are formulări memorabile: „nu poţi prinde cu cârligul o brânză moale", este mai nenorocit „acela care vrea să fie prea fericit"; numea bătrâneţea „portul tuturor relelor", gloria, „mama virtuţii", frumuseţea, „un bun al altuia", bogăţia, „nervul izbânzii", închipuirea, „o piedică a progresului", zgârcitul, „nu el stăpâneşte averea, ci averea îl stăpâneşte pe el". Unui calomniator mohorât i-ar fi zis: „nu ştiu dacă ţi-a venit ţie o nenorocire sau o fericire vecinului tău" (Diog. Laert., IV, 48-51). Ce va fi învăţat şi reţinut de la numeroşii săi dascăli nu este uşor de stabilit. Prin cinici se va fi apropiat însă de „doctrina insensibilităţii" (*ibid.*, 52), iar de la Th. ar fi păstrat îndoiala faţă de religia populară, în care denunţa existenţa a numeroase „absurdităţi" (Cic., *Tusc.*, III, 26, 62). Ar fi scris o carte, *Disertaţii (Diatribai)*, pierdută.

BOETHOS (Βόηθος) **din Sidon** – stoic, în succesiunea lui *Diogenes din Seleucia*, deci sec. II ante, Minor, pune (sau mută) accente nu de tot neglijabile pentru înţelegerea complexităţii şcolii. În deosebire de *Chrysippos*, n-ar fi admis că lumea este „un animal"; într-o carte, *Despre natură*, ar fi identificat „substanţa divinităţii" cu „sfera stelelor fixe", dar în *Despre destin*, asemenea lui, îl definea pe acesta ca un „lanţ neîntrerupt de cauze prin care se produc lucrurile" (Diog. Laert., VII, 143, 148, 149). După Philon din Alexandria (*Despre incoruptibilitatea lumii*, XV), B. s-ar fi despărţit de cei mai mulţi stoici în problema „conflagraţiei universale", judecând cam astfel: dacă lumea e divină şi perfectă, nu piere, iar dacă s-ar stinge, ce ar mai fi şi ce ar mai face divinitatea după ἐκπυρώσεις? În „logică", în fine, admitea, iarăşi, puţin heterodox, patru criterii ale adevărului: raţiunea, senzaţia, pofta şi ştiinţa (Diog. Laert., VII, 54; vd. şi von Arnim, *S.V.F.*, III, pp. 265-267).

BRO(N)TINOS (Βρόντινος) – pythagoreu din prima generaţie, cu existenţă istorică nesigură sau, oricum, imposibil de stabilit în datele ei elementare. Ar fi scris, după *Iamblikhos*, o carte *Despre intelect şi gândire* (Περὶ νοῦ καὶ διανόιας), în care făcea „distincţie între aceste două concepte" (III, B 8, 17, 5 Diels). Titlul este de invenţie şi atribuire târzie, dar pe seama totuşi a unei disocieri la care ţineau în mod deosebit adepţii vechiului pythagorism: pe de o parte, *nous*-mintea, ca gândire intuitivă, pe de altă parte, *dianoia* – inteligenţa sau raţiunea discursivă (Nasta, 1979, p. 160). Făcând-o, chiar dacă altfel şi *Heraclit* (νοῦς – inteligenţă, raţiune, φρήν – minte, ca în fr. 104), distincţia venea din epocă.

C

CALITATE; ποίον, ποίοτης; lat. *qualis, qualitas*, Cic.; rom.: Cantemir, *Ist. ier.*, 47v, „feldeinţă", adică „în ce feliu este"; Micu, *Inv. metaf.*, 102, „figură sau chip"; Murgu, *Curs de filos.*, II, Metodica, intr. 2, „cvalitate". ~ (1) ποῖος/ ὅν, de ce natură/ fel!?: ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες –(amarnice Cronid), ce fel de vorbe ai rostit?! *(Il.*, I, 552); ποῖο τρόπω – ce fel de vini ai de ispăşit!? (Esch., *Prom.*, 623); τὴν ποίαν..., acea formă (sau acel mod) de guvernământ, ca răspuns la întrebarea „cum defineşti oligarhia", la Pl., în *Rp.*, 550 c. ~ (2) La presocratici, ca fel de a fi al lucrurilor şi elementelor lor din perspectivă onto şi cosmo-genetică. Pornind de la cazul cel mai concludent, determinate deja, *homoiomeriile* anaxagoriene au în calitatea definitorie o dimensiune coextensivă şi coeternă. În ordinea lucrurilor însă, ea se naşte şi piere, fiind în dependenţă de alăturarea „seminţelor", atât ca geneză, cât şi ca durată. Că între *cantitatea* lor şi distincţia calitativă există o legătură, şi încă necesară, nu se poate contesta, numai că ea ţine de o viziune, totuşi, substanţialistă. Altfel spus, individualitatea calitativă a lucrului urmează felului de a fi al homoiomeriilor dominante numeric. „O nouă calitate" este sintagmă fără de sens la Anaxagoras, ca şi la Empedokles, de fapt, care din acest punct de vedere, cel puţin, nu se distinge esenţial. În paradigmă „atomistă", abia *Leukippos* şi *Democrit* (mai departe, şi *Epicur*) se apropie de conceptul unei calităţi ontologic distincte (în funcţie de planuri: prim sau secund), de îndată ce atomii nu sunt determinaţi, în timp ce lucrurile sunt de un fel sau altul. Însă, dacă principiul care, ca atare, trebuie să întemeieze universal, nu dă seamă de „noile calităţi" (sau nu, decât prin accident), atunci riscă să cadă din condiţie. Aici şi stă una din marile dificultăţi, poate, marea dificultate a atomismului democritian-epicureian: *atomii*, ca principii, sunt indeterminaţi şi intransformabili, dar în acest caz, de unde şi cum calităţile, evident cele „secundare" (culoare, miros, gust). Celelalte, „primare", ţinând de formă, număr, la Epicur (cu oarecare probabilitate şi la L.-Dem.) şi greutate urmau în mod firesc faptului de a fi, în ce fel sunt, al principiilor. Coexistensive şi coeterne în raport cu atomii, forma şi greutatea sunt de neînţeles în afara lor. De aceea, păstrând particularităţile, ele aduc întru câtva cu „formele substanţiale" în termen de „cviditate" şi pe care *Plotin* le găsea aplicate de către *Platon* inteligibilelor (vd. *infra*). Neţinând direct de *etée* sau nefiind aceasta, deci natura însăşi, modul de a fi al atomilor, calităţile secundare, în schimb, erau trecute în regimul aparenţei, ce-i drept obiective. Dar, oricum, dificultatea nu era depăşită: ce sunt ele şi cum sunt instituite, ca determinaţii ale „conglomeratelor", când atomii sunt ἄποιοι – lipsiţi de o calitate? (cf. Plut., *Adv. Colot.*, 8; A 57). Şi, în context, ce sens mai poate avea termenul ἀμειψιρυσμίαι, schimbări de formă (despre care Dem. ar fi scris chiar o carte; 38 a), dincolo de o combinatorie

mecanică, pur şi simplu. ~ (3) La Pl., termenul apare în *Phd.*, 103 d, 105 c (pentru „cald" şi „rece"), în *Rp.*, 438 b-e (pentru ştiinţa cu o calitate anume şi obiect tot asemenea: „o ştiinţă determinată are obiect determinat" – ἐπιστήμη δή τις καὶ ποιά τις ποιοῦ τίνως καὶ τίνως), în *Tht.*, 182 a, 156 d, 159 c", „dar numai în dialogul *Prm.* găsim o expunere a teoriei calităţii apropiată de cea a lui Arist.". Căci, în noua „doctrină a ideilor" proiectată în *Prm.* şi în *Soph.*, Formele în sine nu mai răspundeau lucrurilor, ci calităţilor (dreptului, frumosului, asemănătorului etc.), având a da seamă de faptul că acelaşiul este unul şi multiplu, în mişcare şi în repaus (Rivaud, 1906, p. 335 şi urm.). La *Aristotel* şi în *stoicism*, categorie: în numeroasele liste aristotelice, complete sau parţiale, *c.* are poziţie variabilă: în *Categ.* 4, este după cantitate, ca mai departe, în cap. 8, să fie cercetată după relaţie. În *Phys.*, 225 b ca şi în *Metaph.*, Δ, 1017 a, 1028 b, 1029 b, 1045 b, 1068 a urmează nemijlocit substanţei. Dar tot în *Metafizica*, în alte locuri: în cap. 14 din cartea Δ, în 1020 a, 1032 b, 1045 b este trecută după cantitate. În *Comentarii la Categ.*, *Porphyrios* avea să opteze pentru poziţia din cap. 8, încercând şi o justificare: „după substanţă şi cantitate se născuse o controversă: dacă nu trebuia să vină la rând cea a felului de a fi; însă multe chestiuni ivindu-se în cadrul categoriei despre mărime cu privire la relative, a fost nevoie să se vorbească despre acestea în prelungirea mărimii. Aşadar, după categoria relativelor, urmează a fi cercetat felul de a fi. După mărime, ce este o *cantitate*, şi după mai mare, care este un relativ, apar stările, ca de ex. caldul, frigul, uscatul, umedul, ce sunt feluri de a fi" (Porph., 44r). Plotin, dascălul său, o aşezase însă imediat după *substanţă*, fiind „mai apropiată" de aceasta, dacă numeşte felul anume în care este şi are anterioritate faţă cu cantitatea. Comentând, Dexip, deşi neoplatonic, caută să justifice ordinea aristotelică: „noi, justificând pe Arist., aducem următorul motiv pentru ierarhia făcută: pentru corp şi pentru structura lui este mai înruditâ natura cantităţii, decât cea a calităţii". Căci „natura cantităţii pune în evidenţă că substanţa e divizibilă, compusă, tridimensională, cu părţi, pe când natura calităţii arată doar că e aşa" (79, 80). „Ceea ce face ca lucrurile să fie socotite de un anumit fel", în definiţia din *Categ.*, 86, *c.* poate fi luată în patru sensuri: „diferenţa substanţei" – διαφορὰ τῆς οὐσίας, cea a numerelor (ca „obiecte matematice nemişcătoare"), ca proprietate a „corpului este mişcare şi cât se aplică virtuţii şi viciului, în genere, binelui şi răului". Cum însă cel de al doilea sens este reductibil la primul (*c.* care se află în numere este doar „o varietate" a sa) şi cel de al treilea la ultimul („viciul sau virtutea sunt, într-un fel, moduri ale sale, manifestând deosebirile de mişcare şi de activitate, potrivit cărora lucrurile în mişcare săvârşesc sau suferă binele şi răul"), două sunt înţelesurile principale (Arist., *Metaph.*, Δ, 14). De altminteri, doi sunt şi termenii folosiţi: ποιόν, pentru „fel de a fi" (al omului, ca vieţuitoare bipedă, al calului, ca patruped, al cercului, ca figură geometrică fără unghiuri) şi ποιότης, pentru „proprietatea" ca atare (*ibid.*). „Supusă în două feluri", ea este însă una, şi aceasta în felul următor: „căldura" sau „albeaţa", de ex., „reprezintă o *c.*" pe când ceea ce participă la o *c.* nu e denumit *c.*, ci doar fel de a fi. *C.*, în schimb, este şi fel de a fi (Porph., 44 r). Precizarea, necesară, nu este exclus să fi fost determinată de o dificultate semnalată de Plotin în cartea VI (*Despre calitate şi formă* – Περὶ ποιότητος καὶ εἶδος) a celei de a doua *Enneade*. Arist. distingea între calităţi, aşa zicându-le, substanţiale şi calităţi prin

accident. Numai că, de aici, o situaţie paradoxală. Albul, de pildă, este un „complement al substanţei" în zăpadă sau în ceruză, dar accident în om. În chiar „raţiunea seminală" a lucrului, în primul caz, pentru aceasta, ea nu este, propriu vorbind, *c.*, dimpotrivă, deşi doar „la suprafaţă", în cel de al doilea este. Prin urmare, „atunci când completează o substanţă calităţile nu sunt calităţi, în timp ce atunci când nu completează, sunt". Pornind de la un pasaj din *Scris. a VII-a*, 343 b şi, în genere, de la ontologia platonică a separaţiei, Plotin desăvârşeşte distincţia platonică „cviditate" („inteligibilitate", „esenţialitate") şi calitatea propriu-zisă. „Nu felul de a fi, ci anume ce este un lucru caută să-l ştie cugetul" prevenea (în *op. cit.*) Pl. (socotit de *Ammonios* chiar creatorul termenului, în semnificaţie filosofică, pentru că în *Tht.*, 182 a, spune: „îmi pari a nu şti ce înseamnă cuvântul *c.*, prin faptul că e rostit brusc?"; *Proleg.*, 122 v.). Întemeiate prin asemănare (participare) lucrurile urmau a fi, prin analogie cu modelele. Totuşi, ele sunt compuse, pe când ideile nu. Un lucru este un întreg, în felul său, fiind calitatea unei cantităţi şi cantitatea unei calităţi. Cum este posibil sensibilul ca un întreg compus, pentru că el este deopotrivă un întreg, fiind, prin participare, după întreg, κατάχολού, şi nu compus, întrebarea rămâne fără de răspuns în platonismul „ipotetic". Conştiinţa existenţei sale şi, mai mult, a gravităţii ei, Pl. o avea, faptul ţinând de programul „doctrinei ideilor". Într-o „ontologie a separaţiei", ca aceea „imanentistă" (atomistă), şi ea ipotetică, fiind de principiu, cu aceeaşi necesitate cu care se impunea, problema nu putea fi rezolvată. Însă deocamdată mai importantă este punerea ei, aceasta presupunând un concept al individualului ca un întreg, după întregul (universalul) său, şi ca un compus, deci ca altceva decât o copie. Cu o structură, aşa zicându-i, aporetică, sensibilul nu putea să pună decât o aporie. Punând individualul în termen de substanţă, deci de întreg în formă şi materie, Arist. se situa dincolo de *atomism* şi de *platonism*, însă datorită lor şi cu ele ca puncte de sprijin. O definiţie a substanţei (individualului) ca subiect prin condiţie, în deosebire de calitate, cantitate, timp, loc, doar predicate, nu era posibilă decât în acest context de interpretare. Predicate, categoriile succesive substanţei stau în şi prin aceasta, şi tot prin ea comunică. De aceea, *c.* este a unei cant. şi invers. Întreg şi compus, individualul aristotelic este materia şi forma care îl alcătuiesc, dar şi altceva, el însuşi. Reductibil la cele ce-l compun, ce sens ar mai avea *c.*, predicat al subiectului, pentru că este mod de a fi diferenţă? Dar, posibilă numai prin compunere şi ca un întreg, cum înţelegem faptul că acelea ce o alcătuiesc „nu sunt substanţe"? Dacă nu sunt, şi nu sunt, atunci de unde şi cum calitatea sa? La obiecţiile formulate, în sugestie platonică, dar şi aristotelică, Plotin aduce şi o posibilă rezolvare, ca depăşire a unor dificultăţi reale. Distingând platonic şi aristotelic între „cviditate" (τὸ τί ἐν εἶναι; *Metaph.*, A, 983 a 25) şi calitate şi trecând pe prima de partea „inteligibilului" sau a „formei", iar pe cealaltă asociind-o „sensibilului" sau „substanţei", deşi nu iese din câmp, Plotin lărgeşte deschiderea către o înţelegere mereu mai nuanţată a categoriei în discuţie, distingându-se mai aplicat între universal şi sensul ontologic al definiţiei ei: aceea datorită căreia spunem că ceva, întreg compus, este într-un fel sau altul. Revenind după acest ocol la analitica aristotelică, pentru că stă numai ca subiect şi nu într-un subiect, substanţa ca substanţă, deci în sine şi prin sine, nu se mişcă, fiindu-i proprie *schimbarea*. Cum totuşi mişcarea este

specie a schimbării, ea se întâmplă în subiect. Determinaţie (diferenţă) a acestuia (alături de cantitate şi loc, ele în felul lor), *c.* participă la rezolvarea „aporiei": deşi nu se mişcă întrucât este subiect şi ca subiect, substanţa se modifică în determinaţia sa. Căci „mişcarea se petrece în însăşi actualitatea" subiectului (*Metaph.*, 1025 b 1-25; *Phys.*, 226 b). Acestea fiind sensurile, în câmpul lor de semnificare, Arist. distinge patru specii ale c.: cea dintâi, în dublă aplicaţie, numeşte starea – ἕξις (aptitudine, dispoziţie habituală; vd. *act; putere*) şi dispoziţie – διάθεσις, ca modificare mai puţin statornică: „dacă" starea este mai durabilă (ca de pildă, cunoaşterea ori virtutea), dispoziţia „se schimbă uşor şi face repede loc opusului ei" (căldura, răceala, boala, sănătatea). Graniţa dintre ele nu este de neîntrecut (cunoaşterea şi virtutea pot să fie pierdute, deşi mai greu; o dispoziţie se poate permanentiza, devenind stare) căci stările „sunt în acelaşi timp şi dispoziţii", deşi „dispoziţiile nu sunt numaidecât stări" (*Categ.*, 8, 8 b şi urm.). Fiind stare, dispoziţie a ceva, acestea ţin şi de categoria *relaţie* (*Categ.*, 7, 6 b). A doua specie ţine de putere (δύναμις), ceea ce înseamnă că de capacitatea proprie de a fi, în genul său, într-un fel sau altul: pentru om, de a face ceva cu uşurinţă sau nu, de a fi pugilist sau nu, alergător sau nu, sănătos ori bolnav, iar pentru lucruri, tot exemplificând, de a fi tare (întrucât „rezistă la ruperea în bucăţi") sau, dimpotrivă, moale, lipsindu-i această însuşire (*Categ.*, 8, 9 a). A treia subîntinde „calităţile pasive" şi *afectele* (de „înrâurire" şi „înrâuririle", trad. Noica, în Porph., Dex., Amm., *Comentarii*, 1968, passim.). Cele pasive sunt numite astfel pentru aceea că pot afecta organele noastre de simţ, şi nu întrucât „lucrurile care primesc aceste calităţi sunt afectate în vreun chip". Mierea, căldura sau frigul sunt ceea ce sunt şi cum sunt prin ele însele. Culorile însă sunt pasive, mai la propriu, rezultând prin înrâurire: de ruşine te înroşeşti, de frică îngălbeneşti. Aceeaşi distincţie se poate face şi în ordinea sufletului: însuşirile moştenite sau dintre cele dobândite, care stăruie, sunt de înrâurire; cele care urmează unor cauze pasagere sunt afecte, şi nu calităţi (cine se mânie la supărare este doar afectat). În fine, a patra specie este figura sau forma de tip geometric. „S-ar mai putea găsi şi altele", însă acestea sunt „cele mai însemnate şi mai obişnuite" (*Categ.*, 8, 9a-10b) ca, de ex., acelea care îşi obţin numele prin derivare (paronimic). Astfel, se trece de la calitate la ceea ce este calificat, de la „curaj" la „curajos" (8, 10b, 1, 1a). Diviziunea nu este „ceea ce trebuie", avea să obiecteze Amm. (*Proleg.*, 122v), pentru că a vorbit despre stare (caracter), „nu numai în cazul sufletului, ci şi în al trupului, căci numim un caracter al corpului sănătatea şi, la fel, o febră constantă". Obiecţia, rămânând la un exemplu, nu capătă forţă. Or, cu adevărat diviziunea este incompletă, lipsită cum este de un criteriu, părând mai mult o enumerare de situaţii cu generalitate variabilă. Porph. o spusese şi el, chiar dacă mai reticent, prin încercarea de justificare a nominalizării doar a patru specii, în *Categ.* 8, prin aceea că Arist. ar fi scris acest „tratat elementar pentru începători", „în timp ce pentru cei înaintaţi a dat *Metaph.*" (48 r). În aceasta (Δ, 14), cele patru sensuri (reductibile şi reduse la două) sunt mai riguros delimitate. Totuşi, dacă este valabil şi pentru părţi ceea ce e pentru întreg, anume că tratatul despre *Categorii* poate să fie luat ca „prima încercare a ceea ce a fost recent numit o teorie a distincţiilor de tipuri, adică o teorie în care entităţile sunt clasificate după ceea ce se poate spune despre ele în mod semnificativ" (Kneale, 1974, I, p. 41), diviziunea calităţii nu

pare atât de inabilă şi inoperantă. Cu patru (sau două) sensuri şi cu cel puţin tot atâtea specii, *c.* mai are şi trei proprietăţi: „o *c.* poate fi contrariul alteia", admite variaţie de grad (aici însă se impun precauţii, pentru că albeaţa poate fi în grade diferite, în schimb zic „unii", justiţia şi sănătatea pot prea bine să nu admită în ele variaţie de grad, doar că „oamenii variază privitor la gradul în care au aceste calităţi"; altele n-o admit deloc, ca, de ex., triunghiularitatea sau circularitatea), şi, ultima, despre ele pot fi enunţate asemănarea şi neasemănarea. Primele două nu-i aparţin în exclusivitate; cea de a treia însă îi este de tot particulară. ~ (5) La stoici, cea de a doua *categorie*, după substrat. Existând două principii, unul activ, „raţiunea imanentă", şi altul pasiv, materia „fără calităţi", din interacţiunea lor se nasc individualele, determinate calitativ, prin aceea că ele sunt alcătuite din calităţi (ποία) corporale (σώματα) şi ele. Identitatea însă şi-o iau de la calitatea proprie (ἴδιος ποιόν), ele ca şi lumea în întregul ei sau ca divinitatea însăşi. „O transpoziţie a ideilor platonice", numai că imanente şi corporale, calităţile proprii dau existenţelor „individualitatea şi coeziunea lor" (Goldschmidt, 1969, p. 738). Constitutive în ordinea fiinţei umane ca umanitate, şi virtuţile sunt calităţi.

CALLIKLES (Καλλικλῆς) – sofist cu existenţă istorică nesigură, poate doar personaj în dialogul platonic *Gorgias* sau, ceea ce nu adaugă prea mult cunoaşterii noastre, sofist minor, fără operă, din cercul lui Gorgias folosit de *Platon* numai ca pretext pentru a expune un „punct de vedere". Căci obscurul sofist este mai curând un „punct de vedere" într-o controversă, decât o „biografie". Dacă dezbaterea din dialog poate fi plasată, în mare, în ultimul pătrar al sec. V (la 503 e, *Call.* îi aduce aminte lui Socrate de Pericle „pe care l-ai auzit tu însuţi", mort „nu demult", în 429; la 470 d, Polos vorbeşte despre Archelaos, „domnind acum în Macedonia", istoriceşte, între 413 şi 399), rezultă că Socr. era în floarea vârstei, între 40 şi 50 de ani, iar Gorg. trecut de 60. Discipol, nu prea de multă vreme al lui Gorg. (acesta venind la Atena către 427), *Call.* era, în acest timp, probabil, încă tânăr. De asemenea, pare să fi aparţinut unei familii bogate şi cu trecere în Atena; „să ştiţi că puteţi veni la mine oricând vreţi. Gorg. este oaspetele meu...", le spune el lui Socr. şi lui Chairephon (447 b). Tânăr şi încă neofit printre sofişti şi retori, *Call.* este năvalnic şi imprudent, victimă sigură a dogmatismului şi însuşirii unor idei de-a gata. De aceea şi „execuţia" este pe măsură. Ataşat (real-istoric sau numai ca ficţiune) unei opinii extremiste în înţelegerea raportului dintre nomos şi physis („eu cred că legile au fost statornicite de oamenii slabi şi mulţi", 483 b), *Call.* desfăşoară o argumentaţie care îi prilejuieşte lui Socr.-Pl. o respingere într-o dialectică de o rară subtilitate (vd. *lege*). O respingere similară a posibilei identificări *a plăcerii* cu *binele*: „Socr., spune-mi acum dacă tot mai consideri că pl. este identică cu b. sau există unele lucruri care nu sunt bune? *Call.*: Ca să nu mă dezic... susţin că sunt una şi aceeaşi" (*Grg.*, 495 a).

CANTITATE; πόσον, ποσότης; lat. *quantum – quantitas*; rom.: „câtinţă" – „răspunderea câtinţei", „cât ieste", Cantemir, *Ist. ier.*, 47 v; „mărime" la Micu, *Înv. metaf.*, 7: („mărimea o am zis că este mulţimea părţilor"). Cât de mare, cât de numeros, cât de lung (timpul, χρόνον... πόσον, ce/cât timp fixezi; Pl., *Rp.*, 540 d); în superlativ: πόσης, οἵεσθε, Alkibiades despre Socrate, în Pl., *Smp.*, 216 d: „câtă înţelepciune este îngrămădită înăuntru"; într-o, printr-o cantitate, cantitate (Pl., *Soph.*, 245 d: „ceea ce are o *c.*..., prin aceasta chiar formează un întreg"; *Phlb.*, 24 d, „*c.* definită"), categorie la *Aristotel*: ~ (1) La presocratici, este doar

presupusă. După Simpl. *(Phys.*, 24, 26); în tradiţie theophrastică, *Anaximandros* şi *Anaximenes* ar fi socotit principiul unic şi „infinit ca mărime". *Melissos* apoi ar fi identificat în fiinţă „o cantitate", socotind că „în definiţia ei este cuprinsă noţiunea acesteia şi nu aceea a substanţei sau aceea a calităţii" (Arist., *Phys.*, I, 2, 185 a 32). Deşi mai înainte de toate structuri (paradigme), *numerele* pythagorice erau şi prima conceptualizare filosofică a cantităţii, cu urmări istorice (dar şi de sistem) dintre cele mai importante. Căci, într-un fel sau altul, „atomismele" (empedoclean, anaxagorian, leucip.-dem.) în măsură considerabilă se trag din ipoteza aritmologică a pythagoricilor. În analogie cu „unitatea", „corpusculul" emp., *homoiomeria* anax., *atomul*, întrucât stau ca principiu şi în funcţie de numărul (cantitatea) lor sunt determinate. În mare, din această perspectivă, probabil, toate stau ca unitatea lui Thymarida*s*: „partea cea mai mică a unei cantităţi", „principiul cantităţii" sau „cantitatea determinantă" (Iambl., *In Nicom.*, p. 11, 1 Pistelli; Thym., 2). Cât este posibilă analogia, şi este posibilă în limite destul de largi, dacă atomul, generic vorbind, ca unitate poate fi luat (şi) cantitativ ca determinant, atunci definirea atribuită lui Thym. („unitatea este *c.* determinată") poate să-i aparţină, chiar să fie de „şcoală" şi nu, neapărat, de invenţie târzie, neo-pythagoreică. ~ (2) Categorie, la Arist., asemenea *calităţii* şi, tot ca aceasta, în multele nominalizări, numai în aparenţă, deconcertant de ambiguă. Altfel, multele sensuri, distincţii, chiar incertitudini semnifică o căutare parcă simbolică, oricum sugestivă. Imediat după substanţă în *Categ.*, 4 şi 6, în *Metaph.*, 1030 a 20, 1032 a 15, 1045 b 30, anterioară calităţii şi în Z, 13 după ea, în 1028 b 35, 1029 b 20, 1045 b 35, alteori este aşezată şi după loc, stare, relaţie, în *Phys.*, 225b. *Plotin* avea să opteze pentru situarea ei după calitate fiindcă aceasta, cu deosebire în condiţie substanţială, este mai aproape de substanţă. Dexip însă avea să opteze pentru succesiunea din *Categ.*, argumentând că „pentru corp şi pentru structura lui este mai înrudită natura cantităţii decât cea a calităţii", ea punând „în evidenţă că substanţa e divizibilă, compusă, tridimensională, cu părţi, pe când natura calităţii arată doar că e aşa" (*Nedum.*, 80). În sistematica sa, Hegel va situa *c.* „modul determinat devenit indiferent fiinţei", „o limită care în acelaşi timp nu e limită", „fiinţă-pentru sine absolut identică cu fiinţa-pentru altceva" după calitate, „primul mod de a fi determinat, mod nemijlocit" (40, p. 171). Mai aproape de „fiinţa pură", calitatea, *c.* este însă mai concretă (în înţeles hegelian), ca depăşire în completitudine, aceasta în dialectica devenirii fiinţei în sine. Cum la Arist. întregul este substanţa, iar *c.*, calitatea etc. sunt predicate în context, categoriei – subiect, mai logic era să-i urmeze calitatea, şi nu *c.*, adică „ceea ce poate fi împărţit în două sau mai multe elemente integrate, care prin natură, rămân, fiecare unul şi determinat". Astfel definită (în *Metaph.*, Δ, 13, 1020 a 5), *c.* este cercetată ca multiplicitate (πλῆθος), virtual numărabilă şi divizibilă în părţi necontinue şi ca mărime (μέγεθος), măsurabilă şi divizibilă în câte părţi conţine. Distincţia este atât de importantă, încât în funcţie de ea sunt identificate speciile *c.*, una numind discontinuul (διορισμός), pentru că „părţile n-au o limită comună (ca în seria numerelor, ca în vorbire: „nu există o limită comună" prin care silabele să se alăture, ci fiecare este separată şi distinctă"), iar alta, conţinutul (συνεκχής), întrucât „aici există o limită comună, prin care părţile se alătură" (ca la linie, unde „limita comună este punctul", ca la suprafaţă, prin linie, ca la solide, prin suprafeţe, ca la spaţiu, pentru că „părţile unui solid ocupă un anumit spaţiu şi ele au o limită comună", ca la timp, ale cărui

dimensiuni „formează un tot continuu"). Continue unele, discontinue altele, dincolo de ceea ce diferenţiază în tipul lor de existenţă, cantităţile se mai pot deosebi, în fiecare specie, după cum părţile lor au „poziţie" (θέσις) una faţă de alta (ca în cazul liniei, suprafeţei, solidului, spaţiului) sau numai „ordine" (τάξις): timpul, numărul şi vorbirea, aceasta din urmă cu un regim mai aparte, „într-un fel are, totuşi, poziţie, dar într-altul, nu", cum avea să comenteze *Porph.*, 31v. Plot., dascălul său, însă n-o va admite printre cantităţi, cum de altminteri nu va socoti nici timpul (mai curând un relativ), nici numărul, acesta – o paradigmă, fiind anterior lucrurilor şi ele numărate (*Enn.*, VI, 6, 9). Dar încă Arist., minus accepţia totuşi pythagoreizantă, de identificat la Plot., înţelegea numărul calitativist-esenţializant, atunci când nega „variaţia de grad" cantităţii, dar nu numai, ci şi ca „măsură" a lucrurilor numărate. Astfel că, indiferent de ambiguitatea sa ori tocmai datorită ei, „participă" şi la *c.* şi încă, asemenea celorlalte, la *c.* în sine – καθ,αὐτόν. Sunt încă şi cantităţi după (prin) accident – συμβεβηκός (*Categ.*, 6, 4b - 5b). De ex., tonul muzical, culoarea când sunt cantitativizate (ca în suprafaţa de întindere a albului este mare) sau mişcarea, aceasta o *c.* continuă, dar nu prin sine, ci prin lucrurile în mişcare, într-un spaţiu. În consecinţă, „mişcarea este o *c.* pentru că spaţiul e *c.*" (*Metaph., loc. cit.*). Dar cum „timpul deşi nu este mişcare", „nu există fără mişcare", ca măsură a acesteia, „este *c.* pentru că mişcarea e *c.*" (*Phys.*, 219b, 218b; *Metaph.*, Δ, 1020 a 30). După textul din *Metaph.*, Δ, 13, prin urmare, „timpul este *c.* doar prin accident, adică prin altceva, de îndată ce nu poate fi prin sine". Tot în *Metaph. (ad. loc.)*, Arist. mai adaugă o specificaţie menită să relativizeze distincţia dintre *c.* prin sine şi *c.* prin accident. Anume, unele *c.* prin sine sunt ca atare, întrucât sunt substanţe (linia, de ex.), altele (ca multul şi puţinul, lungul şi scurtul, largul şi strâmtul, înaltul şi scundul, greul şi uşorul), deşi „*c.* în sine sunt totuşi prin altceva, adică prin şi ca modificări ori prin şi ca însuşiri ale unei substanţe", ca, în fine, „marele şi micul, mai multul sau mai puţinul" să fie şi ele „moduri ale *c.* în sine", dar, totodată, „prin metaforă" să se aplice şi necantitativului, aparţinând astfel şi relaţiei. Cât sunt în sine, dar şi ca relativi, „marele şi micul", „mai multul şi mai puţinul", reamintesc analitica platonică din *Phd.*, 70e -71a; 102b -103c., abstracţie făcând de contextul ontologic. În identitate absolută cu ele însele, „mărimea în sine", şi „micimea în sine", dacă luăm în seamă „lucrurile care posedă contrariile", în acest caz „mai marele se naşte din mai mic şi mai micul din mai mare" (102b -103c). Din nou, dincolo de particularităţile ontologiei platonice („mărimea", „micimea" ca paradigme şi în determinaţie sensibilă), faptul de a fi în sine şi în regim de contrarii, în lucruri, este uşor de recunoscut în dezvoltarea aristotelică, în măsura în care, *mutatis mutandis*, marele şi micul sunt atât în sine, cât şi în corelativitate. Revenind la conceptul aristotelic, de un fel sau altul, cantităţile, mai înainte, în ordinea caracteristicilor lor, nu au contrarii („doi coţi" sau trei nu-şi sunt contrarii. Mult–puţin, mare–mic, acestea, ca atare, nu ţin de *c.*, ci de relativi „pentru că recurg la un criteriu exterior"; de ex., „un munte este numit mic, iar un grăunte mare", dar fiecare în specia lui şi faţă cu ea, nu însă în raport nemijlocit unul cu altul). Ca spaţiu însă *c.* „pare să admită contrarii", întrucât se obişnuieşte să se distingă între „sus" şi „jos" (*Categ.*, 6, 6a). Dar nu există unanimitate în acest sens, potrivnicii sprijinindu-se pe faptul că în universul nostru, ca o sferă, nu există nici „sus", nici „jos" în sine. Dar dacă le luăm în raport cu un referenţial, cu centrul, „jos" ar fi ceea ce e mai aproape de acesta, iar „sus" ceea ce este mai depărtat (Arist., *ibid.*; Porph., *Com.*, 33, I). Herminos (sec. I-II), informează Porph., ar fi obiectat că „susul" şi „josul" nu sunt chiar forme ale spaţiului, „ci localizări", cum „nici ieri sau mâine nu reprezintă timpul, ci momente". Herm., de aceea va fi eliminat în totul contrarietatea „din sânul cantităţii" (*Porph.*, 33r - 33v). În al doilea rând, *c.* nu admite „variaţii de grad" („doi coţi", câţi măsoară un lucru, nu pot fi într-un grad mai mare decât tot doi, dar aplicaţi altuia; un număr „trei nu este mai adevărat trei, decât cinci, este mai adevărat cinci; şi nici un trei nu este mai adevărat cinci"). Alineatul (*Categ.*, 6a, 6) nu este totuşi „neconvingător" (Florian, 1957, p. 144). Că o *c.* are însuşirea de a creşte sau a scădea este adevărat, numai că problema nu ţine de mărime, care este a unui lucru sau altul (în acest sens, ca πόσον), ci de faptul de a fi în ordine generică (ποσότης). Astfel, dacă o mărime sporeşte şi scade, dacă chiar poate fi mai mare sau mai mică prin raportare la sine ca şi la alta, generic, *c.*, rămâne în aceeaşi structură. Trei nu este mai adevărat trei, decât cinci este mai adevărat cinci, şi nici un trei nu este mai adevărat decât alt trei (*Categ.*, 6, 6a). În sfârşit, ultima caracteristică a *c.*, şi cea mai distinctivă, este că i se poate atribui egalitatea şi inegalitatea.

CARNEADES (Καρνεάδης) **din Cyrene** (219? – 129? ante) – elev al unui stoic, *Diogenes din Seleucia*, apoi al lui Hegesinos (vd. *Academia*), după informaţia lui Sext. Empir. *(P.H.*, 220), întemeietorul Noii Academii, probabiliste. În ambasadă la Roma, în anul 155 (însoţit de Diog. Laert., *supra* şi de *Critolaos*) este admirat pentru elocinţa şi inventivitatea logică. Episodul, în timp, nu avea să rămână fără urmări asupra destinului roman al Noii A., dar mai cu seamă pentru fizionomia filosofiei romane. Căci probabilismul, dacă pe Varro, poate, doar îl va ispiti, pe Cicero îl va fascina. Deşi n-a aderat la doctrina neo-academicienilor sau mai curând tocmai de aceea, el a ştiut să-i valorizeze scepticismul temperat într-un sens, cu precădere, metodic. În *probabilism*, de care a luat cunoştinţă prin *Philon din Larissa*, el a găsit mijloacele necesare pentru o metodă în decuparea orizontului filosofiei romane. Deschisă către *pythagorism* şi *platonism*, către *aristotelism* şi *stoicism*, către *epicureism* şi *scepticism*, pentru a nu fi o construcţie eclectică, prin aglutinare, gândirea romană avea nevoie de un model, în mai mare măsură metodă decât doctrină. Iar acesta, era sau putea fi astfel refăcut, numai probabilist, în conceptul lui Car. Reputat, încă din vechime de a fi fost alături de *Chrysippos* printre „cei mai importanţi filosofi de după *Aristotel* până la *Plotin*" (Brun, 1969, p. 615), Car., într-un învăţământ pur oral, a pus bazele unei doctrine-metodă dintre cele mai originale şi mai apte instrumental. Independent şi faţă cu *platonismul*, şi faţă cu scepticismul, Car. şi-a sporit spaţiul de mişcare mai cu seamă prin critica stoicismului, o critică negativistă s-ar putea zice, şi nu fără dreptate, de îndată ce îl va fi respins în toate datele lui, de la principii la consecinţe. Chiar îşi va fi făcut renume de adversar intransigent, recunoscând însă ce a însemnat pentru el opunerea. „Fără Chr., nici eu, v-o spun, nu fi-voi în viaţă", ar fi mărturisit (Diog. Laert., IV, 62). Paradoxal, Car., deşi adversar hotărât al stoicismului se va fi socotit în dependenţă de acesta ca de un termen corelativ. Faptul este de înţeles, pentru că răspunsul său era în funcţie de celălalt. Antidogmatic, el se opune, dar abstract, în cadrul acestei relaţii. Astfel încât împotrivirea sa însăşi ia formă dogmatică, numai că pe aceea contrară, a relativismului. Ca scepticii,

Car. se construieşte în raport cu dogmatismul (cu ceea ce-i părea a fi dogmatismul filosofic), ca şi cum acesta ţinea de o alternativă: el şi altceva. Procedând aşa, nu avea de ales decât calea relativist-sceptică. Or, într-o alternativă sau într-o opoziţie, cum termenul celălalt nu putea fi decât relativismul, între dogmatism şi acesta din urmă opunerea, în mod firesc, era slabă. Relativismul, de aceea, nu era în măsură să se instituie ca o depăşire, prin transcendere, a dogmatismului, căci, altă faţă a acestuia se situa alături sau oricum într-o opoziţie simplă. Dar fie şi aşa, cu toate că nu era un proiect de construcţie, în raportarea la dogmatism, relativismul, ca un antidogmatism, trecând într-o metodă s-a dovedit (în orizont roman, cu deosebire) instrumentul într-o operaţiune de delimitare culturală. La aceasta a contribuit în mod hotărâtor reconsiderarea relativismului ca un *probabilism*. Lui Car., nu se ştie cine îi va fi urmat ca scolarh.

CATEGORIE; κότηγορία, κατηγόρεμα – acuzaţie, calitate atribuită; atribut., lat. *accusatio, praedicatio* (Cic.), *praedicamentum* (Cic., Boeth.); rom. „*categorii* – sunt zece subt carele *Aristotel* toate fiinţele lucrurilor cuprinde" (Cantemir, *Ist. ier., Scara*). (1) În *platonism*, poate printr-o lectură aristotelică, nume pentru „părţile comune ale tuturor ce sunt" – κοιὰνα περὶ πάντων, precum faptul de a fi sau de a nu fi, asemănătorul şi neasemănătorul, identicul şi diferitul (*Tht.*, 185e, 186a). În *Sofistul*, 254 d-e: genurile supreme – μέγιστα γενη (vd. *gen.*): Fiinţa – ˝ον, Repausul, Starea-στάσις şi Mişcarea – κίνησις, Identicul / acelaşi – ταυτόν şi Diferitul / altul – ἕτερου. Riguros, ele nu sunt atribuiri, prin urmare, nici *categorii*. Totuşi, întrucât fiinţa comunică direct cu repausul şi mişcarea şi indirect, prin acestea, cu identicul şi diferitul, ea stă ca subiect absolut, în schimb următoarele genuri, în condiţie de subiect relativ, fiecare, sunt prin relativitate, şi în dependenţă, ceea ce înseamnă că şi predicate: „fiinţa lucrurilor este îmbinată cu fiecare", de îndată, ce toate „sunt, într-un fel" (255d). Participând la Repaus şi Mişcare, Acelaşiul şi Altul şi toate la Fiinţă, prin faptul acesta devine posibil un sistem îndeajuns de coerent pentru a putea fi asimilat categoriologiei. Comunicând cu toate celelalte şi singura necorelativă (ceea ce înseamnă că şi nedeterminată prin heteroraportare), Fiinţa, păstrând particularităţile, ca Substanţa, în sistemul aristotelic al categoriilor deşi numai subiect şi nu într-un subiect, nu în, fie şi relativă, dependenţă de un subiect, este temeiul sau centrul (termenul) de organizare, garanţia de logicitate a unui „tablou" „de obicei nerelevat, deşi deosebit de însemnat", acela platonic (Noica, 1969, p. 5). (2) În *aristotelism*, în interpretare lingvistică, nume (cuvinte) nelegate, ontologic, categ. sunt atribuiri, în afară de *substanţă*, subiectul în care stau toate şi, de aceea, referenţialul care cuprinzând, este el însuşi cuprins. În număr de zece, în tratatul despre *Categorii*, ordinea este următoarea: substanţa (οὐσία), *cantitatea* (πόσον/ποσότης), *calitatea* (ποιόν/ποιότης), relativii-*relaţia* (πρός τι), locul (πώ), timpul (πότε), *poziţia* (κείσθαι), posesia (εἰκῆιν), *acţiunea* (ποιεῖν) şi pasiunea (πάσκχειυ). Aceeaşi ordine şi în *Top.*, I, 9, 103b. În *Metaph.* însă (Z, 1, 1028b, M, 1, 1069a) calitatea este trecută înaintea cantităţii, iar în Z, 1, 1029b, locul, după timp. Aceasta pe de o parte; pe de alta, în *Metaph.*, Δ, 7, 1017 a 25, sunt enumerate doar opt (lipsesc poziţia şi posesia). După câte se pare, tendinţa era de reducere la trei (subst., calit. şi rel.) dacă nu chiar la două: subst. şi rel., deci la „ceea ce există în sine, absolutul, şi ceea ce există prin raportarea la altul, relativul". În acest sens însă pasul „hotărâtor" aveau să-l facă un

platonician, *Xenocrates*, şi un peripatetician, *Andronikos* (Florian, 1957, p. 112-113). S-ar părea că, lipsită (dacă chiar este lipsită) de o logică, de un criteriu riguros, categoriologia aristotelică e „rapsodică", neavând decât, poate, „valoarea unei îndrumări pentru cercetătorii viitori", şi nu pe aceea a unei „idei sistematic dezvoltate, care să merite a fi adoptată" (Kant, 1969, pp. 141, 119; pp. 114, 115). La prima vedere, „sistematica" aristotelică nu are, kantian vorbind, nici un principiu, de îndată ce nu doar numărul se modifică de la o expunere la alta, ci şi ordinea. Aceasta din urmă, ce-i drept, nu este fără de însemnătate. De aceea, în contra aparenţelor, Arist. n-o trata rapsodic. Mai întâi, aşeza subst. pentru a fi subiect faţă de celelalte, predicate. Aşa fiind, ea nu este numai prima categorie, în enumerare, ci şi principiul sistemului. Fără a fi propriu-zis κατγορεῖν, adică o atribuire, subst. face parte din sistemul categoriilor. Lăsată în afara lui, acesta şi-ar fi pierdut sensul, pentru că sistemul este, de fapt, sistemul subst., al subst. care, întrucât este subiect, are calit., cant., timp, loc etc. Toate acestea, avea să comenteze *Porphyrios*, „sunt în ea şi au nevoie de ea pentru a fi" (*Com.*, 2212). Astfel, calit., cant., timpul, locul urmau să aibă existenţă de sine stătătoare. Or, „aceste categorii diferite de substanţă nu au a fi socotite ca fiinţe în sensul propriu al cuvântului, ci calităţi şi mişcări ale Fiinţei" (*Metaph.*, Δ, XII, 1, 1069a). În consecinţă, ordinea lor sau, mai curând principiul acesteia, trebuie să se supună logicii substanţei. Deci, „mai înainte" şi „după", în succesiune, sunt în funcţie de mai „aproape" şi mai „departe" de Fiinţă. Asemenea, în principiu, avea să procedeze şi Hegel când identifica în calit. prima determinaţie, în cant. pe cea următoare ş.a.m.d.. Arist., aşadar, pune mai întâi subst. şi după ea, cu ezitări, este adevărat, calit. şi cant. Ezitările însă nu descalifică întreprinderea sau, oricum, nu aduc în mod negativ o probă pentru legitimitatea contestării existenţei unui principiu în categoriologia aristotelică. Argumente se pot aduce şi pentru aceea din *Metaph.*, Δ, 1. Dintr-un punct de vedere, poate acela al numirii (din *Categ.*), cantităţii îi revine anterioritatea în sistem, fiindcă, însemnând unu sau multiplu, unu şi multiplu, „unul şi multiplul sunt anterioare, desigur, din a fi de un anumit fel" (Porph., *Com.*, 6, 5a). Din altul însă, poate predominant metafizic, calitatea este anterioară, ea fiind „diferenţa substanţei" (*Metaph.*, Δ, 14, 1020a). Greu de ales între una şi alta, dar dacă ţinem seama şi de pasajul din *Metaph.*, Δ, 1069a, unde nu se face o simplă enumerare, ci se apasă pe ordinea în succesiune: mai întâi subst. şi „după ea vine calit.", aceasta pare a fi cea mai potrivită sistematizare, în limitele aristotelismului. Dar nu numai atât, pentru că această ordine fiind a metafizicii este prin întemeiere şi cea mai puternică. În urmare, din acest punct de vedere, subst. este astfel şi numai întrucât se diferenţiază calitativ, este calitatea a ceea ce „poate fi împărţit în două sau în mai multe elemente", căci fiecare dintre acestea „este, prin natura sa, un lucru, unul şi determinat" (*Metaph.*, Δ, 13, 1020a). În fine, cât priveşte completitudinea, orice sistem categorial care are un principiu, în limitele de funcţionalitate ale acestuia, îşi este suficient sieşi. De aceea, judecata asupra numărului categoriilor se supune celei asupra principiului sistemului. Numărul ca atare nu spune nimic, pentru că orice sistem nu poate să aibă decât atâtea sau atâtea categorii. Un sistem alcătuit dintr-o infinitate numerică de elemente este un nonsens. Mereu alte construcţii nu sunt în funcţie de identificarea numerică a categoriilor şi de mulţimea lor, ci de alegerea principiului (vd. şi *Nedumeririle* lui Dexip, *Prolegomenele* lui Amm., în

Com. la Categ. lui Arist.). ~ (3) La stoici, în sugestie aristotelică, în corespondenţă la substanţă, Ti, Ceva, cvadruplu determinat: ca Substrat – subst. (subiect) – τὸ ὑποκείμενον, prin Calitate – τὸ ποίον, ca Stare sau mod de a fi – τὸ πόσ ἐξόν şi ca Relaţie între stări – τὸ πρός τι τός ,εξόν. Substratul numeşte materia universală (ca natură) a tuturor lucrurilor, ce „nici nu creşte, nici nu scade", şi pe cea particulară, adică a fiecăruia în parte şi care „poate creşte şi scădea" (Diog. Laert., VII, 150). În cea de a doua determinaţie deci semnifică în ordine cantitativă. Calit., la rândul ei, stă pentru forma (calit.) proprie (ἰδιὸς ποίον) a oricărui lucru, aceea care unifică şi dă individualitate. Subst. şi calit. dau seamă de corporalitatea sau realitatea lucrurilor, în timp ce starea şi relaţia ţin de incorporal.

CAUZĂ; αἰτία; lat. *causa* (Cic., *De Fato.*, 9, 14, 15, 18, 19); rom.: pricină (Cantemir, *Ist. ier.*, 167V, 290, 291, 291 V, 292; Micu, *Înv. met.*, XIV, 126-129; Murgu, *Curs...*, în 48; cauză, Poteca, *Elemenţuri...*, cap. *Ontologhie*) – cum, aristotelizând, principiul este şi *c.* primă, istoria conceptului începe cu *Thales* încă, numai ca o istorie implicită. De altfel, pythagoricii cel puţin, avea să prevină Stagiritul, nu vor fi precizat „în ce chip numerele sunt cauze pentru substanţe" (*Metaph.*, N, 5, 1092 b 9). Oricum, de la Th. la *Anaxagoras*, apa, *apeiron*-ul, *aerul*, unitatea şi *numărul* pythagoric, caldul şi recele din „fizica" parmenidiană, *focul*, cele patru „rădăcini" empedocleene ori *homoiomeriile* şi *nous*-ul erau puse şi în termen cauzal. Istoria explicită (ca teoretizare) începe ceva mai târziu: cu Herodot (istoricul are datoria să cerceteze şi cauzele – καὶ δί ,εν αἰτίην – războaielor; I, *Preambul*), cu *Democrit*, care ar fi scris chiar câteva cărţi de reflecţie în materie: *Cauzele cereşti, Cauzele mişcărilor din văzduh, Cauzele fenomenelor de pe pământ, Cauzele care privesc focul şi lucrurile care se află în foc, Cauzele sunetelor, Cauzele seminţelor plantelor şi fructelor, Cauzele referitoare la animale, Cauze variate.* Asemenea tuturor filosofilor de dinainte ar fi pus în identitate principiul şi *c.*, aceasta în ordine metafizică. În fizică însă, pentru a explica naşterea lumii, ar fi recurs la hazard ca *primum movens*, *c.* ieşirii lucrurilor din inerţie. De o ontologie a cauzalităţii se poate vorbi numai începând cu *Platon* şi *Aristotel*, care statornicesc conceptul, îi identifică funcţionalitatea explicativă, disting sensuri (Mauthner, 1912, p. 57 şi urm., 64, primul, 41, al doilea). Socotind că derivă etimologic, din „aceea prin care (δί,ὸ) există ceva" (*Cra.*, 413 a), mai înainte de toate, în perspectivă sistematică, Pl. pune formele (ideile) în termen de *c.*, fiind temeiul şi numai ca temei. Altminteri, drept *c.* „a mişcării sau schimbării" lucrurilor sensibile, ele nu mai operează (Arist., *Metaph.*, A, 9, 991 a 11). Lungul şi, în acest sens, extrem de lămuritorul pasaj din *Phd.*, 96a – 102, ne dă însă explicaţia acestei omisiuni, doar metodice. Obiectiv istoric este atestată „secvenţa" physiologistă socratică. Punându-l pe *Socrate* ca personaj să-şi evoce această experienţă („În vremea tinereţei mele eram împătimit peste măsură pentru acea formă de ştiinţă care poartă numele de cercetare a naturii"; 96a-b), Pl. întreprinde o critică a conceptului tradiţional al *c.* şi o punere a lui între paranteze nu pentru vidul de semnificaţie, ci cu scopul, transparent, de a-l legitima metafizic. „Mi se părea că este un lucru minunat să ştii, despre oricare lucru, care e *c.* pentru care ia fiinţă – δι ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται, pentru care este – δ ὅτι ἐστίν", mărturiseşte Socr. (*ibid.*). Însă toate acestea rămâneau în strictă determinaţie fizică. Or, se cuvenea depăşirea într-un orizont metafizic: „de fapt... câtă vreme mă potrivesc acestui fel de cercetare (fizic, n.n.) mie îmi rămâne neştiut de ce anume lucrurile iau fiinţă,

pier ori sunt" (97 b-c). De aici şi speranţa lui Socr. – Pl., în *nous*-ul anaxagorian, că „o asemenea cauză", a tuturor celor ce sunt, se nasc şi pier, putea să dea seamă, în cercetare, atât a modului „cel mai bun" în care lucrurile există cât, şi a excelentei „pasivităţi sau activităţii" lor. Altfel spus, *nous*-ul părea să definească principiul care e şi *c.*, *c.* care e şi *principiu*, ceea ce însemna o împătrită determinare: formală, materială, eficientă şi finală. Nu este o aristotelizare, ci, mai curând, desluşirea sursei platonice a viitoarei distincţii. „Şi lămurit în privinţa aceasta (adică a principiului – cauză, n.n.), mi-ar ajunge atâta, n-aş mai dori să aflu o altă specie de cauzalitate" – αἰτίας ἄλλο εἶδος (97c - 98s). Cum însă *nous*-ul nu era principiu unic, el nu avea a fi „cauza fiecărui lucru şi a tuturor celorlalte" (98 b-c). Dualitatea homoiomerii-*nous* compromitea coerenţa explicaţiei, de îndată ce o parte nu putea, principial, să comunice cu alta. Cel mult, *nous*-ul participa la generare mişcând şi ordonând homoiomeriile, fără să constituie hyletic, fără să determine paradigmatic (formal) şi, chiar, deşi Spirit, Inteligenţă, fără să dea răspuns la „pentru *ce este*", „pentru *ce se naşte*" şi la „*pentru ce piere*" lucrul, într-un sens final. De aceea, şi părăsirea ipotezei anaxagoriene, insuficientă metafizic, pentru „alt tip de *c.*" τῆς αἰτίας τὸ εἶδος, posibil prin fixarea în altă „ipoteză", anume în aceea a existenţei unui Frumos în sine, a unui Bine în sine, a unui Mare în sine, pe scurt a Formelor ca Forme (100 b-c). În urmare, fiind principiul, Formele sunt şi *c.*, dar cu o specificaţie de tot necesară. În identitate absolută cu sine, principiul (Forma-Formele) nu are a trece, ca atare, în ceea ce întemeiază. Metafizic, problema cauzalităţii deci nu se pune dinspre fiinţa în sine, ci dinspre fiinţa determinată. Aceasta, efect-scop, este ceea ce este prin întemeiere, adică, platonic, prin participare: „singura *c.* pentru care acel lucru este frumos este participarea la Frumosul în sine; şi la fel pentru rest" (100 c-d), de vreme ce „singurul fel în care ceva, orişice, accede la existenţă este participarea lui la esenţa proprie a fiecărei realităţi la care participă" (102 c-d). Pe această cale se făcea deschiderea către justificarea metafizică a *c.* şi totodată apărea, abia de acum, în mod expres, reflectat, problema determinaţiei fizice. Întemeiate, prin participare, lucrurile îşi luau existenţa din temei, ele fiind *după* acesta şi *datorită* lui. Dar, de unde dimensiunea metafizică şi aceea fizică a lor. Căci insuficiente ontologic, prin aceasta şi de aici, modul de a fi distinct. Întrucât nu au temeiul în şi prin sine, în raport cu fiinţa, lucrurile mai curând nu există, dar fiind întemeiate, ele sunt. Nefiinţă şi fiinţă totodată, ele sunt o „diadă", care le şi explică faptul de a fi născute şi pieritoare. Că se nasc şi pier nu rezultă direct din raportarea la fiinţă, aceasta în regim absolut. Lucrurile sunt aşa cum sunt, întrucât trec mai în faţă nefiinţa, ca altceva decât fiinţa. Prin urmare, nefiinţa este mediatoare. Nefiinţă şi fiinţă, lucrurile ţin de principiu fără a-l reproduce întocmai; l-ar dubla. După fiinţa în sine, dar şi altcum, lucrurile au în sine cauza coruptibilităţii lor. Se poate deci vorbi, în ordine fizică, de o autocauzaţie, ceea ce este fundamental în etiologie. Problema „amestecului", deocamdată numai în forma abstractă a dualităţii Nefiinţă-Fiinţă, reluată în *Philebos*, câştigă în concreteţe. Reduse numeric la cinci şi puse ca genuri (Finitul, Infinitul, Amestecul, Separaţia şi Cauza; v.d. şi *formă*; *platonism*), Formele, aici în deosebire de semnificaţia lor, în *Sofistul*, „esenţe ale întemeierii realului", „par a fi modalităţi ultime şi ireductibile ale putinţei de a fi activ şi pasiv" (Robin, 1950, II, p. 1485, n. 47). Dacă aşa stau lucrurile, *c.* apare ca principiul activ, în starea excelenţei, în

timp ce Finitul-Infinitul, prin raportare la Amestec, doar ca genuri condiţionate. În regim ontologic superior, *c.* este principiul *Bine* însuşi, dar acesta ca activitate. Căci, în absolut, unul şi indeterminat, Binele se dezvăluie ca Frumos, Proporţie şi Adevăr, prin care este şi *c.* a amestecului. Cum Frumosul, Proporţia şi Adevărul sunt autodeterminări ale Binelui, prin aceasta sunt în genul acestuia, *c.* însăşi va fi bună. Deci, cu Binele ca punct de plecare, *c.* are în ea şi scopul (*Phb.*, 65a). *C.* primă şi finală totdeodată, Binele funcţionează astfel într-o ordine preponderent metafizică. Atunci însă când avea să pună problema lumii în raport cu principiul – *c.*, Pl. va recurge la altă structură şi ea, în perspectivă, doar ipotetică sau, poate mai exact, simbolică. Interpretând lumea ca pe o operă (lucrare) şi Demiurgul ca pe un artizan (lucrător), în *Timaios*, filosoful presupune motivul sufletului pe care însă îl cosmologizează dacă nu în mare mare măsură decât o făcuse în *Phaidros*, oricum, altfel, printr-o resemnificare pentru reconstrucţia cosmologică. Întreprinzând opera de cosmologizare, Demiurgul va fi creat mai înainte de toate un Suflet al lumii, menit să acţioneze cauzal. Instituit cu acest scop, Sufletul lumii urma să fie ansamblul cauzelor prime, hotărâtoare, în deosebire de seria „cauzelor secundare, de care Demiurgul se serveşte pentru a realiza, pe cât este posibil ideea celui mai bun" (*Tim.*, 46b-47a). Faptul, ca atare, era pus încă în *Phd.*, 99 a-b, dat în limite strict antropologice – psihologice şi, în acelaşi timp, cu identificarea cauzelor din a doua serie, mai curând cu nişte condiţii: „dacă cineva ar spune că fără asemenea lucruri, fără oase, fără muşchi, fără câte mai am (ca fiinţă omenească, n.n.) n-aş fi în stare să execut ceea ce cred de cuviinţă, ar rosti un adevăr. Dar a pretinde că ceea ce săvârşesc – şi săvârşesc cu spiritul meu – se datorează unor astfel de cauze, şi nu faptului că aleg cel mai binele, înseamnă să-ţi iei faţă de limbă o nemăsurată libertate. Înseamnă să nu fii în stare să faci distincţie între ceea ce este *c.* în sensul strict al cuvântului şi ceea ce apare ca indispensabil pentru ca o *c.* să se poată exercita ca atare." În *Tim.*, 46c-e, 68e-69a, distincţia este extinsă cosmic. Primele cauze sunt în conceptul cel mai pur şi propriu; celelalte însă, asemenea oaselor, muşchilor etc., ajutătoare: „trebuie să distingem două specii de *c.*, tratând despre cele care acţionează cu inteligenţă şi produc efecte bune şi frumoase, ca şi despre cele neraţionale, acţionând la întâmplare şi fără ordine" (*Tim.*, 47a-b). Pentru că sufletul are inteligenţă, el ţine de prima serie, pe când focul, aerul, apa şi pământul, bunăoară, de cea de a doua. Determinate şi, astfel, finale, acţiunile Sufletului lumii, instrumentale celelalte, ele se presupun totuşi de îndată ce primele lucrează prin cele secundare, iar acestea sunt, cauzal, prin acelea. În *Lg.*, 897a, distincţia şi descrierea, funcţionalitatea mai cu seamă se completează prin raportare la *mişcare*. Existând „mişcări de eficacitate primă" şi „mişcări de eficacitate secundă", cele dintâi includ „cauzele prime", pe când celelalte, pe cele auxiliare (*Lg.*, 897 a; vd. şi Robin, 1935, pp. 223-224). Neconstituit într-o etiologie sistematică, tocmai de aceea *platonismul* este programatic. Aproape nimic nu urma să statornicească Arist. în afara sugestiilor, întrebărilor, nedumeririlor revenirilor, chiar a contradicţiilor platonice. Primul teoretician, în sens riguros epistemologic, Arist., este ceea ce este prin percepţia exactă a programului platonic, dar şi prin capacitatea de a trece de la posibil la actual. Pentru că orice cunoaştere este cauzală („suntem de părere că avem cunoaştere deplină despre un lucru... când credem că am cunoscut *c.* de care depinde lucrul"; *An. post.*, I, 2, 716),

aceasta în ordine materială şi întrucât, formal, „premisele trebuie să fie cauzele concluziei, mai bine cunoscute decât ea şi anterioare ei: cauzele sale, fiindcă noi avem cunoaşterea unui lucru numai când îi cunoaştem *c.*; anterioare, pentru că sunt cauze, cunoscute mai înainte, nu numai ca simplă înţelegere a sensului lor, ci şi ca luare de cunoştinţă că ele există" (*ibid.*), în mod firesc, „ştiinţa supremă" (filosofia) are a se îndeletnici „cu primele cauze şi principii" – τὸ πρωτὰ αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς (*Metaph.*, A, 1, 981b 28-29). De aceea, într-un fel totuna cu principiul („principiile substanţelor pot fi considerate drept cauzele tuturor lucrurilor"), *c.* primă este în întreită specificaţie, câte principii în descriere fizică sunt. Cel mai adesea însă Arist. vorbeşte de patru speţe ale *c.* prime: „într-un sens, prin *c.* înţelegem substanţa formală (οὐσία) şi cviditatea (τὸ τί ἐν εἶναι); în altul, cauza este materia eficientă (ὑλη) şi substratul (ὑποκείμενον); în al treilea rând, este începutul mişcării, iar în al patrulea, cauza este ceea ce arată pentru ce (τὸ οὗ ἑνῆκα) sau binele, căci binele este scopul (ἕλος) întregii generări şi mişcări" (*Metaph.*, M, 2, 1069b 33-34; I, 983a 25-35). Totuşi, dacă principiul şi *c.* sunt una, ce raţiune să aibă distincţia? Dacă are, dar şi dacă nu are, de ce trei dintr-un punct de vedere, patru din altul, şi apoi de ce numai, în cazul că sunt numai trei ori patru tipuri de *c.*? Acel ceva datorită căruia un lucru este şi ia naştere, principiul este, totodată, şi *c.*, aceasta, însă numai prin raportare la ceea ce rezultă, la substanţe. În limite strict metafizice, principiul, de altminteri unul, ca specificaţie este numai formă şi materie. Cât mai e şi privaţiune, este înlăuntrul distincţiei, lipsa fiind limita prin raportare reciprocă a formei şi materiei, şi deci limitarea uneia prin şi de către cealaltă. Faptul este hotărâtor pentru punerea lor în regim cauzal, căci una fiind ceea ce este şi prin ceea ce nu este (forma care nu e materie şi materia care nu e formă), ele se întregesc în unul alcătuit. De aici şi trei principii-cauze, adică, deodată, forma (*c.* formală), materia (*c.* materială) şi, datorită privaţiunii, putinţa acestora de a fi factori constitutivi şi agenţi. Dar tot de aici şi patru, prin aceea că în condiţia în care „ceea ce schimbă ceva este *c.* schimbării", determină şi în ordinea scopului; *Metaph.*, Δ, 2, 1013 a 30). Aceasta în sensul că mai înainte de orice, întrucât este, substanţa apare ca scop. Dacă, după Wieland (1962, p. 266), „cauzele aristotelice sunt în primul rând cauze ale lucrurilor" în existenţa lor şi numai apoi ale proceselor, rezultă că toate cele ce sunt (şi se schimbă), sunt (şi se schimbă) final (vd. şi *scop*). Principiul însuşi, de altfel, ca început, în urmare firească, este şi scop, cam ca într-un cerc în care orice punct este şi alpha, şi omega. Poate mai cu seamă din acest punct de vedere principiul şi *c.* sunt în sinonimie (cât sinonimia poate să fie perfectă); trebuie specificat că identitatea are valabilitate numai în limitele a ceea ce Arist. numea *c.* primă. În câmpul cauzelor „secunde" însă situaţia se schimbă, deopotrivă în regim ontologic (nu mai au primat) şi numeric: „modalităţile cauzelor sunt multe la număr" (*Phys.*, II, 3, 195a). În *Metaph.*, Δ, 2 ca şi în *Phys.*, II, 3, unde se face „un studiu sistematic al cauzelor" (Gigon, 1961, p. 164) Arist. distinge în serie secundă următoarele tipuri: *c.* accidentale, *c.* ajutătoare, *c.* mijlocitoare, *c.* particulare, *c.* generale, *c.* actuale şi *c.* potenţiale. Primele ar fi acelea care într-o determinare anume pot să producă sau nu. Polyclet, de pildă, este pentru statuie o asemenea *c.*, dar *accident* poate fi şi genul. „*C.* unei statui este o dată Polyclet şi totodată sculptorul, care întâmplător poartă numele de Pol." Mai mult, cum sculptorul este om şi omul vieţuitoare, intră în discuţie şi genurile supraordonate,

„care cuprind accidentul". Dar dacă statuia este opera lui Pol. şi Pol. este om şi omul vieţuitoare, acest vieţuitor om cu numele Pol. îi este *c.* Aceste „feluri de cauze", prin urmare, „sunt reunite în aceeaşi noţiune; când, de ex., vrem să arătăm cauzele statuii, nu spunem, pe de o parte, Pol. şi, pe de alta, un sculptor, ci sculptorul Pol.". În funcţie de individual, dar şi de genurile supraordonate, de ceea ce este mai apropiat sau mai depărtat, de posibilităţile de reunire a cauzelor, acestea, în limitele regimului de existenţă accidentală, deşi par nesfârşite ca tipuri, sunt reductibile la şase (*Metaph.*,Δ, 2, 1014a). După reconstituirea lui Tricot (p. 165), cele şase specii de *c.* accidentale sunt: *c.* individuală (sculptorul, pentru statuie), genul *c.* individuale (artistul), *c.* accidentală (Pol.), genul *c.* accidentale (om), reunirea cauzei id. şi a cauzei acc. (sculptorul P.), reunirea genului *c.* individuale şi a genului *c.* accidentale (omul-artist). *C.* ajutătoare, la rândul ei, numeşte ceea ce cu necesitate condiţionează. Tricot, de altfel, şi traduce συναίτιον (συναίτιος, care este *c.* unui lucru oarecare împreună cu altceva, care contribuie la ..., care este *c.* accesorie sau secundară) prin condiţie, ceea ce semnifică exact în această ordine, ca în exemplul: „respiraţia şi hrana le sunt necesare vieţuitoarelor. Căci fără de acestea, ele nu pot subzista" (*Metaph.*, A, 5, 1015a). Despre *c.* mijlocitoare, apoi, se poate spune că apare „atunci când luăm în considerare o înlănţuire de cauze... care au la un capăt al lor o *c.* primă, iar la cealaltă extremitate o *c.* ultimă". Există deci doi termeni care delimitează o serie, toate elementele acesteia intrând în categoria cauzelor intermediare, două, trei sau mai multe, faptul „nu are nici o importanţă". Este însă important să admitem că întrucât „la capătul de sus al seriei este un principiu", nu se poate gândi coborârea din cauză în cauză, la nesfârşit, existând un prim termen „veşnic" şi un scop „care nu este mijloc pentru nici un alt lucru", toate fiind mijloace pentru el (vd. *mişcare*; *schimbare*). Cu valabilitate în ordine fizică, de îndată ce presupune o relaţie, între substanţele prime, ca şi între cele secunde (speciile, genurile), *c.* mijlocitoare nu au şi valabilitate metafizică sau nu în primul rând metafizică. Principiul „nu este un mijloc pentru nici un lucru" (*ibid.*, α (II), 2, 994a - 995a; N, 4, 1091b). De aceea, ele, ca de altminteri şi cele ajutătoare sau particulare şi universale, actuale şi potenţiale pot fi identificate mai cu seamă funcţional. Altfel, tipologic adică, toate intră în varii categorii. *C.* ajutătoare, de pildă, sunt, în acelaşi timp şi mijlocitoare, şi accidentale. La rândul lor, *c.* particulare, şi generale, ca în exemplul: „*c.* vindecării este medicul, dar şi omul cu experienţă" (*ibid.*, Δ, 2, 1014 a 30), ţin de cele mijlocitoare şi de cele ajutătoare. *C.* actuale şi potenţiale sunt corelative şi comunicabile în raport cu cele accidentale, particulare şi generale. *C.* actuală şi *c.* potenţială, ca atare, nu există, „pentru că şi cele luate în înţeles propriu, şi cele luate ca accident, unele sunt înţelese ca fiind când potenţial, când în act, cum este, de pildă, pentru construcţia unei case constructorul sau constructorul construind". Actuale sau potenţiale, *c.* care apar astfel sunt şi ele de interferenţă: cu cele accidentale, cu cele mijlocitoare, dar mai cu seamă cu cele „prime". De fapt şi sunt, la limită, reductibile la acestea (vd. *act.*; *putere*), în principiu ca toate celelalte. Prin aceasta sistemul nu pierde, ci câştigă, organizându-se în jurul celor patru. (Gigon, 1961, p. 166) distinge între o dispunere pe orizontală în care stau cele patru tipuri de *c.* prime şi alta pe verticală: cele interferente, ceea ce înseamnă că secunde şi, totodată, în conceptul relativului. În urmare, ele aduc mai curând cu o seamă de semnificaţii sau

funcţii distincte ale celor patru tipuri, polisemice (Wieland, p. 1962, 262), decât cu genuri recognoscibile ca atare. De aici şi supleţea, şi operaţionalitatea sistemului. Cu toate acestea, el intră pentru un răstimp îndelungat ca într-un orizont de aşteptare, după ce este trecut prin filtrul criticii reconstructive a scepticilor. Ca, de altminteri, şi doctrinele corespunzătoare, epicuriană şi stoică, acestea mai puţin relevante. „Sarcina ştiinţei despre natură, socotea *Epicur*, perfect admisibil, este să ne informeze cu precizie asupra cauzei fenomenelor celor mai importante" ceea ce vine imperativ din însuşi modul de a fi şi de a se împlini al fericirii omeneşti. Mobilul şi scopul deci sunt antropologice şi morale. Aşa stând lucrurile, cunoaşterea trebuie să fie riguroasă: „în doctrinele care se ocupă cu fenomenele cereşti nu se pot da explicaţii multiple sau admite că un anumit fenomen ar putea fi altfel de cum este, ci trebuie să fim siguri că în natura nemuritoare şi fericită nu există nimic din cele ce ar fi în stare să producă vreo discordanţă şi nici vreo tulburare". Aşadar, numai cu luarea în seamă a celor cu valoare paradigmatică fericirea, în cele din urmă ca ataraxie, devine posibilă. Şi aceasta deopotrivă subiectiv, întemeindu-se pe raţiune, şi obiectiv, întrucât etiologia care o serveşte trimite la principiile – cauze. Determinate şi paradigmatice pentru „fenomenele particulare", ele sunt observabile prin acestea („cauzele fenomenelor cereşti şi a tot ceea ce este imperceptibil simţurilor le vom putea determina sesizând cu atenţie în câte moduri un fenomen asemenea se produce pe pământ"), fără a fi însă reductibile ontologic. Secunde, fiind întemeiate, „fenomenele particulare", în deosebire de cele „cereşti", care există „într-un singur mod", sunt produse „în mai multe moduri". Policauzate, ele nu intră într-o ştiinţă riguroasă, de aici şi disconfortul pe care îl generează sub raport moral. Căci incertitudinea şi imprevizibilul produc frica atât de tulburătoare (*Scris. către Hdt.*, 79-81, în Diog. Laert., X). Necesare pentru cunoaşterea cauzelor prime nefiindu-şi suficiente, cele „particulare" nu pot fi decât în condiţie de mijloc. Tot două tipuri vor fi distins şi stoicii, numai că urmând altă logică, raportate cum sunt mai cu seamă la destin şi libertate. Primul ar subîntinde *c.* strict antecedente (αἰτία οὐ οὐχὶ ἄνευ) sau, în denominaţie chrysippiană, auxiliare şi proxime, ţinând de destin, în timp ce al doilea, pe cele imanente (αἰτία δι ὸ) sau perfecte şi principale, fiind în puterea noastră. „Printre *c.*" va fi spus el în reproducerea lui Cic. (*De fato*, XVIII, 41), „unele sunt perfecte şi principale (*perfectae et principales*), iar altele, auxiliare şi proxime (*adjuvantes et proximae*)". Admiţând că toate se întâmplă prin destin, în virtutea *c.* antecedente, nu vrem să spunem prin *c.* perfecte şi principale, ci prin *c.* auxiliare şi proxime... Dacă toate se întâmplă prin destin, rezultă că vin prin *c.* anterioare, şi nu prin cele principale şi perfecte, ci prin *c.* auxiliare şi proxime, întrucât aceste *c.* nefiind în puterea noastră, voinţa n-ar mai fi în puterea noastră. După Cic. (*ibid.*, XVIII, 43), „raţionamentul" este îndreptat contra celor ce adaugă destinului necesitatea, nu însă şi împotriva „celor ce afirmă că există *c.* antecedente care nu sunt perfecte şi principale". *Lato sensu*, şi celelalte, imanente, sunt prin condiţia de a fi a *c.*, antecedente. Astfel, „asentimentul nu poate să aibă loc decât sub impulsul unei reprezentări", dar antecedenţa se supune acestor două determinaţii esenţiale: a adjuvantei şi a proximităţii. Ca în cazul cilindrului (exemplul este al lui Hr.), care deşi se mişcă sub un impuls, nu acesta îi dă proprietatea de a se învârti, tot asemenea reprezentarea, antecedentă, „îşi

imprimă forma în suflet, numai că asentimentul este în puterea noastră" şi deci el „se va mişca prin forţă proprie şi prin natura sa" (Cic., *ibid.*, XIX, 43). Altfel spus, suntem determinaţi din afară, aparţinând lumii ca un sistem (stoician, ca un organism, ca o fiinţă vie), dar avem şi acea autonomie sau acel determinism propriu, care este libertatea noastră. Aceasta şi este latura cea mai importantă a teoriei stoice a libertăţii (vd. *asentiment*; *libertate*). Restul, cu reducerea *c.* la corp, nu mai prezintă acelaşi interes, exceptând, poate, doar faptul asimilării efectului cu un incorporal): „Pentru stoici, orice *c.* este un corp", însă efectul „este incorporal: de ex., cuţitul, asupra cărnii, produce un efect incorporabil; tăierea este un atribut" (Sext. Empir., *Adv. math.*, IX, 211). La rigoare totuşi *c.* nu este „cuţitul", ci acţiunea lui. Această latură, de altminteri, le va fi prilejuit scepticilor critica atât de modernă a conceptului tradiţional al *c.* Provocaţi, poate, de înţelesul stoic, aceştia aveau să-l recerceteze în toată istoria lui şi, de ce nu, într-o paradigmă chiar. De aici şi radicalitatea, şi mereu actualitatea criticii, o critică, aşa zicând, printr-o parafrază la Kant, nu a concepţiilor, nu a cărţilor, ci a fundamentelor. Dogmaticii, adică stoicii şi epicureicii, dar şi platonicienii sau aristotelicienii, aveau să spună scepticii (în reconstituirea lui Sext. Empir.), vor fi căzut de acord că „este *c.* lucrul în virtutea acţiunii căruia se produce efectul". Luând în seamă toate cele ce sunt şi se întâmplă, nu putem să-i negăm existenţa: „probabil că este". Altminteri, în cazul deja absurd că lucrurile s-ar mişca, toate s-ar naşte „la întâmplare". Bunăoară, caii din şoareci, iar elefanţii din furnici. Problema este însă alta, de îndată ce sunt şi „suficiente motive de îndoială în existenţa ei, anume aceea a conceptualizării necontradictorii. Câteva dificultăţi care impun prudenţa metodică, mai întâi aceea a cercului vicios. Noi nu suntem în măsură să identificăm *c.* unui efect decât prin perceperea acestuia ca efect al acelei *c.* Dar dacă nu putem cunoaşte *c.* decât după efect, de unde ştim că acest efect este produs de această *c.*"? Cercul se închide, căci „pentru a gândi *c.* trebuie cunoscut mai înainte efectul, iar pentru a cunoaşte efectul... trebuie cunoscută în prealabil *c.*". În al doilea rând, dificultatea legată de regresiunea la nesfârşit, care ar pândi orice explicaţie etiologică (dincolo de cadrele criticii sceptice, care constituie o capcană în orice etiologie insuficient de reflexivă). Spunem că efectul are o *c.*, deci trebuie să cercetăm nu numai efectul, ci şi *c.* Când însă „suntem în situaţia de a investiga dacă există *c.*", în mod necesar ajungem să ne întrebăm dacă nu trebuie să admitem o *c.* a cauzei şi tot astfel „la infinit". „Dar este imposibil să înfăţişezi *c.* infinite ca număr." O ieşire din situaţie ar părea totuşi să fie, presupunând că, întrucât îl determină, *c.* „subzistă ca producătoare a efectului" sau nu mai este *c.* Admiţând-o, trebuie s-o punem în condiţia anterioriţăţii: „să preceadă având caracterul de producătoare a efectului". Însă *c.* este relativă la efect, adică în raport cu acesta, chiar de el. În acest caz „nu poate avea prioritate în existenţă faţă de efect". Or, şi într-un fel, şi în altul, nici dacă este totuna cu efectul, nici dacă are existenţă de sine stătătoare ea nu mai produce, deci nu mai are funcţie „cauzatoare". „Concepută în relaţie cu efectul", pentru că în stare de coexistenţă se dezvăluie ca efect, iar în anterioritate nu se mai defineşte relativ, nu poate fi gândită necontradictoriu a avea „existenţă substanţială". La limită, cu aceeaşi demnitate, probele pro şi contra ne îndreaptă către singura atitudine posibilă: „să ne suspendăm judecata în privinţa existenţei reale a *c.*" (*P.H.*, III, 17-30). În context, datorită instrumentării sale prin opoziţie, din acest

motiv a putut şi poate să treacă drept negativistă, respingând o paradigmă părelnic confirmată chiar de bunul-simţ. O reevaluare ca integrare în conştiinţa filosofică post-antică intervine târziu, abia cu Hume, dar decisiv pentru recuperarea modernă. Oricum, *scepticismul* este marea încheiere, ca şi marea deschidere a etiologiei antice. În timpul său istoric, de fapt până la sfârşitul antichităţii, nici nu există, de altminteri, în ordinea construcţiei, o replică pe măsură. În succesiune aristotelică târzie, *Alexandru din Aphrodisia* redefineşte totuşi tradiţional *c.* antecedentă, anterioară efectului şi, de aceea, cu acesta din urmă previzibil, printr-o cunoaştere riguroasă (*Despre destin*, 173, 14). Cu mult mai sugestivă este poziţia plotiniană, atât prin construcţie, cât şi printr-un anume criticism, coparticipant la resemnificarea paradigmei platonice-aristotelice. Asemenea celei sceptice, critica plotiniană deşi porneşte de la „evenimente", le transcende într-o cercetare a fundamentelor în ordinea conştiinţei. Astfel, pentru legitimarea metafizicii şi pe această cale, *Plotin* previne asupra pericolului regresiunii la nesfârşit, în condiţiile în care Unul nu este luat ca termen ireductibil sau nu poate fi demonstrat ca atare. Principiu, Unul este şi *c.* a cauzelor. Dar cum, şi mai ales prin ce modalitate scăpăm de întrebarea devastatoare: dacă orice *c.* este relativă la efect, ceea ce înseamnă că este şi efect, atunci, nu cumva şi principiul este determinat de ceva care îi precedă? Venită dintr-o eroare, totuşi stăruind, întrebarea se cuvine a fi repusă pentru dezvăluirea mecanismului de instituire. „Ceea ce va face s-o punem este faptul că noi, mai întâi, reprezentăm spaţiul şi locul ca haos şi apoi introducem în acest spaţiu şi în acest loc, construite de imaginaţie ori reale, Principiul, ca apoi să ne întrebăm asupră-i: de unde şi cum a venit? De ce şi cum e prezent şi ce este: a ieşit din haos, a venit de undeva din afară?" Eroarea deci stă în aceea că extindem în zona metafizicului ceea ce este propriu doar fizicului. Dacă, în limitele acestuia din urmă, orice lucru este într-un spaţiu şi într-un timp, nu la fel se poate spune despre principiu care, subiect absolut, nu are a sta în şi prin altceva. În consecinţă, nu principiul stă într-un spaţiu, ci spaţiul este atribut al său. Unul „nu este relativ la nimic, întrucât subzistă prin sine, preexistând tuturor lucrurilor" (*Enn.*, VI, 8, 12). Aşadar, în identitate cu sine însuşi, Unul, suficient sieşi, îşi este, deopotrivă, *c.* şi efect ce funcţionează paradigmatic în raport cu inteligibilele (vd. *ideea*). Aceasta înseamnă că Ideile înseşi vor fi sau vor avea în sine *c.* generatoare şi raţiunea de a fi (τὸ διότι). Ele însele după model, ceea ce vrea să spună că, ontologic exterioare aceluia, la rândul lor, generează întemeind, pe verticală, în afara lor. Dar, exterioare ca efect, întemeiatele (sufletul universal şi sufletele particulare, apoi, prin acestea lucrurile lumii), în măsura în care îşi au raţiunea de a fi în Idei, ca atare stau în identitatea lor. Cât le privim ca efecte, întemeiatele intră în „sintaxa" limbajului fizicii. Dimpotrivă, întrucât *c.* producătoare (paradigmatic), este şi *c.* finală ele sunt descriptibile şi metafizic. Sugestia plotiniană este de o indicibilă subtilitate (vd. *finalitate*).

CEBES (Κέβης) **din Theba** (aprox. 400 ante) – discipol, împreună cu *Simmias*, mai întâi al lui *Philolaos*, când acesta, la bătrâneţe, ar fi fost găzduit de thebani (cf. Pl., *Phd.*, 61 d, e), apoi al lui *Socrate*, alături de care a stat până în ultimele clipe (*ibid.*, 59c). Ar fi scris trei dialoguri: *Tabloul*, *Despre ziua a şaptea* şi *Phrynikos* (Diog. Laert., II, 125). Dintre acestea s-a păstrat doar primul, într-o variantă cu autenticitate îndoielnică. Deşi cu mai puţine şanse, prezumţia apartenenţei trebuie luată în seamă, cu prudenţă însă. Motivul este

alegoric: la intrarea în templul lui Saturn, un tablou dăruit de „un om cu judecată şi învăţat... discipol zelos al lui *Pythagoras* şi *Parmenides*", reprezenta o incintă, cu o mare mulţime de oameni în faţa porţii ei şi un bătrân poruncitor. Incinta simboliza viaţa, mulţimea, oamenii care se pregăteau să intre în viaţă, iar bătrânul, geniul bun (Daimon). În aceeaşi manieră alegorică o femeie, care arată o mare blândeţe şi putere de convingere, întinde o cupă cu o băutură făcută din Greşeală şi Prostie; este Făţărnicia. Altele, apoi, simbolizează Părerea, Pofta, Voluptatea, Norocul (cu un picior pe un glob şi orb, vrea să spună că darurile obţinute în acest fel nu au nimic statornic), Inconştienţa, Desfrâul, Linguşirea, Pedeapsa, Tristeţea, Durerea, Nenorocirea, Voinţa, Credinţa, Ispăşirea. Cine urmează Credinţa (ca fidelitate, încredere, devoţiune) poate să ajungă la adevărata cunoaştere şi, astfel, dobândeşte liniştea. Din contră, cel ce va urma Rătăcirea va sfârşi în pseudopaideia – în falsa învăţătură (instrucţie). Calea ce duce la cunoaşterea autentică este „anevoioasă, stâncoasă"; „cărările sunt strâmte şi mărginite de prăpăstii". Dar numai ea duce la Adevăr şi Încredinţare, ce stau pe o piatră pătrată, la capătul drumului. Cel ce ajunge în faţa lor purificat este trecut în lumea marilor virtuţi: Ştiinţa, Datoria, Dreptatea, Onestitatea, Cumpătarea, Modestia, Libertatea, Stăpânirea de sine, Blândeţea, toate fiice ale Fericirii (*Kèbetos Pinax*, în *Epicteti Enchiridion et Cebetis Tabula*, 1670, I, 2-4, 6 k 5 şi urm.). Concepţia ţine mai curând de neopythagorism decât de *pythagorismul* philolaic, fie şi prelucrat liber. Dar se prea poate ca *Ceb.* să nici nu fi fost propriu-zis un pythag. sau, oricum nu unul de şcoală. El chiar recunoştea, adevărat că în condiţie de personaj în *Phaidon* (61d), că nu ştie „nimic sigur" privitor la părerile lui *Philolaos* despre suflet. Ar fi aflat de la el că este oprit „ca cineva să-şi ia singur viaţa", „dar o temeinică învăţătură" în acest sens n-a dobândit de la nimeni (61e). Cu scrierile proprii pierdute, nu-i putem reconstitui profilul decât aproximativ, urmărindu-i întrebările şi obiecţiile, poate mai curând nedumeririle, din cele ce *Platon* îi pune în seamă, ca personaj, în *Phaidon*. Urmând textul platonic, *Ceb.* ne apare ca filosof cu deosebire prin inteligenţa şi ştiinţa cu care ar fi ştiut să răspundă îndemnului socratic: „îndreptaţi împotrivă-mi toate argumentele voastre, pentru a vă feri să cădeţi împreună cu mine în greşeala către care m-ar putea duce avântul meu. Iar eu, apoi, să plec, lăsând înfipt în voi, ca o albină, acul meu" (91 c). De acord cu Simm. în nedumeririle sale privind supravieţuirea sufletului („ai dreptate Simm. Se pare că din întreaga demonstraţie... avem doar jumătate s-a dovedit numai că sufletul nostru există înainte de naşterea noastră. Mai rămâne de dovedit că există deopotrivă şi după ce murim"; 77 c), neconvins (încă) de demonstraţia socr. (Simm. către Socr.: „Eu îţi voi spune... de ce anume *Ceb.* nu acceptă ceea ce ai spus"; 85b; *Ceb.* însuşi: „Nu contest nici acum că sufletul nostru exista înainte de a intra în această formă corporală... dar că el, sufletul, ar continua şi după moartea noastră să existe..., nu mi se pare la fel de dovedit"; 87a) el contra-argumentează cu mai multă hotărâre decât celălalt, însă oricum cu scopul de a-l provoca pe Socr. Ceea ce este şi firesc, Pl. nefăcând operă de doxograf, ci de construcţie în orizont propriu. Totuşi, acest *Ceb.* (platonic) pare a fi indicativ, fie şi numai atât, pentru cel real. Revenind, ca Simm., vrea şi el să folosească „o imagine", alta decât aceea a sufletului ca armonie. Că sufletul „este o realitate mai rezistentă decât trupul" mărturiseşte a nu avea nici o îndoială, aici în deosebire de Simm. („nu sunt de acord cu obiecţia lui..., căci

sunt convins că... sufletul este... cu mult superior"), dar ce probe sau argumente s-ar putea aduce pentru nemurirea lui? Ultimul „veşmânt" pe care l-a ţesut „un bătrân ţesător" (aceasta e „imaginea" promisă) de bună seamă că îi va supravieţui, ceea ce nu are cum să fie câtuşi de puţin „un motiv de a afirma că omul este un lucru mai netrebnic şi mai slab decât veşmântul". Ca ţesătorul, sufletul se foloseşte de „mai multe trupuri" în timpul aceleiaşi vieţi, căci „trupul curge", fiind în continuă prefacere. Aşa stând lucrurile, tot analogic, n-ar urma că după moarte mai întâi sufletul piere şi abia apoi trupul însuşi dispare („când sufletul moare, el poartă neapărat ultimul veşmânt ţesut de el, iar acesta, unul, îi supravieţuieşte"). În consecinţă, se mai poate admite că sufletul „continuă să mai existe undeva"? Admiţând totuşi în suflet o natură suficient de rezistentă pentru a fi în stare să renască de câteva ori, încă n-am avea dovada că nu va sfârşi în cele din urmă istovit tocmai de şirul reîncarnărilor. Cum moartea aceasta, a sufletului, nu e ştiută de nimeni, „atunci cel aflat înaintea morţii este cu totul îndreptăţit să se teamă, putând gândi că el a fost ultima întrupare" (87b, a, c-e; 88 a-c). Asupra celor de faţă, relatează povestitorul (*Phaidon*), toate acestea ar fi produs, „o impresie dezagreabilă", numai Socr. (care „ştia să primească obiecţii ale tinerilor" cu „blândeţe", cu „bunăvoinţă", cu „respect") îi îndemnă pe *Ceb.* şi pe Simm. să persevereze: „să nu vă faceţi griji pentru Socr.: păstraţi-le pe toate pentru adevăr" (88c; 89a; 91c). Aceştia însă, care mai curând aveau nedumeriri decât opuneau alte convingeri, de acuma îl urmează neabătut pe Socr. Încă o dată este greu de făcut distincţia între cele două „vieţi" ale lui *Ceb.* (respectiv Simm.). Dar peste ceea ce are valoare, fie şi numai indicativă, pentru reconstituirea profilului fiecăruia, dincolo şi de preţuirea pe care le-o arăta Pl., în privinţa celor doi, dialogul mai mărturiseşte şi prin „înscenarea" trecerii lor de la un învăţământ, aşa zicându-i, presocratic (pythagoreizant, uşor şi physiologist) la altul socratic. De altfel, ceea ce li se va fi întâmplat şi în viaţa „istorică", ei devenind socratici.

CHARMIDAS (Χαρμίδας) sau **CHARMADAS** (sec. II. ante) – discipol al lui *Carneades*, întemeietor cu *Philon din Larissa* al celei de a patra *Academii* (Sext. Empir., *P.H.*, I, 220). Lipsit de originalitate (Camm. ar fi spus că în timp ce *Cleitomachos* repeta „aceleaşi lucruri ca el", *Ch.* se exprima „şi în acelaşi fel"; Cic., *De orat.*, X), era foarte sever cu alţii, în special cu retorii, pentru a nu şti „nimic clar", afară de cei care au învăţat filosofie, şi, totuşi predau oratoria (Cic., *ibid.*, XVIII). Exigenţa lui se baza pe convingerea că „nu există ştiinţă decât acolo unde există un fond de noţiuni cunoscute, adânc studiate, tinzând spre acelaşi rezultat, cu temeiul în fapte sigure" (*ibid.*, XX).

CHILON (*Κύλων*) **lacedemonianul** – fiul lui Damagetos (aprox. 500 ante), unul dintre „cei şapte înţelepţi", autor al unor *Elegii* în „vreo două sute de versuri" (Diog. Laert., I, 68-73; Stob., *Eclo.*, III, 1, 172). Moralist, el îndemna la cunoaşterea de sine („Cunoaşte-te pe tine însuţi"), la diferenţă faţă de aproape, la moderaţie, la respect şi înţelepciune (14. „Limba să nu-ţi alerge înaintea minţii"), la civism (19. „Supune-te legilor") şi, poate, de aceea la împăcare, fiind nedreptăţit, nu însă şi dacă eşti jignit (20. „Dacă ai fost nedreptăţit, împacă-te, dacă ai fost jignit, răzbună-te"). Stob. consemnează 20 de maxime atribuite (vd. şi *Bias*).

CHRYSIPPOS (Χρύσιππος) **din Soloi** sau **din Tars,** în Cilicia (277-?204 ante) – elevul lui *Cleanthes* şi succesorul său la conducerea şcolii, începând cu anul 232, „dialectician aşa de renumit, încât foarte

mulţi credeau că dacă zeii ar face dialectică, ea n-ar fi alta decât cea a lui *Chr.*" (Diog. Laert., VII, 180), reconstruieşte *stoicismul* zenonian, dându-i „veritabila sa structură" (Schuhl, 1962, p. XXXIV). *Acutus et diligens*, pătrunzător şi perseverent (Cic., *De fin.*, II, 14, 44), ar fi scris peste „şapte sute cinci" lucrări (de fapt rulouri de papirus, adică volume), poate într-un stil cam neglijent, însă „din cauza abundenţei ideilor", zice Diog. Laert. (*ibid.*). Tot acesta (VII, 188-202) întocmeşte şi catalogul scrierilor lui *Chr.* inspirat, presupune (Frenkian, 1963, p. 86), de „Pinax", un „tablou" al lucrărilor stoicilor, al lui Apollonios din Tyr. După cinci titluri: *Despre vechii physiologi, Despre Republică, Despre lucrurile care nu-s de ales pentru ele însele, Despre justiţie, Despre felurile de viaţă,* urmează catalogul propriu-zis, împărţit în două mari capitole: *Logica* şi *Etica*. Urma, de bună seamă, şi al treilea, consacrat *Fizicii*, însă textul se termină brusc, chiar, cu un titlu întrerupt: *Despre argumente, în favoarea....* Capitolul de logică înregistrează 119 titluri (în 302 cărţi): (*Teze logice, Arta dialecticii, Despre judecăţi logice, Despre adevărata judecată ipotetică, Despre raţionamente, Despre ipoteze, Despre cercetare, Despre întrebare, Despre răspuns, Despre sofisme, Despre elementele vorbirii* ş.a.), iar cel de etică, 122. Subîmpărţit în trei: lucrări „care se ocupă cu clasificarea concepţiilor etice", „rubrica privitoare la raţiunea universală şi la ştiinţele şi virtuţile care dau naştere din aceasta" şi „partea care tratează despre lucrurile bune şi rele", capitolul cuprinde, în ordine, 22 de titluri, în 62 de cărţi („Teze etice", „Premisele probabile pentru doctrinele etice", „Definiţii ale omului de bine" ş.a.), 17, în 42 de cărţi (*Despre cum numim şi ne formăm o concepţie despre fiecare lucru, Dovezi că înţeleptul nu are păreri şovăielnice, Despre raţiune, Despre deprindere, Despre virtuţi* etc.) şi 4, în 18 (*Despre binele moral, Dovezi că plăcerea nu-i scopul suprem* ş.a.). Pe lângă acestea, chiar Diog. Laert. şi în aceeaşi carte, a VII-a, cu un prilej sau altul, mai citează şi alte scrieri, îndeosebi de fizică: *Despre natură* (*Physica*), *Despre zei, Despre providenţă, Despre mişcare, Despre proprietăţile active, Despre vid.* Dar, din câte a scris, nu ni s-a păstrat nici o lucrare în întregime (fr. în v. Arnim, *S.V.F.*, II, III). Ca *Zenon*, *Chr.* diviza filosofia în trei părţi, pe care le numea „specii" (ειδος) şi le ordona astfel: logica, fizica şi etica. În logică, în sens non-restrictiv, ca analitică a cunoştinţei, *Chr.* pune accente şi aduce completări de fiecare dată necesare, însă în paradigmă zenoniană. Preluând distincţia „de şcoală" dintre obiectul reprezentat şi reprezentare, ca şi punerea acesteia în termen de „imprimare în suflet", previne cu folos asupra unei rele înţelegeri: „nu trebuie să luăm imprimarea în sensul literal al tiparului unui sigiliu, deoarece nu este cu putinţă să presupunem că un număr de asemenea imprimări se pot face în unul şi acelaşi loc, de la unul şi acelaşi obiect" (Diog. Laert., VII, 50). De aceea, reprezentarea ar putea fi numită mai curând decât imprimare, „modificare (*heteroiasis*) a sufletului" (Sext. Empir., *Adv. math.* VII, 228). Vedem şi auzim „cu ajutorul aerului"; când lumina „dintre organul vizual şi obiect se întinde în formă de con" (cu vârful la ochi şi baza la obiect) şi, respectiv, când aerul dintre un lucru şi ureche suferă o lovire" (Diog. Laert., VII, 157, 158). Aerul, prin urmare, zicând astfel după Cic. (*De nat. deor.*, XXXIII, 83), la stoici în genere, la *Chr.* în particular, „vede cu noi, aude cu noi, vorbeşte cu noi; căci nimic din toate acestea nu se pot întâmpla fără el" (vd. *suflet; reprezentare*). Tot ca Z., apoi, ar fi identificat criteriul adevărului în reprezentarea comprehensivă, dar, în acelaşi timp, poate influenţat de

Epicur (Frenkian, 1963, p. 668), admitea, în serie distinctă, senzaţia şi anticipaţia (vd. *adevăr; anticipaţie*), contrazicându-se (Diog. Laert., VII, 54). Totuşi nu elementar, pentru că reprezentarea comprehensivă şi anticipaţia (ca un fel de logică imanentă sau ca sistemul însuşi al conştiinţei şi cunoştinţei) nu sunt esenţial discordante. Contribuţia sa decisivă este însă în logica propriu-zisă, care sub numele de dialectică avea în stoicism un sens bine determinat (ştiinţă a semnelor şi lucrurilor semnificate în definiţia lui *Chr.*). Aplicat teoriei definiţiei (ca „redare a particularităţii"), logicii propoziţiilor/judecăţilor şi raţionamentului, *Chr.* a deschis, cum avea să observe Lukasiewicz, un nou capitol, fundamental, acela al calculului propoziţional (vd. *logică*). În fizică, asemenea lui Z. şi Cl., *Chr.* distingea între principiul pasiv şi cel activ, iar pe acesta din urmă îl socotea ca raţiune imanentă sau divinitate. Tot în tradiţia şcolii, îşi închipuia lumea ca pe o fiinţă vie, „înzestrată cu suflet şi raţiune", însă cu alt „principiu conducător" decât credea Cl. Anume acesta era Cerul, şi nu Soarele (Diog. Laert., VII, 139). Sistem dinamic al „naturilor" (lucrurilor) individualizate, lumea şi Cerul alcătuiesc substanţa divinităţii, aceasta peste tot şi în toate. De aceea, substanţă şi principiu diriguitor, divinitatea, în conceptul unui „monoteism cosmic" (Bréhier, 1962, p. 198), de fapt al unui panteism *sui-generis*, asigură unitatea dinamică: „sim-pathia universală" („toate sunt în sim-pathie în tot") şi „veşnica reîntoarcere", lumea născându-se şi pierind (în „conflagraţia universală") ciclic. Până şi oamenii revin: „nu este imposibil ca după moarte, peste un timp anume, să fim restabiliţi în forma pe care vom mai fi avut-o" (fr. 473, 623, von Arnim, II). Această mişcare, continuă şi implacabilă în curgerea şi în logica ei, este ordinea cosmică însăşi, în termen stoic, destinul. Mai curând decât o „forţă spirituală", Destinul pare a semnifica „mişcarea eternă, continuă şi reglatoare", „lanţul de cauze, adică ordinea şi conexiunea ce nu pot fi nici forţate, nici transgresate" (fr. 916, von Arnim, II; Ps. Plut., *Despre opiniile filosofilor*, I, 28). De aici şi îndreptăţirea divinaţiei, de la ideea de destin ca ordine, putându-se trece „la necesitatea faptelor prezise" (Aubenque, 1969, p. 1293). Parte a lumii, noi înşine, cum aceasta prin chiar esenţa sa este ordine, punerea în acord cu ea este şi şansa noastră. În prima carte a lucrării sale *Despre scopuri*, *Chr.* condiţiona viaţa în conformitate cu virtutea prin acordarea „cu experienţa mersului naturii", „căci natura noastră individuală este o parte a naturii întregului univers". În deosebire de Cl., prin natura cu care „viaţa noastră trebuie să fie în acord", înţelegea atât pe cea a lumii, cât şi, mai cu seamă, „natura omului". Aşa stând lucrurile, trebuie să le cunoaştem pe amândouă, cu deosebire pe aceea a noastră, fiindcă pentru orice vieţuitoare, chiar mai scumpe sunt „propria constituţie şi conştiinţa pe care o are despre aceasta" (Diog. Laert., VII, 88, 89). Pe aceste două prezumţii se întemeiază nemijlocit etica. *Chr.* obişnuia s-o împartă în nouă subdiviziuni: despre instinct, despre lucrurile bune şi rele, despre pasiuni, despre virtuţi, despre scop, despre valoarea supremă, despre acţiuni, despre îndatoriri, despre îndemnuri (*ibid.*, 84). Virtutea, mai spunea el, nu este „de neclintit", pentru că nu este în funcţie doar de comprehensiune (cum socotea Cl.), ci şi de stările psihosomatice (de beţie sau de melancolie, de ex.). Dispus, aşadar, la o determinare mai complexă a etosului, se menţine totuşi în limitele aceluiaşi „intelectualism" moral: pasiunile sunt judecăţi (avariţia venind din presupunerea că banul e bun şi, corespunzător, la fel toate celelalte „patimi"). Toate aceste „plăceri", fie şi negative (ca zgârcenia, beţia), nu au în ele nimic „bun".

Chr. tăgăduia astfel că „plăcerea ar fi un bun" (Diog. Laert., VII, 111, 103). În virtutea panteismului şi armonismului- necesitarismului universal, mai credea că „legea şi raţiunea umană" sunt date de la natură (prin natura noastră) şi nu prin concenţie. Idealul de guvernare îi părea a fi „un amestec de democraţie, regalitate şi aristocraţie" (Diog. Laert., VII, 128, 131). Frenkian presupune o motivaţie pur speculativă: „dacă... toate sunt amestecate în toate... de ce nu s-ar amesteca şi formele de guvernământ pentru a da pe cea mai bună?" (1963, p. 681). Dar nu este exclusă nici modelarea după epocă, atât de sincretică. Foarte controversat în timpul său şi mai departe, măsura poate cea mai exactă este recunoaşterea datoriei faţă de el a unui adversar redutabil, cum va fi fost *Carneades*. Acesta „a studiat cu grijă... scrierile... lui *Chr.*, pe care a reuşit să le combată atât de bine şi a căpătat un astfel de renume, încât spunea adesea: «Fără Chr., nici eu, v-o spun, nu fi-voi în viaţă»" (Diog. Laert., IV, 62). Dintre elevii săi, Zenon din Tars, Diogenes din Seleucia ş.a., de bună seamă, primul îi urmează la conducerea şcolii.

CINICĂ, şcoala – întemeiată de *Antisthenes*, discipol al lui *Socrate*, dar nu un socratic pe deplin (de unde şi punerea învăţământului său, ca, de altminteri, şi a celui cyrenaic, eliac-eretriac sau megaric, sub numele comun (şi convenţional) de cel al „micilor socratici", adică, mai exact, al „celor pe jumătate socratici" (Robin, 1934, pp. 194-195). Denumirea îi vine de la incintă, un loc la poalele Lycabetului, κυνόσαργες, (câine alb/agil/gras) consacrat lui Herakles, de la modul de comportare, viaţă câinească (κυνικὸς βίος), ori şi de la una, şi de la alta. Fără să aibă un învăţământ bine organizat, cu intermitenţe, „şcoala" supravieţuieşte până către sec. III. Cel mai proeminent elev al lui An. este *Diogenes din Sinope*, acesta cu ceva mai mulţi discipoli cât de cât individualizaţi: *Crates din Sinope, Onesicritos, Monimos*. De Crates se leagă *Hipparchia* şi fratele acesteia, *Metrocles*, cu adepţii săi, Theombrotos şi Cleomenes, ca şi necunoscuţi. Un elev al lui Theombratos este *Menedemos din Lampsakos*; acesta însă discipol şi al unui epicurian şi, totodată, cu tendinţe stoicizante. Ceea ce era întrucâtva în mersul firesc al lucrurilor, căci în morală cel puţin cinicii sunt, dacă se poate spune aşa, stoici *avant la lettre*. Sau cel puţin cinici moderaţi. „An., avea să comenteze Diog. Laert., VI, 15, a fost iniţiatorul apatiei lui Diog., a înfrânării lui Crat. şi a tăriei sufleteşti a lui Zenon" stoicul. Există, de altfel, o trecere lină şi de la ἀπάθεια cinică la cea stoică (vd. *apatie*). Prin sec. II se înregistrează o încercare de renaştere a şcolii, oarecum, fie şi veleitar, în orizont distinct, cu Demonax din Cipru, cu Crescens din Megalopolis, cu *Peregrinos din Parium*, totuşi mai mult „practicieni" decât filosofi ai „stilului" cinic.

CLEANTHES *(Κλεάνθης)* **din Assos** – în Troada (331-232 ante), desemnat de *Zenon* stoicul, dascălul său, ca succesor la conducerea şcolii, n-a adăugat ceva esenţial doctrinei; *Chrysippos*, care i-a fost elev, l-a părăsit, poate, tocmai de aceea. Foarte „harnic", nu avea „aptitudini naturale", era „foarte încet" şi „lipsit de curaj" (Diog. Laert., VII, 170, 171). Timon scepticul îl executa necruţător: „Cine-i berbecul din Assos ce buzna tot dă printre oameni, leneş, palavragiu, buştean, lipsit de îndrăzneală" (fr. 41, Diels, *Poet. Philos. Fragmenta*). Preţuirea de către Z. însă este în măsură să contracareze judecata prea severă a scriitorilor antici, din epocă sau de mai târziu. Aceasta, pe de o parte; pe de alta, fragmentele care au rămas din unele scrieri, pe care tot Diog. Laert., VII, 174, nu neapărat din lipsă de discernământ, ci din spirit justiţiar, le socoteşte „foarte bune" (din lista de 50 de titluri, menţionăm doar câteva aici: *Despre timp, Despre filosofia naturală a lui Zenon, Interpretări la Heraclit, Despre senzaţie, Contra lui Democrit, Despre zei, Despre îndatorire, Despre virtuţi, Despre libertate, Omul de stat, Despre legi, Despre raţiune, Despre ştiinţă, Despre plăcere, Despre dialectică*; fragmentele ca şi referirile cu caracter doxografic nu-l confirmă ca filosof de anvergură, însă nici nu-l decad din condiţie. Va fi urmat, probabil, învăţământul zenonian, neabătut: „doctrina aceasta", privitoare la cele două principii, unul pasiv (material) şi altul activ (raţiunea imanentă, zeul), ne informează Diog. Laert., VII, 134, „este expusă de Z. în tratatul său *Despre fiinţă*, de *Cl.* în lucrarea sa *Despre atomi*", dar şi de Chr., în timp ce etica, în deosebire de ceilalţi stoici, din a doua generaţie, este înţeleasă de el „mai simplu", de altminteri, ca Z. însuşi: „aşa cum era de aşteptat la o generaţie mai veche". Tot ca Z., în *Despre plăcere*, *Cl.* ar fi admis că, în ordine umană, scopul este virtutea, adică viaţa în conformitate cu natura (Diog. Laert., VII, 84, 87). Ceea ce însă îl individualizează întrucâtva este mai marea sa predilecţie pentru interpretarea teologistă a principiului activ. Deşi a inspirat-o, Z. va fi fost mai ezitant. Or, *Cl.*, după ce se va fi aplicat mecanismului sufletesc al justificării divinităţii (patru, după el, ar fi cauzele hotărâtoare: nevoia predicţiei, binefacerile lumii, spaima de furtuni, trăsnete şi, în fine, cea principală, armonia universală) ar fi încercat o argumentaţie *avant la lettre* ontologică a existenţei sale: „dacă există în natură ceea ce spiritul uman, raţiunea şi puterea noastră nu sunt în stare să creeze", şi există ordinea eternă a lumii adică, trebuie cu necesitate să fie ceva superior nouă. „Este, deci, ceva care ne depăşeşte. Prin urmare, Zeus există" (Cic., *De nat. deor.*, II, 5, 6). Justificat, aşadar, ca „Stăpân al Naturii",

Zeus era pus în identitate cu Principiul – cauză, căci nimic, nici „în regiunea eterată a bolţii divine", „nici pe pământ", nici „pe mare" nu se împlineşte ceva fără tine, o, Divinitate. Ordonând cele în „dezordine", punând în armonie „binele şi răul", pentru că prin natură, în sine, „cele discordante concordă", Zeus este „Regele suprem al Universului", căruia El îi şi adresa acest „Imn (către Zeus)", de slăvire: „O, tu cel mai glorios dintre nemuritori" şi de implorare (în ideal stoic): „Salvează oamenii de răufăcătoarea ignoranţă". Imnul s-a păstrat aproape în întregime (lipsesc doar câteva cuvinte) în Stob., *Eclo.*, I, 12, p. 25, 3 (cf. von Arnim, *S.V.F.*, I; Bréhier, *Les stoiciens*).

CLEITOMAHOS (Κλεόβουλος) **din Cartagina** – Hasdrubal cu numele său adevărat (180?-110? ante), elev al lui *Carneades* şi succesorul lui la conducerea Noii Academii, poate imediat, poate nu (vd. *Academia*). Cunoscător aplicat al doctrinei A., al peripatetismului şi *stoicismului* (Diog. Laert., IV, 67), *Cl.* l-a urmat îndeaproape pe Car.: „El afirma că n-ar fi putut să devină ceea ce a fost" fără Car., iar acesta din urmă „repeta adesea că *Cl.* spune aceleaşi lucruri ca şi el" (Cic., *Acad. pr.*, II, 45; *Orat.*, 16). Sext. Empir., la rândul său, îi apropia şi el mereu: „a treia Academie, cea nouă, formată de Car. şi *Cl.*", „Car. şi *Cl.* susţin că o puternică înclinaţie" (în sensul în care „elevul ascultă de pedagog") „însoţeşte încrederea lor şi credibilitatea obiectului (*P.H.*, I, 220, 230). Totuşi, fie şi în mică măsură, s-ar fi dezlegat de dascălul său. La cele susţinute de acesta, el ar fi adăugat că „maxima – înţeleptul îşi suspendă adeziunea – poate fi înţeleasă în două feluri. Într-unul, înţeleptul nu-şi dă asentimentul la nimic; în cel de al doilea, el se abţine, nedeclarând nici că aprobă, nici că dezaprobă. *Cl.* admite prima accepţie şi nu-şi dă asentimentul; adoptă, de asemenea, pe cea de a doua şi ataşându-se

probabilităţii răspunde cu da sau nu". Iar ca probabile, ar fi mai convenabil să luăm percepţiile care nu ne produc tulburare (Cic., *Acad. pr.*, XXXII). Or, Car. va fi admis că înţeleptul, deşi nu-şi dă asentimentul, totuşi poate să opineze. Prin urmare, nu mai intră în discuţie suspendarea. Între *Cl.*, care îi mai accepta prezenţa în gândirea dascălului, şi *Metrodoros din Stratomina*, care o contesta, s-ar putea spune, „dar cu rezerve" că întemeietorul Noii Ac. „a renunţat la *epoché*, recunoscând legitimitatea unor opinii; el este probabilist" (Brochard, 1932, p. 135).

CLEOBULOS (κλεόβουλος) **din Lindos** (aprox. 600 ante) – înţelept dintre cei „şapte", fără a apărea statornic în multele liste ale acestora. Ar fi cunoscut „filosofia egipteană" (Diog. Laert., I, 89); nesigur însă (de altfel, în *loc. cit.*, „unii spun că a cunoscut-o"). I se atribuie, prin tradiţie, mai multe cugetări; după Diels (8, 10), numai câteva: „1. Măsura e cel mai bun lucru; 3. Trupul să-ţi fie sănătos, ca şi sufletul; 10. Plăcerea, stăpâneşteţi-o. 11. Cu sila nimic nu săvârşi. 13. Roagă-te soţii. 15. Să socoteşti vrăjmaş pe cel ce urăşte poporul." Scrisoarea către Solon pe care o reproduce Diog. Laert., I, 93 („găseşti mulţi prieteni şi acasă oriunde te duci, dar, după mine, locul cel mai potrivit pentru Solon va fi oraşul Lindos, care-i sub regim democratic") este apocrifă.

CLINAMEN (παρέγκλισις), înclinare într-o parte, de la παρεγκλίνω – a se înclina într-o parte; κλίνω, a se înclina, a se abate, κλίσις, înclinare, abatere; lat. *clinamen, declinando, declinatio, inclinatio* – (Lucr., Cic.). În semnificaţie filosofică de invenţie epicuriană, termenul s-a impus în formă latină, poate, datorită frecventei întrebuinţări în aceasta. De altminteri, în mod expres, în textele rămase de la *Epicur*, cuvântul *pareglisis* nu se întâlneşte nici măcar o singură dată. Referiri întâlnim doar la discipoli: *Diogenes din Oenoanda* („Nu ştii că atomii au o anumită libertate de mişcare pe care nu *Democrit* a descoperit-o, ci Ep.? Ea constă într-o înclinare"; fr. 33), Lucr. („Când după o linie dreaptă, prin vid cad seminţele prime/ Prin greutatea lor însăşi în loc şi în vreme pe care/ Nu le-aş putea hotărî, se abat puţintel din cale", *decellere* – „căci dacă nu s-ar abate" – *nisi declinare* – II, 217-219, 221), la adversari: *Plutarh* („stoicii şi peripateticienii nu-l iartă pe Ep. de a fi presupus, în ordinea celor mai importante, un fapt atât de neînsemnat ca înclinarea minimă a *atomilor*", *Despre agerimea animalelor*, 7). Cic.: („iată acum erorile proprii lui Ep.": el consideră că aceste corpuri indivizibile... se deplasează prin greutatea lor în jos, în linie dreaptă... Dar, fiind un om subtil, îşi va fi dat seama că dacă toţi atomii se deplasează în jos şi... în linie dreaptă, un atom nu va fi niciodată în măsură să atingă alt atom. De aceea a imaginat următoarea situaţie: a afirmat că atomul se abate – *declinare* puţin"; „Ep. afirmă că devierea atomilor nu are nici o cauză"; *De fin.*, I, 6, 18-20; Ep. „zice că atomul, căzând în linie dreaptă... deviază uşor"; *De nat. deor.*, I, 25, b9), ca şi la doxografi neutri, ca Aetios, I, 23, 4; 12, 5; („Ep. admitea două feluri de mişcare: pe verticală şi de abatere. Atomii se mişcă atât pe verticală, cât şi prin deviere..."). Absenţa termenului, în textele epicuriene, dar atribuirea, au pus criticii moderne câteva probleme: să fi expus Ep. „doctrina" înclinării în opera pierdută? Să fie, totuşi, aceasta o dezvoltare în *epicureismul* de după Ep.? Şi cea mai gravă: este ea în acord cu ansamblul? (Brun, p. 76, în notă). Greu de ştiut dacă Ep. va fi pus „înclinarea" în concept de doctrină sau doar o va fi sugerat, cam în felul în care un pasaj din *Scris. către Pyth.* (în Diog. Laert., X, 133) îl atestă: „unele

lucruri se întâmplă prin necesitate" altele prin întâmplare, altele prin acţiunea noastră liberă". Ceea ce aflăm de aici este numai o consecinţă, adevărat că majoră, dar, oricum, posibilă (şi inteligibilă) printr-o dezvoltare prealabilă. Fără aceasta, aşadar, nici justificarea fizică (ontologică) a libertăţii umane (căci alcătuit din atomi, cum aceştia erau în măsură să se abată de la mişcarea în linie dreaptă, sufletul urma că se sustrage, prin alegere, unui determinism implacabil). De aceea, cu siguranţă, conceptualizarea însăşi este epicuriană, ea urmând, poate, unei polemici cu platonicienii şi peripateticienii, în vederea justificării libertăţii sufletului (Bignone). Chiar dacă va fi fost determinată de o conjunctură, doctrina nu este şi fără de legături organice cu ansamblul, „nefiind un experiment" (Boyancé, 1963, p. 117). Având greutate, în urmare, atomii ar putea „prin abateri mărunte" să frângă, „legiuirile soartei", căderea în linie dreaptă adică (Lucr., II, 254). Aceasta, în ordinea dependenţei, este negată şi completată de altă tendinţă. Situaţie contradictorie s-ar părea, de îndată ce *cl.* frânge necesitatea implacabilă a mişcării prin cădere. Numai că, necesară este şi abaterea. Dacă o neagă, negarea, aici, înseamnă limitare. *Cl.*, altfel spus, nu ţine de un plan ontologic distinct, nu este adică întâmplarea care se opune necesităţii, ci alt tip de necesitate. Dacă ar fi admis doar căderea în linie dreaptă, Ep. ar fi ales să lucreze cu un concept abstract (fragmentarizant) al necesităţii. El însă avea să-i dea acesteia un sens mai concret (ca totalitate), în ciuda obscurităţii care face termenul greu comprehensibil. Cum abaterea era posibilă în condiţiile unităţii şi ireductibilităţii atomului nu aflăm, ea neputând veni nici din interiorul fiecăruia, nici din afară. Problema rămâne de nerezolvat, cel puţin în limitele fizicii. Dacă luăm în seamă şi semnificaţia conceptului în câmp uman; *cl.* începe să pară un expedient. Căci din acest punct de vedere, s-ar putea spune că Ep. (ca mai apoi şi Lucr.) proceda antropomorf, pornind de la mişcarea liberă în ordinea comportamentului uman. Cum aceasta, prin rigorile sistemului atomist, trebuia ligitimată fizic, Ep. atribuia libertate atomilor. Faptul este evident şi totuşi *cl.* nu cade în condiţia precară a expedientului. „Ep., constata Cic. (*De fin.*, I, 6, 19), afirmă că devierea atomilor nu are nici o cauză". Or, „în fizică nu este nimic mai condamnabil decât faptul de a afirma că un fenomen nu are cauză". Ceea ce e perfect valabil într-un plan, cel fizic, dar nu mai este în celălalt, meta-fizic. O „cauză fizică", aşa cum şi-o reprezenta Cic. mai înainte de orice, ar restrânge semnificaţia devierii atomului la sfera determinismului; problema are sens numai în limite metafizice, de îndată ce principiul este el însuşi cauza, şi încă absolută, ceea ce înseamnă că nu este cauzat. Privit deci dinspre metafizică, pentru a nu-i pierde conceptul, nu avem de ales, *cl.*, asemenea principiului, neavând o explicaţie cauzală. Obiecţia lui Cic., de aceea, cade. În condiţie de atribut, mişcarea în genere (şi în particular, nici mişcarea prin abatere) nu trimite la o cauză. Dacă ontologia sa este secundă în raport cu aceea a principiului (atomului), aceasta n-o împinge în regimul unei existenţe care urmează cauzal. Abaterea, în consecinţă, dacă ar fi produsă, ar fi exterioară atomului. Dar aceasta, fiind principiu, este şi cauză, ceea ce, aici, vrea să însemne mişcare – cauză a generării. Când, în spirit epicurian, Lucr. avea să vorbească de „o pricină a mişcării", „în atomi" – *in seminibus* (II, 284, 285) nu va avea în vedere un sens fizic. „În atomi", prin urmare, nu semnifică în interiorul fizic, aşa ceva neavând sens, ci în condiţia sau în atributul lor („vezi, spune Lucr., II, 28, greutatea opreşte ca-mpingere, forţa de afară"). Având

greutate, prin aceasta atomii se opun forţei din afară a „căderii" în linie dreaptă şi, astfel, iau altă traiectorie. *Cl.* deci apare ca altceva decât căderea, prin delimitare sau opunere. Aşa se face că abaterea nu se produce într-un timp şi într-un loc anume („e nehotărât în ce loc şi-n ce vreme se-ntâmplă"; Lucr., II, 293) şi că este neevidentă (imperceptibilă). Decelabilă prin raportare, această speţă de mişcare şi de necesitate, totodată, ar putea să pară însă, fie şi uşor, relativizată, dacă nu chiar redusă la un caz particular şi întâmplător. Dar, în contra acestei aparenţe devierea nu este ca o determinaţie întâmplătoare în onto-cosmologia epicuriană. Posibilă prin simpla cădere în spaţiul nesfârşit, la rigoare ca o determinaţie cu un grad de esenţialitate mai scăzut, este mişcarea prin cădere, fiind a atomilor în exterioritatea lor. *Cl.* însă ţine de o „opoziţie" făcută de atom, de o delimitare posibilă prin chiar faptul fiinţării sale. „Greutatea opreşte ca-mpingere forţa de-afară" (Lucr., *ibid.*); abaterea deci nu este produsă hetero-cauzal, ci prin atomul însuşi. De aceea şi are o demnitate ontologică superioară, iar în ordinea fizică, a generării, rolul principal. Căci, tot după (Lucr., II, 222) dacă atomii „nu s-ar abate", „nimic n-ar fi fost făptuit". Ca lucrurile, alcătuite din atomi, să fie posibile, era necesar ca aceştia să cadă altfel decât „picurii ploii". (vd. şi *mişcare*; *necesitate*).

CONCEPT vd. **NOŢIUNE**

CONTRADICŢIE; ἀντίφατις, formă a opoziţiei (Arist., *Metaph.*, Δ, 10, 1018a 20), care faţă cu celelalte nu admite termen mijlociu, ea stând „într-o poziţie în care unul dintre termeni este neapărat adevărat şi, în acest caz, nu mai poate exista un intermediar" (I, 7, 1057a 33 şi urm.).

CONTRAR; CONTRARIETATE; ἐναντίος –ἐναντιότης, formă a opoziţiei. „Se zice despre cele ce, deosebite prin gen, nu pot sta împreună într-un acelaşi, despre cele ce diferă cel mai mult într-un gen, despre cele ce diferă, de asemenea, cel mai mult, dar în acelaşi termen care le primeşte, despre cele ce diferă tot mai mult în ceea ce stă sub aceeaşi putere şi, în sfârşit, despre acelea distincte la maxim, fie întrucât sunt, pur şi simplu, fie după gen, fie după specie." Mai sunt numite contrarii şi acelea care pot să le producă, dar şi să sufere acţiunea, altele cât produce şi suferă acţiunea, altele ca act de cedare – act de primire, altele cât înseamnă posesiune sau privaţiune (Arist., *Metaph.*, Δ, 10, 1018a - b 25-35; I, 7, 1057a). La *Heraclit*, natura tindea către contrarii – δὲ τῶν ἐναντίων –, prin ele, înfăptuindu-se concordanţa – τὸ σύμφερόμενον (fr. 10 D.K.). Vd. *opus; contradicţie*. După *Aristotel*, pythagoricii, mai exact, poate că *Alkmaion din Crotona*, ar fi stabilit zece perechi de contrarii – ,εναντίωσεις –, ca „principii ale lucrurilor": finit-infinit, neperechea-perechea, unul-multiplul, dreapta-stânga, masculin-feminin, repaus-mişcare, plan (drept)-curb, lumină-întuneric, bun-rău, pătrat-oblong (*Metaph.* A, 5, 986a 23 - 986b 2).

CONTRARIETATE vd. **CONTRAR**

CONVENŢIE vd. **LEGE**

CORP; TRUP; σῶμα; în poemele homerice sunt trei-patru cuvinte pentru a-l numi: εἶδος, pentru *c.* omului ca formă, δέμας, *c.* ca o alcătuire, şi φυή, *c.* ca o creştere, cât şi când creşte. Ar mai fi χρώς, *c.* de un fel sau altul, ca în *Il.*, IV, 510, din fier ori din piatră. La Homer, σῶμα stă pentru cadavru (III, 23; VII, 79; XVIII, 161; XXII, 342; cf. Frenkian, 1935, p. 48). Hesiod numeşte *soma c.* (viu), urmând să fie îmbrăcat (*Munci.*, 538). ~ (1) În *Cra.* 400 C, *Platon* vorbeşte despre faptul că „unii" socoteau că trupul-*soma* este mormântul-*sema* sufletului. „Doctrinele secrete" spun, în aceeaşi privinţă, că sufletul ar sta în trup, ca „într-un fel de

închisoare"– φρουρά (*Phd.*, 62b). Orfice, pythagorice ori şi unele şi altele? Mai curând, pentru că în *Grg.*, 493a *Socrate* era făcut să spună că „aşa am auzit odată vorbind pe un învăţat, că noi suntem acum morţi, că trupul ne este mormânt". Învăţatul putea fi *Philolaos* (vd. *semn*; *suflet*). Chiar dacă în altă sau, mai curând, în alte paradigme, „dualismul" cu primatul *sufletului* este aproape omniprezent în filosofia greacă, nu numai primară. Nu fac excepţie nici physiologiştii. Acelaşi „dualism", deşi nu la fel de statornic, şi în reconstrucţia lumii. Oricum, dacă se poate găsi şi la Epicharmos („pământul este un corp, iar mintea este foc", *elementele* primare sunt: „apa, pământul, sufletul şi soarele"; fr. 1) şi la stoici sau la neoplatonicieni, mai tare este, ca argument, prezenţa. Lui Theoph. (*Phys. opin.*, 4s 479; 12A9a D.K.), *Anaximandros* îi părea foarte apropiat de *Anaxagoras* „cu privire la elementele corporale". Totuşi, nu într-atâta încât să distingă „între substanţa *apeiron*-ului şi *intelect*". S-ar putea totuşi să fi crezut că „natura sufletului este aerul" (Aët., IV, 3,2; 12A 29 D.K.). Sufletul, cu siguranţă că nu numai pentru a susţine alegoria, parmenidian fiind distinct de *c.*, înseamnă că naturile lor erau distincte. S-au văzut aici (fr. 1) chiar reflexe ale motivului orfic al trupului-mormânt sau închisoare, pentru că lumea aceasta, în genere (deci cu toate lucrurile ei, între care şi corpul nostru), era una a nopţii. În regim distinct, deşi în acelaşi temei (focul), sunt şi la *Heraclit*, dacă „pentru suflete a deveni apă înseamnă moarte" (22 B 36 D.K.). La pythagorici încă mai mult, sufletul, armonie ca potrivire a unor *contrarii* sau amestec din „firele unei pulberi împrăştiate prin văzduh", oricum altceva, însufleţeşte şi aceasta succesiv (μετενσωμάτωσις). Dar şi *c.* era alcătuit ca un amestec, din contrarii, după *Philolaos*, poate, dar nu numai (Arist., *De an.*, 407 b 27). De aceea, ca şi după cele ce-l alcătuiesc, ele însele corporale, el şi piere mai repede decât sufletul: „după ce omul a murit chiar şi partea cea mai nerezistentă din el subzistă", zice *Cebes*, în *Phd.* 87 a-b). Cosmologic, „corpul sensibil" (αἰσθητὰ σώματα) urma, nemijlocit (în „scara lumii") solidului (acesta ca figură, formă, configuraţie – σχῆμα –) şi prin el, în sus, suprafeţei liniei punctului, numărului şi o dată cu acesta, Monadei şi *Diadei*. „Noi şi toate celelalte corpuri/lucruri de pe pământ ne-am născut din aceleaşi elemente... prin gruparea lor" (Arist., *De gen. et corr.* II, 7, 334a 26, privitor la *Empedokles*). Antropogonic, mai întâi se vor fi produs mădularele, la întâmplare, apoi ele s-au reunit alcătuind corpul ca întreg (*Censorin.* 4, 7; 31A 72 D.K.). Muşchii veneau din amestecul egal al celor patru elemente; nervii din foc, pământ şi o proporţie dublă de apă; unghiile din nervi, care se răcesc la extremităţi în contact cu aerul; oasele din două părţi apă şi pământ şi din patru de foc (Aët.,V, 32, 1; 31A 78). Născut prin compunere, piere prin descompunere, chiar ca suflet, dar acesta ca suflu însufleţitor. Tot ce se poate ca, în acest rost, sufletul să fie el însuşi „corporal", format cum îi părea să fi fost „din toate elementele", Emp. mai zicând şi „că fiecare element este un suflet". Doar „prin pământul <din noi> pământul vedem şi prin apă, apa / iar prin eter, eterul... şi prin foc focul..., prin iubire iubirea" (Arist., *De an.*, I, 2, 404b8; Emp., 31 B 109 D.K.). Din acest punct de vedere, până şi animalele şi plantele au suflet, chiar şi înţelegere (fr. 110). În plus (probabil), oamenii mai sunt înzestraţi cu altul, care îi diferenţiază, astfel încât cele două „poeme", *Despre natură* şi *Purificări*, dacă vor fi fost două, nu se despart, ci se continuă şi se completează. Aceasta s-ar

putea prin aceea că un suflet nemuritor ar da propriu-zis identitatea umană. El trece dintr-un trup în altul, în succesiunea timpurilor: „Eu am fost o dată băiat şi apoi fată/plantă şi pasăre, peşte de mare" (fr. 117 D.K.). Întruparea este o cădere („din ce cinstire... venit-am/casa lui Zeus părăsind"; fr. 119) şi o claustrare ca într-o „peşteră" (fr. 120). Sau îmbrăcând „cămaşa străină a corpurilor" (fr. 126). Ea urmează să fie una sau alta, ca răsplată sau pentru ispăşire. Dacă Emp. socotea focul, aerul, apa şi pământul ca elemente ale corpurilor/lucrurilor, Anaxag. „afirma contrariul", acelea fiind alcătuite din *homoiomerii*. Aerul şi focul (eterul), principale în cosmogeneză, sunt puncte de plecare în producerea tuturor corpurilor, fie ele simple, cu mişcări simple, fie ele compuse, cu mişcări compuse (Arist., *De caelo*, 302 a 30-302b9). Dar toate acestea sub acţiunea Spiritului (*nous*). În vechea medicină, un pythagoric, iatro-filozoful *Alkmaion* găsea că principiul călăuzitor (τὸ ἡγεμονικον) al făpturii omeneşti se află în creier, iar ceea ce asigură starea de sănătate a corpului este egala repartizare (isonomia) forţelor: umiditate, uscăciune, răceală, căldură, amarul, dulcele şi altele. Dacă predomină una, se produce boala, ca dezechilibru deci, pe când sănătatea „este un amestec bine proporţionat" (Aët., IV, 17, 1 - A8 D.K.; 30, 1-B4D.K.). Cum asemenea şi în filozofia hippocratică: toate vieţuitoarele, inclusiv omul, sunt alcătuite ca lumea însăşi, din foc şi apă, complementare tocmai unde sunt opuse. Naşterea lor este totuna cu „amestecul", iar moartea cu „despărţirea" celor două *elemente*. Pentru a trăi, corpul vieţuitoarelor are nevoie de mâncare, apă şi aer. (*De victu*, I, 3; 4; *De flatibus*, 3). Cum nu este nici doar aer, nici doar foc ori numai apă, pământ sau orice altceva, omul nu este nici, tot asemenea în ori – ori, bilă galbenă, bilă neagră, sânge sau flegmă. Corpul le are pe toate, şi aceasta este natura lui, şi prin ele „se manifestă suferinţa sau sănătatea". Cineva este sănătos când amestecul celor patru humori „are loc cu măsură" şi este bolnav când una diminuează ori sporeşte (*De natura hnominis*, 1, 4). ~ (2) Supus sufletului, fiind susceptibil de schimbător şi pieritor (cf. Dem., A 480, B 1; An., B2), totuşi, trupul omului nu este simplu instrument. Există o potrivire, predeterminată finalist. Acela ce i-a creat pe oameni „le-a dat de la bun început spre folosinţă şi organele cu care să perceapă lucrurile, de pildă, ochii să vadă, urechile să audă ce e de auzit". Şi nu numai, pentru că şi dinţii sunt cum sunt în vederea unei funcţionalităţi optime (socratic, scopul este funcţia optimă) sau limba sau nasul, mâinile, picioarele. Poziţia verticală îi face pe oameni „să vadă mai departe şi să contemple cele de deasupra"; datorită mâinilor îşi făuresc „aproape toate bunurile" care-i privilegiază faţă cu animalele. Sufletul este heghemon, dar el presupune corpul ca altul al său, deci pe potrivă. Ce ar mai fi şi ce ar face într-un trup de bou? (Xenofon, *Memorab.*, I, 4). N-ar fi mai mult decât un „monstru" din faza primară a antropogenezei empedocleene. „Cu picioare de bou şi cu mâini indistincte... Specii de bou cu chipul de om" sau, dimpotrivă, „cu trup de om şi capul de bou" (Plut., *Adv. Colot.* 28, p. 1123B; 32B68, 61 D.K.). ~ (3) În *platonism*, semantica se diferenţiază riguros, corpul fiind şi, ca în accepţia tradiţională predominantă, omenesc, în genere al vieţuitoarelor, şi ca materie, ca element (cf. Des Places, art. σῶμα). În *Phd.*, 64 e, 79 c, în opoziţie cu sufletul: „filozoful... caută să-şi detaşeze cât mai mult sufletul de tovărăşia trupului", el nefiind preocupat atât de trup (οὐ περὶ τὸ σῶμα), cât de suflet; „sufletul este târât de trup către ceea ce nu rămâne în identitate cu sine niciodată". La fel în *Phdr.* 246c: când

sufletul este desăvârşit, se înalţă în tării; când cade însă îşi află sălaş în vreun lucru pământesc. Dar tocmai pentru că se opun sufletul şi corpul se presupun: o vieţuitoare este întregul suflet, *c.* Dar unitatea lor este pasageră. Doar divinitatea este fără de moarte, întrucât sufletul şi trupul său sunt „unite în eternitate". Ţinând de lumea lucrurilor (sensibilă), *c.* are natura pe care o are orice realitate secundă. Din acest punct de vedere, în context moral, este mai curând dincolo de bine şi de rău. Căderea sufletului nu este determinată de el, ci de sufletul însuşi ne înstare (care şi când) să se ţină în condiţie (cf. Fontaine, 1990, p. 490). Tot în *Phdr.*, doar la 264c *soma* mai stă ca termen în analogia dintre fiinţa vie, ca întreg, şi discursul coerent: orice discurs trebuie să fie ca o fiinţă vie, cu trupul ei, acesta ca potrivire a părţilor, ele între ele, şi a tuturor cu întregul însuşi. În celălalt sens, corpul este ca „materiile" – σώματα asupra căreia lucrează artizanii (*Po.*, 288d) sau ca întruchipări (în întregul lor) ale unei materii (*Hp. Ma.*, 301 b). În *Tm.*, 46d, „focul şi apa, şi pământul, şi aerul" sunt prin natură corpuri – somata vizibile. La 56e: „corp(uscul) – ἐν μεν πυρὸς σῶμα de foc (în seria transformărilor interelementale. ~ (4) În varii contexte, *soma* la *Aristotel* este o constelaţie semantică numai în aparenţă derutantă. În opoziţie cu vidul la Dem., dar nu pentru a fi, cele ce au un corp τὸ σῶμα, fiinţa, iar acela nefiinţa (*Metaph.*, A 985b9). Elementele – corpuri: „apa şi focul şi altele asemenea sunt corpuri" – ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα σωματά ἐστιν (987a 4-5). Însă aceia care sunt de această părere, physiologiştii, greşesc fie şi prin faptul că stabilesc elemente numai pentru lucrurile corporale σωμάτων, nu şi pentru cele incorporale –ἀσωμάτων, care sunt totuşi. Ei, apoi, nu-şi vor fi pus problema trecerii unui element în altul, deşi lucrurile erau puse pe seama amestecului – despărţirii acestora. Apărând problema care element a fost mai întâi, care pe urmă, s-a ivit ipoteza că, în gradul cel mai înalt, element este doar acela „alcătuit din cele mai mici şi mai fine corpuri – τῶν σωμάτων, adică focul. Alţii au găsit la fel apa sau aerul, nu însă şi pământul, cu toate că Hesiod credea că acesta, dintre corpuri, era primul ivit (988b22-989b11). Corpurile pot fi grele sau uşoare (990 a 13-14), simple (τὰ ἁπλᾶ σώματα) şi compuse (1042 a 8-9), în primele intrând elementele. Compus este corpul sensibil τὸ ασθητὸν σῶμα (1067 a 7), acesta presupunând elemente constitutive (1070 b 11-12). Ceea ce este comun tuturor lucrurilor, corpul (însuşirea de a fi corp) εἴτ'ἔστι τι κοινὸν τὸ σῶμα (992 a 5-6) şi nu, ca atare, un element sau altul. Acestea fac ca lucrurile să fie ceea ce sunt, corpuri compuse τὰ αύνθετα σώματα. Faptul de a fi calde sau reci ori altele asemenea sunt afectări, şi nu substanţe; doar corpul care le este temei stând ca substanţă οὐσία (1001 b, 31, 32 - 1002 a 1-2). Dar corpul este în mai mică măsură substanţă decât suprafaţa, aceasta decât linia şi linia decât unitatea şi punctul, întrucât el este definit de acestea. În timp ce ele pot să fie fără corp, corpul fără ele, nu. Dar dacă liniile, punctele sunt mai substanţă decât corpurile în care corpuri s-ar găsi, fiind imposibil să fie în cele sensibile. Atunci însă n-ar mai exista vreo substanţă (1002 a 15-20). Este aporia (în numerotarea lui Ross) a 14-a. Aşadar, unii cred că limitele corpurilor τοῦ σώματως πέρατα, adică suprafaţa, linia, punctul şi unitatea sunt substanţe, şi încă în mai mare măsură. Alţii însă sunt de părere că numai cele sensibile –τὸ αἰσθητά sunt substanţe. Cât îl priveşte, Pl. consideră că *eide* şi obiectele matematice sunt două feluri de substanţă, ca alta să fie cea a corpurilor sensibile –τῶν αἰσθητῶν σωμάτων (1028 b 16-21). Fiind între limite şi astfel sensibil *c.*, infinitul

înseamnă că nu este *c.*, nici simplu, nici compus (1066 b 26 şi urm.). Oricum, „un *c.* sensibil infinit" este cu neputinţă de gândit. Argumente: prin natură, orice *c.* sensibil este într-un loc şi pentru fiecare există un loc. Dacă ar putea fi un *c.* infinit, el ar sta într-un loc infinit. Cum se va mişca însă? Dacă este peste tot (îl umple), nu se mai mişcă. Iar dacă se va mişca peste tot, nu se va mai opri. Infinite lucrurile, infinite şi locurile, să fie în acest caz locul mai mare decât *c.* cuprins? De neadmis. Prin *c.* sensibil, apoi, este mai greu sau mai uşor; deci mai greu se îndreaptă către centru, mai uşor în sus. Dar cum, în infinit, o parte să se mişte în sus, iar alta în jos? În fine, toate cele ce sunt într-un loc, există într-un loc, undeva, sus, jos sau în orice altă direcţie. Dar o direcţie (o poziţie) este limitată. Deci într-un loc sau altul nu poate să stea decât *c.* finit, adică „acela ce este mărginit de o suprafaţă" (*Phys.*, III, 5). *C.* mai este luat şi în sens biologic – antropologic: „termenul *animal* exprimă un suflet într-un *c.* –ψυχὴ ἐν σώματι sau doar sufletul?" (1043a 35). Evaluat instrumentist în primul mare nivel al construcţiei, în celălalt hylemorfist, *c.* şi sufletul trec în egală măsură în condiţie de constituente-funcţii ale întregului om (vd. *om*; *suflet*). ~ (5) Universul epicurian este alcătuit din *c.* (σώματα) a căror existenţă este atestată de simţuri şi din vid. Dacă n-ar fi acesta din urmă, n-ar avea în ce să existe şi în şi prin care să se mişte. Şi *c.*, şi vidul sunt naturi integrale, iar nu proprietăţi sau accidente. Unele *c.* sunt compuse – σύγκρισεις, altele simple, elementele din care ele sunt alcătuite. Acestea, atomii, sunt insecabile şi intransformabile, astfel lucrurile ar trece absolut în nefiinţă (*Scris. către Herodot*, în Diog. Laert., X, 40-41; Lucretius, I, 483-485). Cele compuse se nasc prin compunere şi sunt aşa cum sunt în funcţie de forma, mărimea, ordinea, poziţia atomilor. Ele nu au culoare, în sine, aceasta ţinând de anumite poziţii şi de un aranjament în raport cu vederea. „Eu nu înţeleg, ar fi zis Ep., cum se poate zice că în obscuritate aflându-se, *c.* au culoare" (Plut., *Adv. Colot.*, 7; *Ns.*, 30). Sufletul este un *c.* –ἡ ψυχὴ σῶμα alcătuit şi el din „atomi", dar foarte fini, şi este împrăştiat în tot corpul nostru. Cu toate că şi acesta simte printr-o „participare derivată din suflet" când sufletul se desparte de el îşi pierde simţirea, prin sine (*Scris. către Herodot*, în Diog. Laert., X, 63-64). Amestec de patru elemente, urmând informaţia lui Aët. (IV, 3, 11; Ns. 315): de foc, de aer, de suflu vital şi ultimul de nedefinit, acesta, perceptiv, primul asigură căldura *c.*, al doilea repausul, iar următorul mişcarea. Şi încă, tot după Aët. (IV, 4, 6; Us. 312), partea raţională a sufletului ar sta în piept, pe când cealaltă este răspândită în tot *c.* (vd. şi Lucr., III, 94-369). Fizica stoică se ocupă între altele (principii, elemente etc.) şi cu *c.*. După Apollodoros, este *cc.* (solid) ceea ce are trei dimensiuni: lungime, lăţime şi adâncime (Diog. Laert., VII, 132, 135). Principiile sunt incorporale (ἀσώματα). Tot asemenea vidul, spaţiul, timpul, inexprimabilul (λεκτόν), poate şi armonia şi tensiunea (σύμπνοια). Pe scurt, „incorporal se numeşte ceea ce e capabil să fie ocupat de un *c.* fără totuşi a fi ocupat" (ibid. 140-141). Forţa *c.* viu „este o tensiune suficientă în nervi (Stob., *Eclo.*, III, 564). Boala este obstacol pentru *c.*, nu însă şi pentru voinţă; de cele necesare corpului trebuie să te foloseşti numai dacă le cere sufletul (Ep., *Manualul*, 9, 33). „*C.* este ceea ce poate să acţioneze şi să sufere efectul unei acţiuni." Astfel îl defineau stoicii. Dar în asemenea termeni pus mai este el comprehensibil? Întrebarea este a scepticilor. Nu pare a fi datorită faptului că însă şi cauza este incomprehensibilă (vd. *cauză*). În acest caz, ce mai

este ceea ce determină ori suferă o acţiune? Alţii definesc *c.* ca acel ceva cu trei dimensiuni, dimpreună cu rezistenţa sau soliditatea. Întrebare: *c.* este doar o calitate, alta şi alta ori combinarea lor? În primul caz, n-ar fi nimic altceva decât lungime, lăţime etc., ceea ce ar reveni la a spune că acestea pot fi ca atare. Ceea ce ar fi „o prostie". Dar dacă nu au existenţa de sine stătătoare cum de, prin combinare, produc lucrul? Nu numai dimensiunile sunt incomprehensibile, dar *c.* însuşi ca un întreg, deci dincolo de ele. După tradiţie, *c.* sunt sensibile şi inteligibile. Existând deci, *c.* este ori sensibil, ori inteligibil. Dar nu poate fi sensibil, pentru că el, ca întreg, este doar gândit. Dar gândit, nu este ceva preexistent în natura lucrurilor, sensibil? Dar, cum s-a arătat, sensibil nu poate fi. Dacă nici sensibil, nici inteligibil, mai este? Oricum, judecata trebuie suspendată. Tot asemenea şi în privinţa incorporabilului, şi el incomprehensibil. El este o privaţiune. Ca să-l gândim astfel, este nevoie să concepem starea „a cărei privaţiune se spune că este o privaţiune". Privaţiune a *c.*, dacă nu pot fi gândite stările nici ca prezente, nici ca absente, ce mai e incorporalitatea? (Sext. Empir., *P.H.*, II, 38-56). ~ (6) Cum „o viaţă anterioară, sufletul descinde în *c.*, printr-o înclinaţie voluntară" (Pl., *Enn.* IV, 8, 5). Aceasta, pentru a se manifesta şi împlini; astfel ar amorţi în necorporalitatea sa. „Sufletul ar nesocoti el însuşi ceea ce posedă, în cazul că facultăţile sale nu s-ar manifesta prin procesiune". Liber să descindă, el este însă şi nevoit de propria libertate. De aceea procesiunea nu este de tot voluntară (ibid.). Alergând să „coboare", deopotrivă, se pune în situaţia de a se împlini, dar şi de a se „întina". *C.*, poate unde este mijloc de desăvârşire pentru suflet, este şi loc de ispăşire: „Plot. părea că se ruşinează pentru a trăi într-un trup". Lui *Amelios*, ce stăruia să i se facă portretul, i-ar fi zis: „Nu-i oare de ajuns că port chipul acesta în care m-a încătuşat natura? Ai vrea, pe deasupra, să cred că imaginea lui e mai trainică decât el şi să o las în urma mea ce parcă ar fi cu adevărat vrednic de privit?" (*V.P.*, 1). După *Porphyrios*, trupul prin senzualitatea pe care o produce în suflet îl împiedică pe acesta de a intra în uniune cu Divinul (*Abst.*, I, 35; 38). La fel şi pentru *Iamblikhos*: „Acolo sus vom vedea, mai înainte de orice, că relele conaturale nouă prin naştere încetează; apoi vom ajunge la adevărata cunoaştere a vieţii divine şi fericite" (*Protr.*, 2, 21-25).

COSMOGONIE (κοσμογονία) – creaţie, naştere a lumii (Clement, *Stromate*, V, 94, 1; κοσμογόνος, cel ce a creat lumea (Synesios din Cyrene, 345c), cu istorie pre-filosofică, are în spaţiu mitic forme şi reconstrucţii extrem de diverse şi de sugestive, în ordinea unei explicaţii etiologice a lumii (să se vadă Kernbach, art. *Cosmogonie*). În Grecia (şi nu numai), la început, modelele sunt sincretice, teocosmogonice, zeii generaţi fiind şi regiuni ale lumii (şi invers). Când Hephaistos împodobeşte scutul lui Achile, reface (reprezentând) povestea lumii: „sunt închipuite pământul, cerul şi cu marea, neasemuitul soare, luna, cea rotundă, şi nesfârşite astre, cerului cunună: puternicu-Orion, Hyadele, Pleiadele şi Ursa, căreia i se spune şi Carul cel Mare, ţinând Orionul şi pe loc rotindu-se..." (Il., XVIII, 483 şi urm.). În altă parte (XIV, 201), Okeanos este numit „părinte al zeilor" – θεὸν γενεσις, iar în XIV, 246, părinte al tuturora – ὄςπερ γένεσις πάντησις..., pentru că din el „purced fluviile şi mările, izvoarele, fântânile adânci" (XXI, 196 şi urm.). O interpretare filosofică sau accentuat filosofică ar fi cu adevărat „riscantă". Totuşi, se poate întrevedea Thales (Frenkian, p. 117). Încă mai mult, miticul este apropiat de filosofic în „povestea"

hesiodică a lumii şi zeilor, căci *Theogonia* aduce cu o cosmogonie ori mai curând cu o cosmo-teogonie, decât cu o teo-cosmogonie. La început (mai înainte) se va fi ivit haosul din care se desprind Pământul, Tartarul, Eros, Noaptea cea neagră şi Erebos, deopotrivă divinităţi şi zone (elemente) ale lumii ca, de altfel, şi apariţiile de a doua sau de a treia generaţie: ziua şi etherul, născute din Noapte, Cerul şi „marea cea stearpă" din Pământ (Geea), înspumatul Okeanos din unirea Pământului cu Cerul, ca şi Cronos (*Theog.*, vv. 116 şi urm., 123 şi urm.). Totuşi, cosmogonia hesiodică nu este de tip filosofic, menţinându-se în limitele miticului. Mai întâi prin aceea că haosul nu stă pentru principiu sau ca principiu, deşi este începutul (ἀρχή). Dar tocmai întrucât este începutul că „mai înainte", într-o serie, deci pe „orizontală" el nu poate fi socotit un construct echivalent apei thalesiene, *apeiron*-ului anaximandrian, focului heraclitic. În pura lui identitate, la început, haosul ca atare numai întrucât este un indeterminat trece treptat în forme determinate sau se epuizează (se anulează) în ele. În al doilea rând, el nu funcţionează ca principiu şi pentru că, nemijlocit, produce doar prima generaţie. Îl apropie însă de acesta faptul de a fi ca indeterminatul faţă cu lumea ca ansamblu de forme determinate. Distincţia nu poate fi radicalizată, căci haos-cosmos nu subîntind în absolut dezordinea şi ordinea. La rigoare, versul 16: „Η τοὶ μὲν πρωτίστα χάος γένετ', poate fi înţeles mai exact prin: „la început a apărut haosul" decât „la început a fost" (cf. Robin, 1935, p. 33), iar „noţiunea comună de haos care desemnează o stare de confuzie şi de indistincţie absolută este cu totul falsă. Antiteza haos-cosmos... nu este decât o interpretare modernă" (Jaeger, 1966, p. 116). Asemenea cosmoteogoniei hesiodice, în mare, şi celelalte: orfice, aceea a lui *Epimenides*, acea a lui *Pherekydes*, acea a lui *Acusilaos*. După neoplatonicul târziu, *Damascius*, *orficii* ar fi originat lumea în Chronos care, ca Eter şi Haos, genera Oul primordial, simbol (analogon) al universului: „rolul pe care-l are învelişul pentru om îl are cerul pentru univers şi după cum atârnă de cer, în cerc, eterul, la fel membrana de coajă" (*De princip.*, 124; 5012). După Hieronymus şi Hellanicos (citaţi tot de Damasc., *De princ.*, 123 bis; 1313), orficii ar fi imaginat un alt scenariu (sau încă unul): „la început era apa şi materia din care s-a închegat pământul"; din apă şi pământ apoi a rezultat Chronos, „cel fără de bătrâneţe", Herakles, Necesitatea, iar din Chronos, eterul, haosul şi „Ερεβος-ul, „înnegurat", ca şi „în sânul acestora", un om, un zeu cu două trupuri... (pentru amănunte, vd. *apă*; *ether*; *pământ*; *orfismul*). *Musaios* fixa originea lumii în Tartar şi Noapte, iar *Epimenides*, în Aer şi Noapte: „Din acestea s-a născut Tartarul, ca un al treilea principiu"; din Tartar, cei „doi Titani" (care, avea să interpreteze Damasc., alegorizant, în stil neoplatonic, reprezintă „mijlocirea", amândoi tinzând către „înălţime" şi către „contrariul" ei; *ibid.* 124; Mus., B 5). *Pherekydes* ar fi optat pentru Zas (văzduhul), Chthonie (pământul) şi Chronos (timpul), ca „principii" – puncte de plecare pentru scenariul" cosmogonic. În fine, *Acusilaos*, şi el încă între mit şi filosofie „a considerat Haosul drept element primordial... După această recunoaştere încă două elemente: „Erebos-ul, ca parte masculină, şi Noaptea, ca parte feminină... din unirea cărora s-au născut Aither, Eros şi Metis – înţelepciunea... Pe lângă aceasta creează o lungă descendenţă" (Damasc., *De princip.*, 124, B1). Prima cosmogonie filosofică este de construcţie anaximandriană. Atestarea, chiar dacă indirectă, este credibilă prin convergenţa informaţiilor doxografice şi întrucâtva datorită şi potrivirii acestora cu fr. lui *Anaximandros* cu nr. 1, fie şi în

spirit, ceea ce nu e puţin. Informaţia cea mai completă o dă Ps. Plut., *Stromata* II (după Theophrast), A 10: „A... spunea că Nemărginitul deţine cauza oricărei naşteri şi pieiri, de unde, după el s-ar fi desprins cerurile şi în general toate lumile... El a arătat că pieirea şi înaintea ei cu mult, naşterea se ivesc din veacul cel nemărginit, toate rotindu-se în cerc...". Nepunând generarea pe seama transformării elementelor şi cu atât mai puţin a principiului (*ápeiron*-ului), ci pe aceea a desprinderii contrariilor, „prin mişcarea cea veşnică" (Simpl., *Phys.*, 24, 13; 179), el ar fi admis că „procesul" etern producător de cald şi rece „s-a diferenţiat odată cu ivirea lumii şi a dat naştere unei sfere din foc, ce înconjoară aerul din jurul pământului ca scoarţa, copacul. Prin ruperea şi închiderea ei în anumite cercuri, sfera a dat soarele, luna şi astrele" (Ps. Plut. *ibid.*). Despicându-se în contrarii, procesul generator face ca principiul indeterminat să treacă în determinate (lumile) fără a se transforma ca atare şi totodată fără ca acestea să fie ireversibile. Căci „procesul generator", care ţine de faptul că *apeiron*-ul este foc, aer, apă şi pământ, mediază, prin condiţia atributului, între in-determinat şi determinat, iar pe de altă parte, datorită caracterului său contradictoriu, lucrurile însele urmau să fie naştere-pieire, dreptate-nedreptate: de acolo de unde li se trage naşterea, tot de acolo le vine şi pieirea, „lucrurile" fiindu-şi reciproc datoare cu însăşi existenţa lor, de îndată ce naşterea unora înseamnă pieirea altora, îndreptăţirea şi o neîndreptăţire (fr. 1). Pe aceeaşi structură (cu deosebiri doar de „scenarii") este şi cosmogonia lui *Anaximenes*: aerul care se comprimă şi se rarefiază, „îngroşându-se... dă vânturile, apoi se alcătuieşte norul, printr-o condensare sporită, apa..., pământul", iar când „se împrăştie... devine foc". Ca aer atmosferic, apă şi pământ, şi deci prin comprimare, rece şi ca foc, cald, aerul-principiu produce astfel prin „forţele cele mai de seamă ale genezei", caldul şi frigul, aceleaşi ca la Anax. ca şi, fie şi aproximativ, la *Heraclit*. Căci focul, care „moare" succesiv în aer, în apă şi în pământ, se „dedublează" în sine, asemănător, şi creează lumea prin dialectica frigului (uscatului) şi căldurii. Întru câtva, acelaşi simbolism şi la Parmenides, cât, aplicându-se fizicii („constrâns să ţină seama de aparenţe...") acesta ar fi optat pentru cald şi rece (foc şi pământ) drept „cauze şi... principii" (Arist., *Metaph.*, I, 5, 986 b 18) şi ar fi imaginat o cosmogonie. Pe lângă informaţia aristotelică şi altele câteva (Aët., A, 43; Plut., în b 10), trei fragmente atestă faptul ca neîndoielnic: „9. După ce toate au fost numite lumină şi întuneric, iar aceste denumiri – potrivit puterilor fiecăreia s-au aplicat unui lucru sau altuia, totul e deopotrivă plin de lumină şi de nevăzută noapte"; „10. Cunoaşte-vei natura văzduhului şi toate semnele câte sunt în el şi tainicele căi ale curatei făclii a mândrului soare, şi care li-i obârşia; afla-vei înrâurirea şi firea rătăcitoare a lumii cea cu ochiul rotund; cunoaşte-vei şi cerul a toatecuprinzător, de unde s-a ivit şi ce fel – cârmuindu-l – Nevoia l-a legat, ca să păzească hotarele stelelor"; „11. În cel fel pământul şi soarele, şi luna, şi văzduhul atoatecuprinzător, şi Calea Lactee, şi depărtatul Olimp şi fierbintea tărie a stelelor au prins a lua fiinţă." Reconstrucţia cosmogonică, parmenidiană, aşadar, era posibilă numai în limitele cunoaşterii „după opinie", aplicându-se naturii. O spun mai direct fr. 10, 11 şi informaţiile cu caracter doxografic („Parm. elaborând o explicaţie a lumii"; b10). Indirect însă oricât ar părea de ciudat, nu şi vag, o face fr. 9, puţin cam straniu în simbolistica lui. Ca „foc" şi „pământ" (respectiv „cald" şi „rece"), poate, o reinterpretare aristotelică, din orizont propriu, deci „o acomodare" (Burnet,

1919, p. 215), existenţa a două principii – cauze parmenidiene nu este constatabilă. Două, aşadar, e plauzibil ca numele lor să fi fost „lumina" şi „obscuritatea" şi să semnifice una „limitatul", cealaltă „ilimitatul". Astfel, „s-ar putea conclude, fie şi cu probabilitate, că distincţia pythagoriciană între limitat şi ilimitat... îşi face apariţia mai întâi sub această formă abruptă" (*ibid.*, pp. 216, 217). În consecinţă, lumea cu marile ei zone, cu lucrurile sale rezultă din amestecul celor două „elemente: lumina şi întunericul" (Plut., B 10). Cât priveşte faptul că „denumirile, potrivit puterilor fiecăreia, s-au aplicat unui lucru sau altuia", nu se poate bănui o posibilă instituire a cuvântului în factor creator, ca în cosmogoniile orientale, deşi contextul pare sugestiv în acest sens. Pe fondul distincţiei între „calea raţiunii" şi „calea opiniei", şi ca urmare a plasării explicaţiei fizice a lumii în orizontul celei de a doua, Parm. prevenea parcă asupra caracterului relativ şi convenţional al acesteia. Altfel spus, o reconstrucţie fizică urma stabilirii unor convenţii, întemeindu-se pe ele, şi avându-şi şansele de validitate în ele (ordine epistemologică, în Kirk-Raven, 1985, p. 256). Căci adevărul nu era posibil decât „după raţiune". Chiar dacă ceva mai aparte, datorită particularităţilor ontologiei eleate, cosmogonia (cosmologia) parmenidiană nu se individualizează însă până la ruperea de cele de mai înainte, de cele din epocă, de cele următoare. Similarităţi se pot constata atât cu „paradigma" physiologistă, mai timpurie sau mai târzie, ca şi, din cealaltă, a „italicilor", cu pythagorismul. Asemănări, şi nu mai mult, ceea ce, şi dintr-o parte şi din alta, este firesc. Astfel, apropiate prin distincţia limitat-ilimitat, cele două modele – parmenidian şi pythagoric – se despart în funcţie de punctul de plecare în construcţia ontocosmologică. Unitatea, doimea nedefinită şi prin ele numărul impun imaginii pythagorice a lumii o amprentă inconfundabilă. La capătul „de jos" al scării, Universul pythag. adună în sine, ca într-un întreg, toate „treptele" coborâtoare către sine, fără ca prin aceasta să li se substituie, ca în cosmogoniile de tip mitic (vd. *armonie*; *număr*); de altminteri, în termeni similari se poate pune oricare alta. Alcătuirea din foc, aer, apă şi pământ, Sfera (Σφαῖρος), în fragmentele empedocleene, este Unul originar, întrucât le cuprinde pe toate. Indeterminată, prin condiţia unicităţii (dincolo de sine nu mai poate fi altceva) ea se determină sub acţiunea celor două forţe contrare φιλία şi νεῖκος. Cu dublu efect: asupra fiecărui „element" şi asupra tuturor, care, astfel, se menţin în separaţie, *philia* este limitată în acţiunea şi în actul ei de puterea contrară, de „*reikos* distrugător", „demiurg şi creator al naşterii tuturor celor ce s-au născut" (Hippol., *Ref.*, VII, 29; în B 16). Unind şi separând, prima, separând şi unind, pentru a uni, cele două forţe sunt complementare şi deci concomitente din faptul că „domină alternativ" (Aët., II, 4, 8; A 52) nu rezultă că sunt şi elementar, succesive, cum, în urmare firească, nu sunt nici „stările" sau „fazele" în trecerea de la Σφαῖρος la cosmos (cf. Bollack, 1965; vd. *cosmos; Empedokles*). Unind, în felul în care uneşte, dar prin aceasta şi separând, φιλία este dominantă în cuprinsul Sferei, după cum Νεῖκος, în acela al Universului, ca în două ipostaze care se presupun ca într-un cerc rotitor. Căci „una (φιλια) uneşte toate într-unul şi distruge universul Νεῖκος-ului şi din el creează Sfera; în schimb, Νεῖκος dezbină iarăşi elementele şi creează un altfel de Univers" (Aët., *ibid.*). Ca un „atomism" mai expres, în explicaţia generării lucrurilor şi universului, *Anaxagoras*, deşi sub aceeaşi paradigmă, era, cum s-a spus încă din antichitate, mai „modern". Între altele, aceasta şi datorită multiplicării calitative a elementelor

homoiomere, ceea ce le apropie de indeterminare şi, mai cu seamă, opţiunii pentru un singur principiu al mişcării, Νοῦς, prin care toate homoiomeriile „participă la mişcare şi, odată puse în mişcare, cele asemănătoare se adună laolaltă. Prin mişcare circulară sunt puse în ordine şi cele cereşti. Elementul dens şi umed, şi cel întunecat, şi rece, şi toate câte sunt grele se adună la mijloc: din fuziunea lor se formează pământul. Elementele contrarii acestora, şi anume caldul şi strălucitorul, ca şi uscatul şi uşorul sunt împinse mereu înainte spre regiunile superioare ale văzduhului". Plat, pământul, „pluteşte" în aerul care îl înconjoară. Soarele, luna şi stelele sunt „pietre" care ard şi se mişcă odată cu eterul (Hipol., *Ref.*, I, 8, 1 şi urm., A 42). Tot din amestecul unor elemente ireductibile şi intransformabile rezultă lucrurile şi universul şi în ipoteza atomistă, de la *Leukippos* la *Epicur*. Cu deosebirea că atomii nu mai au nici o determinaţie calitativă (de tip cosmologic), nici nu mai sunt mişcaţi de o forţă anume, ci „din infinit" (ἀπείρον), adică din întregul lor „se rup" – „multe corpuscule felurite ca formă" şi „într-un „vid imens" (Leukipp., Dem.), „într-un spaţiu conţinând mult vid" (Ep.) produc „un mic vârtej cosmic" (*dinen – dinkos*; termen identificat de Kranz, *Vors.*, 3, indice, şi la Emp., B. 25, la Anax., A. 12, A 42, cf. pentru detalii Georgescu, 1984, II, 1, p. 395), lovindu-se unele de altele, „particulele" asemănătoare. Cele „fine" (ληπτά) „pornesc spre vidul din afară, ca cernute prin sită"; celelalte „rămân laolaltă" şi „strâns alăturate", formează „un prim conglomerat sferic". Din acesta se desprinde „un soi de membrană", un înveliş ce cuprinde atomi feluriţi. Învârtindu-se mereu, prinşi de acelaşi vârtej cosmic, atomii subţiază continuu membrana prin pierdere „de corpuscule". În acelaşi timp însă particulele mai grele sunt mânate spre centru. „Şi aşa spune (Leukipp.) că s-a născut Pământul". Subţiată prin presiunea „dinlăuntru", membrana se îngroaşă totodată datorită pătrunderii atomilor „din afară". Din aceştia s-ar forma un nou conglomerat, la început „umed" şi „noroios", ca apoi să se usuce şi să se aprindă, formând astfel „substanţa astrelor". Când se vor desprinde, Soarele va fi cel mai îndepărtat de Pământ şi Luna, cea mai apropiată; între ele, toate celelalte corpuri cereşti, aprinse şi ele, în măsuri diferite însă. Cele periferice (Soarele, de ex.) sunt mai incandescente, învârtindu-se mai repede. Luna însă „are parte slabă de foc" (Diog. Laert., IX, 31-32). Reprezentarea va fi fost împărtăşită şi de Dem., dacă nu cumva aparţine amândurora, partea de contribuţie a unuia şi a altuia fiind greu de stabilit. Poate că, în plus faţă cu scenariul „standard", Dem. ar fi apăsat ceva mai mult pe funcţionalitatea cauzală a vârtejului, apropiat astfel de necesitate: „toate au loc prin necesitate, vârtejul fiind cauza creării lucrurilor şi pe acesta îl numeşte Necesitate" – Ἀνάγκην (Diog. Laert., IX, 45). Totuşi, originar, aceasta era ca şi întâmplare. Dem. pare să fi recurs la o ambiguitate subtilă şi operaţională: „nu există nici un element primordial care să fi cauzat cele apărute acum. Mai presus de toate (susţine el), cele ce s-au întâmplat, se întâmplă şi se vor întâmpla sunt din totdeauna, dinainte hotărâte (în virtutea) Necesităţii" (Ps. Plut., *Stromata*, 7, A 39). Neindicând cauza creării lumii în general, el pare să considere drept cauză întâmplarea, numai că aceasta nu este o determinare esenţială, necauzând, ci doar indicând cauze neştiute. O „lipsă" în sine întâmplarea este însă semnul unei necesităţi de neînfrânt, având regim metafizic. De aici şi impresia că întâmplarea democritiană este pusă în termen de necesitate, după cum şi necesitatea, la rândul ei, originar

cel puţin, în acela al întâmplării. Necesitatea care este şi întâmplare, întâmplarea şi necesitatea rămân însă neexplicate sau neexplicabile prin elementele prime care stau ca principii. De aici, poate, şi nemulţumirea lui Epicur faţă de atomismul lui Leukipp.-Dem., deşi lucrează în limitele aceluiaşi „scenariu" cosmogonic. „Nu-i de ajuns să se producă o aglomerare în vârtej în spaţiul vid ca să poată lua naştere, după câte se pare în mod necesar, o lume şi să crească până ce se loveşte de o altă lume" (*Scris. către Pyth.*, în Diog. Laert., X, 90). Nu este exclus ca Ep. să fi avut în vedere „greutatea" atomilor, admisă de sine, între altele, pentru explicarea, prin ei înşişi, a „căderii". Dacă aşa stau lucrurile, ipoteza epicuriană este de tot interesul, întrucât astfel nu se mai pune problema cauzei mişcării, sau nu dincolo de atomi, de îndată ce aceştia, având greutate, „scad" prin însăşi condiţia lor. Dincolo însă de ceea ce desparte cele două „atomisme" şi, de fapt, tocmai de aceea, ele dădeau consistenţă prin rigoare ca şi printr-o descriere de tip fizic (în înţeles epistemologic modern) explicaţiei şi construcţiei cosmogonice, până la ei frecvent „rapsodică". Dacă nu în stare pură, miticul şi poeticul le vor însoţi însă mereu în istoria lor grecească. Pl., în *Tima.*, de pildă, „vizibilă, tangibilă şi corporală", făcând parte din genul sensibilelor, prin toate acestea lumea are început, presupunând un „creator". Dar cum ea este „cel mai frumos lucru din lucrurile create şi creatorul său cea mai bună dintre cauze", este evident că acesta a făcut-o „cu ochii la modelul etern" (27 c). Autor al lumii, dar nu în absolut, Demiurgul este „un principiu subordonat, cu valoare numai în limitele realităţilor degradate, nefiind între „Idei" şi „materie". De aceea este mai curând principiu „cosmotizant", dar şi astfel după model, căci „simbolizează intelectul care contemplă inteligibilul, organizând o copie" şi, aşa zicând, „cenzura", care „izolează mitic puterea cauzală a ideilor, eficacitatea generatoare ce aparţine realităţilor lumii inteligibile" (Robin, 1935, pp. 250, 248). „Cea mai bună dintre cauze", demiurgul, şi asemenea „unui animal perfect", lumea, este firesc ca aceasta „să nu fie nici în număr de două, nici în număr nesfârşit". „Vizibilă" şi „tangibilă", lumea presupune focul (care luminează, dezvăluie) şi pământul (care este văzut, atins), iar între ele aerul şi apa, ca intermediare. „Toate aceste elemente au intrat în compunerea lumii, creatorul ei făcând-o din foc, din apă, din aer, din pământ, fără să lase din ele o câtime chiar nefolosită" (31b). Ca un animal perfect şi în forma unei sfere, lumea astfel alcătuită mai este înzestrată cu suflet, acesta creat mai înainte dintr-o „substanţă indivizibilă, şi întotdeauna aceeaşi, şi din alta divizibilă". Combinate, ele generează una „intermediară", care, aşa fiind, participă deopotrivă la Acelaşi şi la Altul (vd. *identic*; *diferit*). Plasată între primele două, ea mijloceşte între acestea, făcând posibil un nou amestec al lor, ca trei substanţe distincte. Factor agent, Demiurgul întreprinde această operaţiune calculând. După ce a amestecat pe primele două cu cea de a treia, până ce le-a strâns într-un singur tot, el l-a divizat pe acesta în părţi alcătuite dintr-un amestec de Acelaşi, Altul şi din cea de a treia substanţă". Mai întâi „ar fi separat o parte, apoi alta, dublă, în mişcarea următoare pe cea de a treia, o dată şi jumătate mai mare decât a doua şi triplă în raport cu prima, apoi pe cea de a patra (dublă faţă cu secunda), pe cea de a cincea, triplă (în raport cu a treia), pe cea de a şasea, octuplul primei şi, în fine, pe cea de a şaptea, de 27 de ori mai mare decât prima" (34c – 36c). Avem de-a face cu o serie crescătoare în proporţie geometrică: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, deci a numerelor pare

(pornind de la unitate): 1, 2, 4, 8 şi a celor impare: 1, 3, 9, 27, totuna cu „scara muzicală", ceea ce face ca „acestui straniu matematism psihologic să-i fie alăturate muzica şi cosmologia" (Robin, 1935, p. 200). O proporţie aritmetică şi o armonie muzicală în consecinţă, sufletul se va mişca „circular" şi în virtutea unei „automatricităţi" esenţiale (Pl. *Tim.*, 36c). Amestec de Acelaşi şi Altul, ca principiu al ordinii şi mişcării în univers, sufletul uneşte în sine contrariile, este armonizator, pentru că este armonie. Dobândind prin Acelaşi puterea ordonatoare şi prin Altul capacitatea de a se aplica (oarecum, eficienţa), sufletul se defineşte ca automotricitate numai prin armonia contrariilor. O „cosmogonie" bizară sau în mai mare măsură decât celelalte, s-ar putea spune şi nu fără dreptate cu deosebire celor doi termeni, ca şi „protagonişti" într-o poveste a lumii: Demiurgul şi sufletul. De aceea, cosmogonia platonică este doar indirect o „istorie" a lumii. Indirect, pentru că aceasta este pornită şi desfăşurată de Demiurg după un model, prin mijlocirea sufletului. Cosmogonia platonică, de aceea, este o „istorie" numai cât copiază un „arhetip", ca în logica mitică. Dar, dincolo de toate acestea, imaginarul mitic este perfect convertit într-o cosmodicee, cu substructuri de tip ştiinţific şi motivaţii filosofice care dau rigoare şi vigoare reprezentării tradiţionale despre univers, ca o realitate coerentă în autodinamismul ei (vd. *suflet*). Şi în *stoicism*, cu reprezentarea universului ca un animal (deci ca un întreg însufleţit), sufletul este identificat adesea cu divinitatea, ceea ce face ca naşterea lumii (ca şi pieirea) să urmeze unei mişcări imanente: „lumea se naşte atunci când substanţa ei se preface din foc, prin aer, în apă, iar partea consistentă din apă, condensându-se, se preface în pământ, în timp ce partea subţire se preface în aer, iar aceasta, subţiindu-se şi mai mult, dă naştere la foc". Alcătuită din lucruri pieritoare, ca acestea şi ea „este sortită pieirii" în „conflagraţia universală" – *ekpyrosis* (Diog. Laert., VII, 142, 134). Vd. *cosmos*.

COSMOS; κόσμος – ordine, rânduială, orânduire, lume, univers; lat. *mundus: omnis mundi, maxima mundi*, Lucr., V, 239, 243; *luces mundus, mundus varietate distinctus*, Cic.: „ceea ce numim în lat. *mundus* se spune în greceşte κόσμος"; Ruffin, trad. tratatului lui Origene, *Despre principii*, III, 6; *universum*; rom.: „lumea aceasta", „lumea mică" omul, „lumea mare", Cantemir, *Divanul*, 45, 107v, 80v, passim; „Cosmologhia este cuvânt grecesc, care româneşte-l putem zice cuvântare despre lume", Micu, *Înv. metaf.*, II, 139. Etimologic de la *lumen, luminis*, ca în „lumina" / „lumea ochilor", ~ (1) În *Il.*, XII, 225, κόσμω ἔρχεσθαι, a merge, mărşălui în ordine, în *Od.*, XIII, 77, κόσμω καθίζειν, a se aşeza în ordine, la Hdt, II, 52, κόσμω τίθεναι τὰ πάντα – a pune totul în ordine; ordine stabilită în stat, Th., VIII, 48..., κόσμου τὴν πολίν...; ornament, podoabă: „Hera, care se găteşte cu toate podoabele..."– κόσμον, în *Il.*, XIV, 187; glorie, onoare, φέρει τιν – ceea ce dă / aduce glorie cuiva, Hdt., 8, 60 ş.a. 2. „Încincita lume" – πέντε κόσμον: „din aceste cinci genuri – μυχοῖ (elemente, divinităţi) „s-a născut o numeroasă seminţie de zei, aşa-numită încincită genune – τὴν πεντέμυχον καλουμένη, ceea ce poate că este acelaşi lucru cu încincita lume" la Pherekydes, (după Damascios, *De principiis*, 124b, A8). „Universul": „cel mai frumos"/"cea mai frumoasă podoabă" – κάλλιστόν κόσμος, într-o maximă ce i se atribuie lui *Thales (Diog. Laert., I*, 35); cu divinitatea ca inteligenţă: „Th. a *socotit divinitatea inteligenţă a Universului*" – ...νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν (Aët., I, 7, 11 A 22), ceea ce pare să fi trecut însă printr-o reinterpretare stoică" (Kirk-Raven, 1985,

p. 97). „Lumile infinite la număr": „cei ce susţin că lumile sunt infinite la număr, precum adepţii lui *Anaximandros*, *Leukippos şi Democrit*"... – οἱ μεν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι... (*Simpl.*, *Phys.*, 1121, 5); din *apeiron* „s-au desprins cerurile şi, în general, toate lumile infinite" – τοὺς ὕπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους (Ps. Plut., *Stromata*, 2, A10); din ἄπειρον, „toate cerurile şi toate lumile cuprinse în ele" – τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους (*Simpl.*, 24, 13, A9). Sintagma este însă suspectă, aparţinând doxografiei de tradiţie theophrastică. Ceva mai sigur este sensul termenului la *Anaximenes*, aparând într-un fr., după câte se pare original, măcar ca spirit (cf. Kirk-Raven, 1985, p. 159): „precum sufletul nostru, care este aer, ne stăpâneşte pe noi, tot astfel întregul univers este cuprins de suflare şi de aer" – καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περεχει (B2). În şi mai mare măsură termenul este resemnificat filosofic în heraclitism: „Lumea/ ordinea aceasta – κόσμον τόνδε –, aceeaşi pentru toate, n-a făcut-o nici un zeu, nici un om, ci a fost dintotdeauna şi este şi va fi un foc etern..." (fr. 30). Cât stă pentru „lume" / „ordine" *c.* nu capătă sens prin opoziţie cu termenul contrar, dez-ordinea (haosul). Altminteri, principiul (focul) ar fi insuficient ontologic. Ca ordine, de aceea, lumea nu se determină în raport cu altceva, cu atât mai puţin cu temeiul său (principiul întemeietor), ci doar cu sine, fiind un sistem al lucrurilor individuale, deci diferite şi irepetabile, şi al unor procese mereu înnoitoare. Deşi în altă construcţie, formal, termenul are acelaşi sens şi în pythagorism. Sau, dacă va fi fost mai înainte întrebuinţat de Pythagoras (care „cel dintâi a numit cuprinderea tuturor lucrurilor *c.* de pe urma randuielii ce domeneşte în alcătuirea sa"; *Aëtios*, II, 1, 1, A21) atunci, din raţiuni de cronologie, trebuie spus că *avea* acelaşi sens. Totuşi, problema este controversată, informaţiile antice înseşi fiind contradictorii. Astfel, sprijinindu-se pe *Theophrastos*, Diog. Laert. trimite la *Parmenides*, pe când *Zenon* (probabil stoicul; cf. Frenkian, 1963, p. 711) la *Hesiod*. Dar atât la Hes. cât şi la Parm. este vorba de *c.* în sens astronomic, şi încă mai restrictiv, poate, ca nume pentru cer: „*Pythagoras* a fost şi cel ce a dat mai întâi cerului numele de *c.*; după Theoph. meritul acesta ar fi al lui Parm.; după Zenon, al lui Hes." (Diog. Laert., VIII, 48). Sensul acesta astronomic apare şi în *pythagorism*: universul cu focul în mijlocul său (cf. Arist., *Despre cer*, II, 13, 293 a 18) ori ca la *Petron*, într-o reprezentare mai aparte, 183 de lumi, aşezate într-o configuraţie triunghiulară. Însă şi mai mult decât atât, mai întâi poate că asemenea lui An., Pyth. şi pythagoricii vor fi înţeles „lumea" ca „ordine" prin raportare la perechea determinat (limitat) – indeterminat (ilimitat). *C.*, în consecinţă, presupune determinarea (şi limitarea) faţă cu ceea ce, în terminologia şcolii, se numeşte doimea nedefinită, care şi serveşte „ca suport material" unităţii – cauză. Din unitate şi doime rezultă numerele, din numere punctele, din acestea liniile, din linii suprafeţele, din suprafeţe solidele (volumele), din acestea elementele (foc, aer, apă şi pământ), iar din elemente „universul însufleţit, înzestrat cu raţiune, sferic", cu egală repartizare a luminii şi întunericului, a fierbinţelii şi căldurii, uscăciunii şi umezelii (Diog. Laert., VIII, 24). De aici, din toate acestea, aşadar, şi punerea termenului (*c.*) în semnificaţie de „lume/ordine" (cf. Rivaud, 1906, pp. 91, 207; Kirk-Raven, p. 325 şi urm.). În al doilea rând, acelaşi sens mai este susţinut de conceptul de *armonie*, fundamental în *pythagorism*: „întrucât principiile care înfiinţează lumea erau în esenţa lor, neasemenea şi neînrudite, ar fi fost cu neputinţă prin acestea să se îmbine *c.*,

dacă nu s-ar fi întâmplat armonia" (Phil., B6). Un procedeu similar de punere în semnificaţie a termenului, adică prin raportare la determinat-indeterminat, mai este recognoscibil la *Empedokles*, la *Anaxagoras*, la atomişti. Chiar dacă nedispuse simplu – succesiv (cf. Bollack, passim), Σφαῖρος şi κόσμος stau, respectiv pentru indeterminat (ca haos, dar într-un sens apropiat de cel al atomiştilor, „ca un amestec... de elemente foarte mici"; Rivaud, 1906, p. 182) şi determinat (ordonat, în forma lucrurilor). Ca la Emp., numai că nu prin acţiunea Iubirii şi Urii, ci a Inteligenţei (Νοῦς), la Anaxagoras universul rezultă din amestecul elementelor homoiomere: „An. se foloseşte de Νοῦς... când explică naşterea Universului" (*cosmopoiază* – κοσμοποιίαν; *Metaph.*, A, 4, 985 a 18). Leucip şi Democrit, la rândul lor, vor fi scris fiecare câte o cosmologie, primul pe cea mare, Μέγαλο διάκοσμος al doilea, pe cea mică (*Micro d.*) ceea ce atestă o preocupare sistematică de acuma pentru fizica universului (cf. Rivaud, 1906, p. 181). O lume, vor fi admis atomiştii, poate de la Leukipp. la Ep., este „un perimetru (περιοχή) ceresc care cuprinde stele, pământ şi toate fenomenele sensibile; ea deţine un segment din infinit" (*Ep.*, *Scris. către Pythocles* în Diog. Laert., X, 88). În urmare, lumile puteau fi, erau chiar, „infinite ca număr", aceasta probabil că spaţial (coexistente), dar şi, mai cu seamă, temporal, în succesiune, de îndată ce „o lume" se naşte fie în alta, deci din alta, fie în „meta cosmos" (μετακόσμος), adică „într-un interval între lumi", „într-un spaţiu conţinând mult vid", prin afluenţa unor atomi potriviţi care „prilejuiesc aglomerări, noi conexiuni şi migraţii în alt loc..." (vd. şi *Cosmogonie*). Sensului fizic i se adaugă însă altul ontologic, atât de către Leuc. cât şi de către Dem., şi aceasta în paradigma deja statornicită: atomii, ca urmare a infinităţii numerice şi a indeterminării, semnifică într-un plan al pre-ordinii (pre-cosmicităţii), în timp ce lumile în acela al ordinii, rânduielii, fiind determinate şi numai întrucât sunt determinate adică au limite spaţio-temporale şi sunt un sistem al lucrurilor individuale. În principiu, conceptul este construit similar şi în cel de al doilea atomism, cel epicurian: lumile ca „agregate" finite, provenite însă din „infinitul" atomilor, în număr nesfârşit şi de forme diferite. Dar în nici un caz, nu o pot lua pe aceea a unei fiinţe vii: „lumile n-au orice formă şi ele nu sunt fiinţe vii" (Ep., *Scris. către Hdt.*, în Diog. Laert., X, 45, 73-74). Este de tot posibilă aici „o polemică a lui Ep. contra stoicilor" (Frenkian, 1963, p. 792). În prelungirea vechiului atomism, chiar faptul neadmis de către Epicur, acesta şi de această dată previne asupra deosebirilor: „că există asemenea lumi infinite ca număr este lesne de înţeles şi tot aşa că o astfel de lume se poate naşte sau într-un cosmos sau într-un metacosmos", adică „într-un spaţiu conţinând mult vid, iar nu, cum zic unii filosofi, într-un vid imens sau absolut" (Ep., *Scris. către Pyth.*, în Diog. Laert., X, 89). Tot ce se poate ca replica să fie la Leukipp. şi Dem. O reprezentare a lumii şi *Rp.*, X, 616b - 617d, însă în vederea unei escatologii intens mitică, o cosmologie şi în *Lg.*, 821 d - 823 c, 897 c - 899 a, dar mai degrabă ca o astronomie, nu fără interes, nici una, nici cealaltă, pentru istoria termenului în discuţie (structura geometrică, armonia), dialogul platonic cel mai ilustrativ (în acest sens este *Tim.*). Ca în *Rp.*, şi aici avem de a face cu un „mit filosofic", dar şi, totodată, cu „mai multă precizie" (Robin, 1935, p. 209). Un întreg, alcătuit din foc, aer, apă şi pământ, universul ar fi fost, „turnat" de demiurg în „formă de sferă" („ale cărei extremităţi sunt peste tot la egală distanţă de centru") după „modelul" unei „vieţui-

toare perfecte", asemănătoare fiind acesteia prin „unitatea" (sau organicitatea) asigurată de plasarea la un loc a sufletului organizator, „întins peste tot" şi învăluindu-i „corpul în exterior". „Formează un fel de cer circular, care se mişcă în cerc; unic şi solitar, dar, în virtutea excelenţei capabil de a trăi singur, cu sine însuşi, fără să aibă nevoie de ceva" (*Tim.*, 33 a; 31 a; 34 a). În plus faţă cu organicitatea în model biomorf, universul se modifică perpetuu după o aritmetică *sui-generis*. Cum elementelor le corespund forme geometrice (pământului, cubul; apoi, icosaedrul aerului; octoedrul, focului, tetraedrul sau piramida), transformările din interiorul universului presupun paradigme aritmetice, după cum urmează (exemplificând) dacă icosaedrul înseamnă 20 = 8 x 2 + 4 sau un octoedru: 8 = 4 x 2, rezultă că apa poate să provină şi să treacă în două părţi de aer şi una de foc, iar că octoedrul, la rândul său, din (şi în) două de foc (cf. *Martin*, 1841, II, p. 251). Rigoarea aceasta de tip matematic, în *platonismul* târziu (cu deosebire în cel plotinian) avea să fie înlocuită cu un „armonism" justificat, în ordine metafizică, teleogist: totul tinde către un scop unic, propriul principiu-cauză primă. Căci acesta (Zeul unic sau Binele) „a făcut universul frumos, complet şi armonic, punând o fericită legătură între părţile cele mari şi cele mici". În urmare, toate depind unele de altele, prin şi din unicitatea principiului-scop, mai întâi datorită presupunerii reciproce a individualelor în sine, a lor în raport cu întregul, apoi (*Enn.*, III, 2, 3; II, 3, 7, 8). Dar „argumentul teologic" nu este cel mai tare, peste dificultăţile sale de principiu, la slăbirea lui mai contribuind şi cele aşa zicându-le, localplotiniene (zeul nu va fi creat lumea în vederea unui scop anume; în caz contrar, i s-ar putea presupune imperfecţiunea, prin nevoia de ceva). Ca Pl. (şi întrucâtva şi ca stoicii), Plot. pune lumea în analogie cu un organism: „în univers totul se petrece ca în corpul unui animal", ale cărui părţi „sunt unificate" prin acţiunea „unităţii principiului", ca o condiţie imanentă de fiinţare, de organizare. Căci „unitatea principiului" face ca „fiinţa să fie unică" (*Enn.*, II, 3, 7), ca un întreg, deşi în dependenţă ontologică de zeul-principiu, rezultând emanatist, lumea este eternă şi cum a avut dintotdeauna corpul pe care îl posedă, la fel îl va avea întotdeauna τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι καὶ ἔσεσθαι σῶμα (*ibid.*, II, 1, 1). Lucrurile care o alcătuiesc se nasc şi pier: ea însă „îşi conservă etern identitatea", în „tipul εἶδος ei specific" de existenţă, care nu este „unitatea numerică", ci configuraţia (*ibid.*; să se vadă cu deosebire din cea de a doua *Enn.*, prima carte: *Despre lume* – περὶ τῶν κόσμων (pentru alte date, vd. *Plotin*). Aceeaşi viziune asupra lumii ca un întreg o aflăm şi la *Proclos*, dar o tentă platonică (din *Timaios*) mai apăsată. Numai atâta însă, pentru că altfel Procl. se desparte în multe de Pl., chiar dacă mai degrabă într-o ordine a imaginarului filosofic decât în ordine a imaginarului filosofic-decât în determinaţie istorico-filosofică. În tradiţie platonică, Procl. identifica un suflet al lumii, centru şi margine totodată. Se individualizează însă (adevărat că tot în câmpul de iradiere al platonismului din *Tima.*) prin aceea că sufletul ca „punctul" de mijloc între *unul* şi *materie* are în sine toate genurile care alcătuiesc lumea: fiinţa sau substanţa, viaţa sau puterea, gândirea sau activitatea-automotricitatea (cf. Trouilard, 1969, p. 917 şi urm.). Dacă post-platonicienii târzii aveau să valorifice din *Tim.* biomorfismul mitizant, *Aristotel*, la vremea lui, prelua modelul matematic pentru o fizică riguroasă a universului, discutabil în construcţia sa: existenţa a două lumi cu naturi şi mişcări tipologic distincte, cea supralunară cu etherul ca element al cerului şi astrelor, care se

deplasează circular, şi cea sublunară, a corpurilor terestre, alcătuite din foc, aer, apă, pământ şi coruptibile, născându-se şi pierind. În centrul lumii, Pământul imobil este înconjurat de „primul Cer", totuna cu divinitatea, şi care „mărgineşte" lumea, şi înăuntrul sferei şapte ale ceruri, cinci planetare şi două ale Soarelui şi ale Lunii şi chiar lipsit de originalitate (minus sferele compensatoare, adăugate de Stagirit pentru a explica transmiterea către lumea sublunară a mişcărilor cereşti, şi care ridică numărul sferelor la 56, restul aparţine lui *Eudoxos* şi Callipos), sistemul cosmologic aristotelician avea să rămână prin resemnificarea fizică a unui model matematic (Michel, 1970, 2, I, p. 271). Tratatul pseudo-aristotelic *Despre lume* (περὶ τῶν κόσμων) în mare, păstrează rigoarea aceasta fizico-matematică, dar pe un fond panteistic de inspiraţie platonică şi, mai cu seamă, stoică: lumea este un sistem armonic hotărât şi înfăptuit de Zeu, care, imobil, „mişcă prin puterea sa toate lucrurile" şi le pune în acord ca un fel de Legislator cosmic şi de demiurg, datorită căruia cele ce sunt îşi capătă existenţă. „Îl numim Zeu şi Zeus, întrebuinţând aceste cuvinte în acelaşi sens, ca şi cum am zice: prin el trăim" (400 b 10; 401 a 10). Scris, probabil de un aristotelician aflat sub influenţă stoică (dar şi orfico-pythagorică şi platonică), tratatul delimitează un concept al lumii în care cosmologia şcolii Porticului este recognoscibilă cu deosebire printr-un pateism uşor biomorfizant. Oricum, chiar dacă ţine de stoicismul mediu (cf. Tricot, 1949, p. VII), mai păstrează ceva din viziunea holistă primară de inspiraţie hylozoistă, dar şi teologist-panteistă. „Zenon definea natura ca un foc artist – *ignem artificiosum* –, ea procedând cu metodă la generarea lucrurilor (Cic., *De nat. deor.*, II, 22). După *Zenon din Cition* (ca şi după *Cleanthes* şi *Chrysippos*) lumea este „o fiinţă vie, înzestrată cu suflet şi raţiune", aceasta, probabil, în oricare dintre cele trei accepţii. Căci termenul de univers este folosit de ei în trei înţelesuri: (a) „în acela de zeul însuşi, calitatea specifică din fiecare substanţă; ca atare, este ireductibil şi creator al „acestei orânduiri a lumii", periodic, „absoarbe în sine întreaga substanţă şi din nou o creează din el însuşi" (o altă formulare a motivului veşniciei reîntoarceri, care face ca lumea să sfârşească într-o „conflagraţie" universală şi astfel să-şi reînceapă existenţa şi istoria; pentru detalii, vd. *stoicismul*; (b) „ei dau numele de univers aşezării ordonate a corpurilor cereşti şi (c) „întregului constituit din acestea două" (Diog. Laert., VII, 139, 137-128). Acesta din urmă este şi cel mai tare, şi cel mai statornic, deşi nu acceptat de către toţi stoicii. Chr., după câte se pare, ar fi lucrat cu prima accepţie, ceea ce l-ar fi făcut să admită „coruptibilitatea" lumii (lucrurilor) fără să trebuiască s-o extindă asupra zeului (cf. Bréhier, 1951, p. 147; Goldschmidt, 1962, p. 1257).

CRATES (Κράτης) **din Atena** (aprox. 300 ante) – ultimul, al cincilea, scolarh al Academiei platonice (270/269-268/264), elev şi succesor al lui *Polemon*. Ar fi scris o seamă de lucrări filosofice, dar despre care nu se ştie nimic, de altminteri el însuşi este greu de reconstituit în profilul său, dacă a avut, fiind un epigon şters, limitându-se, poate, să apere „cu zel" doctrinele primite (Cic., *Acad, post.*, 1, 9). Dintre auditorii săi s-au remarcat *Arcesilaos din Pitane* şi *Bion din Borysthenes*.

CRATES (Κράτης) **din Theba** (aprox. 328 ante) – discipol al lui *Diogenes din Sinope* (după informaţia lui Hippobotos, înregistrată de Diog. Laert., VI, 85, ar fi fost însă elevul unui obscur Brison aheianul, de nereconstituit). Sedus, fanatizat chiar de filosofia cinică, şi-ar fi împărţit averea

concentăţenilor, alegând să trăiască într-o austeritate de ascet. De altminteri, se şi admite în el practicianul ascetismului cinic. Sever până la intoleranţă cu moravurile, în fond lumeşti ale contemporanilor săi (în *Versuri glumeţe* în *Note zilnice* – *Ephemeris* –, prezumate a-i aparţine, şi din care Diog. Laert., V, 85-86 ne-a transmis câteva fragmente), *C.* îndemna la viaţă după principiile filosofiei cinice. Dincolo de exclusivismul partizanal, răzbat însă elogiul filosofiei ca filosofie şi încrederea în valoarea şi în puterea ei paideică. O altă carte, pierdută şi ea, *Epistole*, va fi conţinut „o minunată filosofie", într-un stil care „câteodată", socotea Diog. Laert. (VI, 98), reamintea de cel al lui *Platon*. Ar mai fi scris şi tragedii „caracterizate printr-o înaltă filosofie", ca în pasajul acesta: „Patria-mi nu-i doar un turn ori un acoperiş singuratic./ Ci întregul pământ, iar locuinţa-i în stare să ne cuprindă pe toţi" (în *loc. cit.*). Dintre discipoli, ceva mai conturaţi ar fi fost *Metrocles* şi *Hipparchia din Maronea*. Cel mai de seamă, *Zenon din Cition*, nu va persevera în orizont cinic, totuşi îl valorizează în construcţia moralei stoice.

CRANTOR (Κράντωρ) **din Soloi** (aprox. 310 ante) – a urmat la Atena, împreună cu *Polemon*, învăţământul lui *Xenocrates*. A scris o carte de *Comentarii* (probabil şi la *Platon*), pierdută, şi alta *Despre doliu*, „o carte de aur" (Cic., *Acad. pr.*, II, 44, 135), în care recomanda „echilibrul pasional", μετριοπάθεια în vederea fericirii, polemizând cu stoicii pe a căror *apatheia*, ca stingere a pasiunilor, va fi respins-o (Cic., *Tusc.*, II, 6, 12; Plut., *Consolatio ad Appollonium*, 3). Doar „membru sau aderent al *Academiei*" (Frenkian, 1963, p. 597), n-a avut, propriu-zis, elevi, afară, poate, de *Arcesilaos*, prieten, conviv şi moştenitor al bunurilor sale.

CRATYLOS (Κρατύλος) – discipol al lui *Heraclit*: „*Cratylos* care era heraclitean" (Arist., *Metaph.*, A, I, 6, 987a29); „*Cratylos*, heracliteanul" (Diog. Laert., III, 6). Cu biografie nesigură (trăieşte la sf. sec. V şi încep. sec. IV) are reputaţie de heraclitean heterodox cu apropieri de sofistică, dar numai atât. Cunoscut din mărturiile lui *Platon* (dialogul *Cratylos*) şi *Aristotel*, în oarecare măsură divergente, *Crat.* pare greu, dacă nu imposibil de reconstituit necontradictoriu. Duse la limită, deci făcute să se excludă, mărturia (ori poate interpretarea) platonică şi cea aristotelică lasă la voia întâmplării un personaj cu existenţă istorică şi, mai mult decât atât, şi mai important cu ceea ce s-ar putea numi posteritate critică. Aceasta, pe de o parte, pe de alta însă, întrucât s-ar pune problema alegerii între interpretarea platonică şi interpretarea aristotelică, în aparenţă exclusive, în cel mai bun caz ar trebui să admitem că cea din urmă va fi fost determinată de o evoluţie a lui *Crat.* de la „imaginea cu care ne familiarizase Pl. în sensul că neîncetata curgere heraclitică a lumii sensibile începuse să pară atât de rapidă, încât tot ce intenţiona să spună avea timpul să devină fals în chiar răstimpul cât s-ar fi exprimat ideea" (Simina Noica, în Pl., *Opere*, III, 1978, p. 240). Cum va fi fost *Crat.* în ipostază istoric-obiectivă este greu, dacă nu imposibil de stabilit cu certitudine. În oarecare măsură contradictorii, cel puţin la prima vedere, cele două mărturii îşi păstrează totuşi valoarea atât în sine, cât şi prin raportare, nu neapărat admiţând o evoluţie a lui *Crat.* de la un „heraclitism moderat" la „un total agnosticism" (*ibid.*). O evoluţie nu este exclusă, abstract privind lucrurile. Dar ce date avem? De aceea, poate, deosebirile dintre cele două mărturii trebuie explicate mai degrabă prin contexte: cea platonică prin contextul platonic din *Cratylos*, cea aristotelică

prin cel aristotelic din *Metafizica*. Un fapt de prima importanţă şi care, de aceea, nu se cuvine ignorat este acela că nici Pl., nici Arist. n-au făcut operă de tip doxografic. Aceasta înseamnă că atât unul, cât şi celălalt interpretează pe cei de dinainte din perspectiva sistematică şi pentru trebuinţele sistemului, şi nu doxografic. De la ei nu aflăm mai mult sau mai puţin literal, ce vor fi zis alţii şi cum vor fi reconstruit ei lumea şi omul, ci altceva, fără îndoială cu valoare crucială. Este vorba de adunarea lor într-un sistem pentru a ajuta, ca probe sau ca argumentare, pozitive şi negative, la alcătuirea lui. Pl. şi Arist. deci „citesc" pe cei de dinainte ori contemporani prin propriul sistem şi în vederea acestuia. Altfel spus, având un concept superior al istoriei gândirii, ei o valorizează esenţial. În consecinţă, pentru a reveni la *Crat.*, acesta e trecut din condiţia de personaj istoric în condiţia logică a argumentului. De aici şi deosebirile dintre cele două imagini: platonică şi aristotelică sau, oricum, şi de aici. Căci plasat în contexte diferite şi trebuind să participe la reconstrucţii diferite, *Crat.* apare el însuşi altul, în funcţie de rol. Sau, poate, în funcţie tot de aceasta apare doar în secvenţe diferite şi, în cele din urmă, complementare. Bunăoară, în interpretarea platonică el era valorizat numai în ceea ce servea motivării mimologice a limbajului – pentru a zice ca Gérard Genette. Pl., deci nu-l inventa, cel mult îl reinventa printr-o „lectură intenţională". În jocul dialogului trebuind să îndeplinească un anume rol, intra în acesta, dar nu trecea în el până la anularea sa ca existenţă istorică. Împărţind rolurile, Socrate (Pl.) îl determină să apere doar punctul de vedere după care „este... cu neputinţă să se vorbească fals": „Că este total cu neputinţă să se vorbească fals, asta e ceea ce vrei să spui?" (*Cra.*, 429). *Crat.* pare necontrariat şi de aceea, acceptă „rolul" fără de reţinere: „Dar cum s-ar putea, Socrate, ca acela care spune ce spune să nu spună ce este? Oare nu cumva spui o minciună când nu exprimi ceea ce este?" (429 d). Arist. în schimb, socotindu-l, ca şi Pl. de altminteri, un heraclit, îl desprindea în oarecare măsură de heraclitism: „El critica pe Heraclit, care spunea că nu este cu putinţă să te scufunzi de două ori în aceeaşi apă. Părerea lui era că nu poţi face lucrul acesta nici măcar o singură dată". În urmare, „despre ceea ce se mişcă mereu nu se poate afirma un adevăr trainic". Ba, credea că „nu trebuie să spui nici o vorbă", cel mult am putea să indicăm: „el arăta, numai, cu degetul" (Metaph., Γ, 5, 1010 7). În ambele interpretări avem de-a face la un prim nivel cu o problemă de filosofie a limbajului, dar la un al doilea, mai de adâncime, cu una de metafizică: a fiinţei şi nefiinţei, deopotrivă. Şi încă, diferite prin nivel cu o problemă de filosofie a limbajului, dar la un al doilea, mai de adâncime, cu una de metafizică: a fiinţei şi nefiinţei, deopotrivă. Şi încă, diferite prin accentele puse, ele mai sunt solidare prin acelaşi relativism în care atât *Crat.* „platonic" cât şi *Crat.* „aristotelic" sfârşesc. În fine, şi într-un caz şi în altul relativismul vine pe aceeaşi cale a absolutizării, oricât ar părea de ciudat, a fiinţei. Dar tot de aici, din toate acestea se trag şi deosebirile dintre cele două interpretări. Căci, primul *Crat.*, cel platonician, deşi este mereu, aşa zicând, în preajma fiinţei, o presupune doar atâta cât, din perspectivă proprie, filosofia limbajului avea nevoie de conceptul ei. Mai exact, *Crat.*, deocamdată, nu este încă un metafizician, sau nu este decât într-un joc secund. El face deci metafizică numai în măsura în care ipoteza sa mimologică a cerea. Dar, încă o dată fie şi numai atât, numai presupusă, metafizica lui *Crat.* din dialogul platonic vine din

aceeaşi absolutizare a fiinţei din care vine şi cea marturisită de Arist. Primul *Crat.*, cle platonic, va fi dus la o limită o motivare mimologică a limbajului, ceea ce avea să-l facă pe Pl., să se delimiteze categoric: „Îngăduie, îi spune Socr. lui *Crat.*, ca numele să fie bine instituit şi nu ptetinde neapărat ca el să aibă toate literele pentru a fi întru totul asemenea lucrului al cărui num este" (432 e). Pe bună dreptate de aceea s-a observat, Platon are pentru *mimesis* în limbaj un concept mai aparte (H. Koller, G. Sörbom), în orice caz nu în sens de copie: „Ar fi de tot hazul, Cratylos dacă numele şi lucrurile ale căror nume sunt s-ar asemăna pe deplin „căci totul ar fi cumva îndoit şi nu ai mai putea desluşi care este lucrul el însuşi şi care numele" (432 d). Admiţând că numele imită lucrul şi prin aceasta că nu poate fi decât adevărat, *Crat.* absolutizează relaţia dintre cele două planuri: cel al limbajului şi cel al fiinţei, luându-le, în schimb, autonomia. În consecinţă, numele şi lucrul trec înapoia imitaţiei, ori mai degrabă, deşi este paradoxal, sunt ascunse tocmai de ceea ce ar trebui să le dezvăluie. Ce se întâmplă, însă, dacă luăm în seamă termenii şi cu deschidere, fiinţa? În încheierea dialogului, Platon îl sileşte pe *Crat.* s-o facă: „Socrate: Pe de altă parte nici de cunoaştere, pare-se, n-ar mai fi vorbă... căci în cazul că însuşi actul acesta, anume cunoaşterea nu s-ar preface, rămânând cunoaştere, atunci cunoaşterea ar dura veşnic şi ar fi efectiv cunoaştere. Dar dacă specia ei decade din cunoaştere, va sfârşi prin a fi altă specie decât cunoaşterea şi n-ar mai exista cunoaştere. Dacă se schimbă statornic şi nu e statornic cunoaştere, atunci pe acest motiv nu ar exista nici „ceea ce cunoaşte", nici „ceea ce este de cunoscut" (440 a-c). Deocamdată *Crat.* pare să fi „experimentat" prima posibilitate. Cum însă calea se închide, îi rămâne cealaltă. Ultimele cuvinte pe care le rosteşte (pe care, de fapt, este pus să le rostească) în dialogul platonic nu lasă nici o îndoială: „Mai încearcă şi tu, îi spune el lui Socrate, să te gândeşti la lucrurile astea" (440 e). Cercetarea, deci, urma să fie făcută în continuare şi de unul şi de celălalt. La ce încheieri va fi ajuns *Crat.*, de la Pl. din acest dialog ori din altele, nu aflăm. Aici însă intervine mărturia aristotelică, perfect complementară celei platonice şi deci întregitoare a profilului enigmaticului filosof heraclitian. Mărturia aristotelică ne vorbeşte despre celălalt *Crat.* de dincolo de dialogul platonic, de un *Crat.* care promisese şi lui Socrate şi sieşi să se mai gândească la lucrurile astea „anume" la ceea ce cunoaşte şi la „ceea ce este de cunoscut" în ipoteza „curgerii" continue a lumii. Heraclitic în primul „experiment" dar ca într-un „experiment", ducând la limită ipoteza pentru a stabili graniţa dintre valabilitate şi monovalabilitate, *Crat.* (din mărturia platonică) este încă mai heraclitic în cea de-a doua interpretare, cea aristotelică, ori, mai degrabă, în cel de-al doilea „experiment". Căci, deşi printr-o infidelitate, el va fi modificat prezumţia heraclitică: „nu ne putem scufunda de două ori în apele aceluiaşi râu" (fr. 91, Diels). Dar printr-o „infidelitate" metodică, dacă se poate spune aşa, *Crat.* vrea să supună *numele ca mimesis* unei probe cruciale. El vrea, în alte cuvinte, să afle comportamentul numelui ca *mimesis* într-un univers heraclitic modificat, ce-i drept, dar modificat, totuşi în spiritul său. Obsesia, deci, este în continuare *numele ca imitaţie*. Dar, de acuma cuvântul este raportat la o lume, într-atât de schimbătoare încât trece aproape în condiţia nefiinţei. Dacă în prima ipoteză se prezuma *stingere* temporară a *focului veşnic viu*, deci, prin aceasta, existenţa formelor reproductibile, în cea de a doua, se lucrează numai cu *focul ca foc*, deci cu

principiul în pura lui condiţie metafizică. Paradoxal, *Crat.*, *relativistul*, are mai mult decât Her. obsesia şi poate chiar, „simţul" absolutului. Peste lucruri ori mai degrabă eliminându-le, metodic, din orizont, el vrea să contemple fiinţa în sine. Aceeaşi obsesie o avusese şi Parmenides. Dar acesta alesese altă cale de apropiere de fiinţa pură a metafizicii, anume pe aceea a punerii în identitate a lui *a gândi* cu *a fi*. De aici însă constrângerea fiinţei de a fi „întreagă şi nemişcată" şi „asemeni masei unei sfere bine rotunjite, în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc" (fr. 8, Diels). Admiţând că este una *a gândi* cu *a fi*, ce şansă să aibă *a rosti* este tot una cu *a fi*? Zicând ca Gorgias, chiar dacă în strânsoarea acestor premise, ar putea fi gândită, n-ar putea fi rostită. *Crat.* voia să legitimeze cuvântul cu încărcătură ontologică. În prima ipoteză *numele* era justificat, dar cu pierderea, totuşi a fiinţei, care reprodusă de limbaj, prin aceasta trecea înapoia substituitului său. Cuvântul, de această dată, căpăta o autonomie de tip ontologic. El nu mai era semn al lumii, ci lumea însăşi, ori *ca şi cum* era lumea însăşi. În a doua ipoteză însă se întâmplă contrariul: este salvată fiinţa dar nu şi cuvântul. Totul însă, provocat, „exprimental". *Crat.* deci, presupune că fiinţa în sine este *în sine* numai ca fiinţare înpropria-i ordine de inteligibilitate. Adică, heraclitit vorbind, focul ca foc (fiinţa ca fiinţă) este inteligibil doar în condiţie de prisos de sine, de foc etern. Pentru a-l gândi şi pentru a-l exprima în fiinţa lui autentică, în fiinţa lui metafizică, altfel spus, va trebui să-l admitem, numai ca veşnic. Altminteri, fie că-l limităm şi atunci cântem nevoiţi să-l gândim ca pe ceva dincolo de limitele sale, deci ca pe o nefiinţă într-un sens absolut, fie că, presupunem *stingerea*, deci producerea nefiinţei ca o autodeterminare. Dar problema este aceasta; cum putem gândi şi mai ales rosti *fiinţa în sine* fărănici o mijlocire? Dacă putem! *Crat.* stabileşte ca o primă şi fundamentală condiţie luarea fiinţei în fiinţarea proprie. Adică, particularizând, a focului *ca foc*, a lui în activitatea care nu este ca o determinare ulterioară, ci este el însuşi. Căci focul ca foc este *aprinderea* absolută. A doua condiţie, de tot necesară şi ea, ar fi justificarea, dar în acelaşi plan metafizic, a contrariului fiinţei în sine, a contrariului focului veşnic viu. Dar contrariul în plan metafizic al fiinţei în sine ar fi nefiinţa în sine, al focului veşnic viu, focul ca lipsă, focul ca stingere. Ceea ce este de neadmis, monismul metafizicii fiind înlocuit cu dualismul. În consecinţă, am fi nevoiţi să admitem numai fiinţa în sine, ceea ce, de această dată, ia orice şansă de legitimare gândirii şi rostirii. Cuvântul, de acum va fi lipsit de semnificaţie ontologică, el nemaireproducând, căci ceea ce ar putea să reproducă nu este, iar ceea ce este nu poate să reproducă. Singura noastră şansă ar fi să arătăm cu degetul un fel de umbre ca în peştera platonică dacă aceasta mai este o şansă. Dar în cea de-a doua ipoteză, luând pasajul din Cratylos (440 a-e). („Pe de altă parte nici cunoaşterea...", vd. supra) pasaj programatic, ca şi cheie, accentul era lăsat să cadă pe fiinţă, deşi filosoful era în continuare, aşa-zicând, cu ochii la limbaj. Deci, şi într-o ipoteză şi în alta problema centrală rămânea aceea a legitimării cuvântului. Prin cea dintâi, faptul era posibil însă pe jumătate, de îndată ce admis ca imitaţie, numele trebuia, prin aceasta să fie adevărat, numai. Dar prin cea de-a doua, actul legitimării dacă nu era chiar pus sub semnul întrebării, oricum el îşi restrângea valabilitatea la relaţia dintre nume şi fiinţa fizicii. Căci în faţa celei a metafizicii, numele trebuia „să tacă", neputând să semnifice, nici înordinea adevărului, nici în ordinea falsului. În faţa fiinţei metafizicii, deci

cuvântul nu putea să fie decât un fel de „zgomot", ca atunci când „sepune în vibraţie lovindu-l" (Cratylos, 430 a). Sau – cum aveau să zică medievalii, *flatus vocis*. Imaginate, ambele, să justifice limbajul în faţa fiinţei, cele două ipoteze eşuează deopotrivă, paradoxal, pentru că nu era luată în seamă nefiinţa. Cu deosebire, doar că din perspectiva celei dintâi nefiinţa este exclusă în urmarea motivării „mimologice" a limbajului, iar din unghiul de vedere al celei de-a doua din raţiune de tip metafizic. Imitaţia (copie) a lucrului şi prin aceasta numind numele nu avea a se raporta decât la ceea ce este. Nefiinţa în acest caz, sau din perspectiva limbajului şi a cunoaşterii nu putea să fie, întrucât imitaţie, cuvântul nu avea a reproduce ceea ce nu era, ceea ce nu este. Nefiinţa deci, este „pusă între paranteze" pentru explicarea limbajului. *Crat.* simplifică, eliminând un termen, interesat cum era de *limbaj* ca atare. Când însă îşi va fi pus problema falsului, pentru că trebuia să legitimeze nefiinţa, va fi încercat să „experimenteze" în alt plan, cel metafizic, dar aici dificultăţile în legitimarea nefiinţei erau încă mai mari. Încât din *absolutizarea fiinţei fizicii* şi, mai departe, din *izolarea celor două planuri*: fizic şi metafizic, nefiinţa pierde orice şansă de inteligibilitate. Absolutizând fiinţa fizicii, pentru că mai înainte absolutizase cuvântul ca *mimesis*, trebuind apoi, prin chiar condiţiile „experimentului" să desprindăметafizicul de fizic ca să-l cerceteze în stare pură, *Crat.* relativizează nefiinţa până la eliminarea ei din spaţiul de conceptualizare. Numai că, prin reflex, odată cu nefiinţa pleca şi fiinţa, lăsându-l gol sau golit de lume ca şi de sine, deci fără de obiect şi fără de putinţa de a se exercita, fără să mai aibă ce exprima şi fără să se mai poată exprima. Căci ieşită ea însăşi din orizontul de inteligibilitate, fiinţa trecea dincolo de cuvinte, curgând într-un torent imperceptibil şi, din punctul nostru de vedere, iraţional. Dar, ca lumea să existe pentru noi trebuia ca mai înainte *să fie cuvântul*. *Crat.* ştia că *lumea în sine* trece în *lume pentru noi* prin numire (adică, pitagorian vorbind, prin măsurare sau modernizând, prin umanizare). Problema însă era aceasta: ce numim şi cum numim?

CRINIS (Κρίνις) – stoic, în succesiune chrysippiană (alături de *Archedemos*, *Athenodoros* şi *Antipatros*), deci, sec. III-II ante, autor al unei scrieri, *Arta dialecticii*, pierdută însă. Ar fi fost interesat mai cu seamă de logică, spunând despre clasificare că „este aşezarea genului pe rubrici", de ex., dintre bunuri, unele sunt ale sufletului, altele, ale corpului, împărţind şi el propoziţiile în simple şi complexe (nesimple), numind asertorică judecata care începe cu o conjuncţie „deoarece", aceasta arătând că a doua propoziţie o urmează pe prima („deoarece e zi, lumină") şi identificând într-un raţionament o premisă primă – λῆμμα, o premisă adăugată – πρόαλῆψις şi o concluzie – ἐπιφορά ca, de pildă: „Dacă-i ziuă, e lumină; dar e ziuă; de aceea e lumină". Sau, generalizând: „dacă-i primul, atunci este şi al doilea; or, primul este, deci este şi al doilea" (Diog. Laert., VII, 62, 68, 71, 76). Este, aici, lesne recognoscibilă prima schemă de inferenţă validă hrysippiană (cf. Kneale, p. 179 şi urm.). Elevii pe care îi va fi şcolit („*Cr.* şi elevi isă...", Diog. Laert., VII, 76) nu sunt cunoscuţi (cf. v. Armin, *S.V.F.*, III, p. 268-269).

CRITIAS (Κριτίας) **din Atena** (? 460 – 403 ante) – sofist şi om politic, descendent din neamul Dropizilor, participant la guvernarea „celor Patru Sute" (în anul 411), ca şi la aceea a celor „30 de tirani" (404-403), „cel mai lacom, cel mai violent şi mai însetat de sânge" dintre oligarhi (Xen., *Memorab.*, I, 2, 12). „Cel mai ticălos

între ticăloşi" trădându-şi cetatea, susţinând „făţiş pe spartani". Toate aceastea nu din „ignoranţă", însă. „Primise o educaţie excelentă şi discuta sumedenie de teme filosofice", între alţii cu Socrate, pe care l-a frecventat o vreme, după 407 (Philostr., *Vieţile sof.*, I, 16, A, 1); „Nu este profan în nimic din cele ce discută" (Pl., *Tim.* 20a); deşi un cetăţean „bun", a fost „cu siguranţă" erudit şi elocvent (Cic., *De oratore*, 3, 34, 139). Poet, ar fi scris *Elegii (Despre trăsăturile specifice, prin invenţii ale cetăţilor, lui Alcibiade*, păstrate fragmentar), un fel de „tratate" în versuri (parţial conservată numai *Constituţia lacedemonienilor*), drame (*Tennes, Rhadamanthys, Peirithoos, Sisyphos*), de asemenea pierdute (exceptând puţine pasaje); proză: iarăşi despre constituţii (a atenienilor, a thessalienilor, a lacedemonienilor, *Aforisme* (filosofice), *Conversaţii* sau „dizertaţii" (filosofice, morale): *Despre natura dragostei sau despre virtute*; *Exordii la discursuri politice*, în stare fragmentară şi ele. Elegia privitoare la cetăţi, ca un „studiu" de antropologie culturală comparată, identifică semnele lor distinctive după „invenţii": jocul còtabos, sicilian, jilţul thessalian, „frumuseţea deosebită a patului odihnitor o deţin Miletul şi Chios", cupa tyreniană... şi bronzurile ce împodobesc „casa", fenicienii „au născocit literele, reazim al gândirii" ἀλεξίλογα, la rândul lor, carienii – corăbiile şi atenienii – roata olarului (B2). Descrierea cetăţilor, prin invenţii se leagă de o preocupare, poate mai statornică, de explicaţie a vieţii umane ca umanizare a lumii şi ca autoumanizare în trecerea de la „barbarie" la „civilizaţie" (cf. Georgescu, 1984, p. 395). „Animalică şi robită forţei" la început, viaţa omului era dezorganizată şi supusă oricărei silnicii. Nu existau „legi" ca „dreptatea să fie regină" şi care să împartă „răsplată" celor „buni" şi „pedeapsă" celor „netrebnici". Nici cu statornicirea legilor silnicia n-a încetat, ele pedepsind fapta, fără s-o poată preveni. Pentru aceasta, „un om iscusit la minte" va fi instituit zeii şi credinţa în ei (*Sysyphos*, fr. 25; vd. pentru detalii *impietate*; *lege*). Nu este exclus ca impietatea sa, de care s-a vorbit încă în antichitate (Sext., *P.H.*, IX, 218), să fi fost nu numai din antitradiţionalism, ci şi ca urmare a unei filosofii a lumii şi a omului pe măsură. „Timpul neostenit ἀκάμας χρόνος şi „plin de o curgere veşnică", „de-sine-zămislit", „în învârtejirea văzduhului" va fi amestecat şi „natura tuturor lucrurilor". Dacă „de-sine-zămislitul" (αὐτοφύη) va fi fost numit şi „intelectul creator" τὸν δημιουργὸν νοῦν sensul devine, poate, inteligibil prin analogie cu acela al *nous*-ului anaxagorian (B, 18; 19). Omul, la rândul său, ca formă în lume, va fi fost explicat, după câte se pare, în manieră empedocleeană. Fragmentul pe care îl reproduce Philopon şi i-l atribuie, „căci sângele care scaldă inima este facultatea gânditoare (*noema*) a oamenilor" (*Comentariu la De an.*, 9, 19; A 23), aparţine agrigentinului (fr. 105). Totuşi, după Arist. (*De an.*, I, 405, b5), *Crat.* ar fi admis că „sângele e suflet... susţinând că sensibilitatea este lucrul cel mai propriu al sufletului şi că acest lucru există din natura sângelui". Un fragment din *Aforisme* (39) confirmă, în mare, interpretarea aristotelică", „nu numai ceea ce omul simte cu restul corpului, dar şi ceea ce cunoaşte prin gândire". După K. Freeman (1946, p. 413), s-ar putea admite o influenţă empedocleeană, prin *Gorgias*. Explicat ca parte a lumii naturalist, în individualitatea genului său, omul este definit ca lege şi caracter τρόπος. „Mai sigur decât legea" (ἀσφαλέστερος νόμου), „caracterul bun" poate să treacă drept totuna cu natura individuală, dar nu, prin aceasta, unica determinaţie. Dacă nu este în măsură să controleze universal (scăpându-i „făptuirea pe ascuns") şi dacă poate fi pervertită (oratorul „tulburând-o

în sus şi în jos cu discusurile lui"), legea rămâne ca un element important în „fenomenologia umanului, cenzurând, chiar educând caracterul. Originar, oamenii vor fi fost conduşi numai de acesta ca de o putere năvalnică. A fost necesară însă în civilizare, instituirea legii (fr. B22). Ca personaj platonic, dincolo de intenţionalitatea alegerii, reabilitarea sa morală (de fiecare dată, s-a observat, în scenariu este doar prin *Crat.* tânărul, necompromis încă), sofistul, înrudit, dinspre mamă, cu filosoful, apare în *Charmides*, în *Timaios*, în dialogul omonim, neîncheiat. În ultimele două (respectiv 20 a - 27 b şi 108 b urm.), *Crat.* este pus să relateze celebrul mit al Atlantidei, păstrat în tradiţia familiei şi transmis de la o generaţie la alta.

CREDINŢĂ; πίστις – în-credinţare (probă, în-credere, garanţie – πίστις, în opoz. cu ἀπίστις, necredinţă la Theagnis 831; a avea încredere în ceva/cineva – πίστιν ἔχειν τινί/Sophocle, *O.C.* 950; a jura pe zei – θεῶν πίστεις ὄμνύναι, Thucidide, V, 30. Ştiinţă şi credinţa – μάθεσις καὶ πίστις, credinţă adevărată (*pistis alethe*) şi credinţă falsă (*pseude pistis*), dar nu ştiinţă adevărată şi ştiinţă falsă (Pl., *Grg.*, 454 d). După intelect, cunoaştere discursivă, cea de a treia treaptă (în ordine scoborâtoare); corespunde lucrurilor. Parte a opiniei – τῷ τρίω δὲ πίστιν (*Rp.*, 511e).

CRITOLAOS (Κριτολάως) **din Phaselis** (sec. II, ante) – scolarh al peripateticienilor (nu se ştie nici după cine, nici înainte de cine). A făcut parte, cu *Diogenes din Seleucia* şi *Carneades*, din ambasada trimisă în anul 155 de atenieni la Roma. Imitându-i „pe cei vechi", din şcoala aristotelică, s-ar fi apropiat de ei „prin forţa scrisului" şi prin bogăţia discursului, fără să rămână „la preceptele doctrinei tradiţionale" (Cic. *De fin.*, V, 5, 14). În ce va fi stat depărtarea de acelea este greu de stabilit. Cum, în continuare, referindu-se la discipolul lui *Cr.*, *Diodoros din Tyr*, Cicero spune că adăugând la onestitate „lipsa de durere" în definirea binelui suprem, acesta se desparte de peripateticieni, este probabil ca şi depărtarea dascălului să fi fost în aceeaşi ordine, a moralei.

CRITON (Κρίτων) **din Atena** (aprox. 420 ante) – contemporan (de aceeaşi vârstă; Pl., *Ap.*, 33 c) şi auditor (împreună cu cei patru fii ai săi: Critobulos, Hermogenes, Epigenes şi Ctesipos) al lui *Socrate*. Ar fi scris „şaptesprezece dialoguri, care se află într-un singur volum" (rulou), pierdute, azi. Exemplificând, câteva titluri: *Nu prin învăţătură devin oamenii buni, Despre lăcomia de a avea mai mult, Despre ce-i folositor sau Omul de Stat, Despre frumos, Despre lege, Despre divin, Despre arte, Despre societate, Despre cunoaştere* (Diog. Laert., II, 121). În dialogul platonic omonim (subintitulat *Despre datorie*), *Cr.* îi propune lui Socr. să se salveze, fugind din închisoare; de aici şi despărţirea, până la a se opune, a celor doi. În deosebire de Socr. (care avea să reziste îndemnului replicând că „nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulţi, ci de ceea ce va spune cel care ştie ce este drept şi ce este nedrept", şi că „rămâne adevărat... că a trăi conform binelui este unul şi acelaşi lucru cu a trăi frumos şi drept"; 48 a, b), *Cr.* era pentru supunerea faţă de opinia „tuturor" şi nu „generală" (pentru a zice astfel după Rousseau): „în ce mă priveşte îmi este ruşine, gândindu-mă şi la tine şi la noi, prietenii tăi, când îmi dau seama că vom lăsa tuturor impresia că tot ce s-a petrecut se datorează laşităţii noastre" şi pentru un anume relativism în raportarea la *legi* şi norme. Fugind din închisoare, i se opune Socr., n-ar însemna ca legile să fie nesocotite şi ca „la nedreptate să se răspundă cu nedreptate", şi la „rău cu rău"? În consecinţă, de legi trebuie să asculte, şi nu de *Cr.* (45 e, 54 b-d). Unde este limita între

„*Criton* istoric" şi „*Criton* platonic" nu se poate decât conjectura.

CYRENAICĂ – şcoală numită astfel după cetatea de naştere a lui Aristippos, întemeietorul ei, ca şi după situarea sa, Cyrene, pe coasta mediteraneană a Africii (sau hedonică, de la hedoné (ἡδονή), concept central în învăţământul său). Este înfiinţată cu puţin înainte de 399, anul morţii lui *Socrate*, căci „făcându-se profesor de filosofie", Aristippos i-ar fi trimis fostului său dascăl 20 de mine (Diog. Laert., II, 65) şi dispare, la Alexandria, către sf. sec. III ante (sau încep. sec. II), sub ultimii scolarhi: *Hegesias* şi *Annikeris*. Între Aristippos şi aceştia din urmă şcoala a mai fost condusă de Aréte (fiica lui Aristippos) şi de fiul ei, Aristippos cel Tânăr sau Metrodidactul (μετροδιδακτός – cel învăţat de mama sa). Alţi cyrenaici: Aitihiops din Ptolemais şi Antipatros din *Cyrene*, discipolii lui Aristippos, *Theodoros din Cyrene* îl ascultă pe Aristippos secundul şi, pentru o vreme, şi-l face discipol pe *Bion din Borysthenes*. Epitemides din C. este elevul lui Antipatros şi dascălul lui Paraibates care, la rândul său, instruieşte pe Heg., pe Ann. Dintr-o nesigură raportare la Theod. mai este socotit ca aparţinând şcolii şi *Euhemeros*. Organizată în jurul conceptului de *plăcere*, doctrina cyrenaică se defineşte deci ca un hedonism, la început, cu Ar., mai moderat, pentru ca pe parcurs să capete uneori accente senzualiste şi, îndeosebi, cu Heg. să cadă în relativism şi nihilism moral. Dar, cu Ann., cam în acelaşi interval de timp, probează conservarea programului tradiţional, dacă nu chiar optimizarea lui. De altfel, pentru a fi înfundat-o în senzualism şi relativism unul, şi a fi apropiat-o de paradigma raţionalismului moral celălalt, ambii au trecut drept întemeietorii unor şcoli (respectiv hegesiacă şi annicerianâ), care mai erau legate de doctrina lui Ar. doar cu fire subţiri. Mai mult, prin annicerieni, hedonismul cyr. pare a fuziona cu cel epicurian sau începe a fi confundat cu acesta. Ceva mai târziu, e drept, Cic. (*De off.* III, 33) nici nu prea mai distinge pe unul de celălalt. Ba, datorită similitudinilor şi, poate, până în cele din urmă a convergenţei, adversarii lui *Epicur*, pentru a-i contesta originalitatea, identificau în etica sa pe aceea a lui Ar. („ei pretind" că şi-a dat ca a sa „doctrina lui Ar. despre plăcere"; Diog. Laert., X, 3). Asemănătoare, cele două proiecte hedoniste nu sunt însă identice şi de aceasta cyr. înşişi erau convinşi, de îndată ce socoteau că autentica plăcere nu este cea în repaos (epicuriană), ci în mişcare, activă, adică: „Suprimarea durerii după cum a spus Epicur, nu li se părea deloc că-i plăcere". Diog. Laert., II, 89). De aici semnul că vor fi avut conştiinţa a ceea ce îi opune şi că i se vor fi opus lui Ep. (Bréhier,1915, p. 171). Însă, aşa cum similarităţile, câte se pot constata, nu înseamnă că estompează individualitatea inconfundabilă a celor două şcoli, nici deosebirile nu rezultă că, istoric, le vor fi menţinut în separaţie. În perspectivă, ele urmau a se uni, adevărat că numai în dimensiune morală, altfel fiind total incongruente. Deopotrivă filosofie fizică, logică şi morală şcoala epicuriană, cealaltă însă, relatează Diog. Laert. (II, 93), desconsidera şi fizica, şi dialectica (cf. Giannantoni, *I. Cirenaici, raccolta delle fonti antiche*, Florenţa, 1956; E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Haga, 1961).

CUNOAŞTERE – cunoştinţă (γνῶσις): de sine (vd. *gnothi seautón*) şi a lumii (vd. *ştiinţă; teorie*): multe dintre cele privitoare la divinitate nu sunt aflate (ştiute) – μὴ γιγνώσκεσθαι lipsind credinţă (în-credinţarea) în ei (nefiind cunoscuţi/ştiuţi) – ἀπίστημι (Her., B, 87); „înţelept este un singur lucru: să dobândeşti cunoaşterea (înţelegerea) ,επίστασθαι γνώμην a ceea ce le cârmuieşte pe toate prin toate" (*ibid.*, B, 41). *Nous* „are cunoştinţă despre toate" – γνώμην γε

περὶ παντὸς (dirijează totul şi le domină pe toate cele ce au suflet, făcându-le ca, la rândul lor, să poată delimita lucrurile: „căci cunoaşterea defineşte şi delimitează cognoscibilele" şi ea „ca punct de plecare al cunoaşterii celor invizibile pe cele vizibile" (B 12, 7, 21a). Afirmaţia din urmă l-ar fi încântat pe *Democrit* care, astfel, îl şi lăuda (Sext., *Adv. math.*, VII, 90). Acesta admiţând ceea ce zicea Anax., ar fi stabilit, în urmare, trei criterii ale „cunoaşterii adevărate", despre care ar fi vorbit primul: „pentru abordarea fenomenelor inaccesibile – perceperea" (aprehenzarea), „pentru cercetare, conceptele", „pentru a stabili ce trebuie acceptat şi ce nu, registrul afectelor" (*ibid.*, VII, 140). Ceea ce este în sine (ἑτερῆ) ne „e peste putinţă să cunoaştem". Opinia, „decât o luare de contact", ne-ar ţine departe de *etée* a fiecărui lucru. „Prin opinie recunoaştem dulcele, prin opinie, amarul, prin opinie caldul, prin opinie recele, prin opinie culoarea; în *etée* există numai atomii şi vidul". Imperceptibili, nu sunt şi cunoscuţi. „Nu putem cunoaşte *etée*, cum este sau nu este natura fiecărui lucru", decât doar a gândi, în logică parmenidiană, după rigorile ontologiei (B 8, 7, 9, 10). În genere, reflecţia presocraticilor asupra cunoaşterii şi cunoştinţei este elementară, oricum, nu este partea tare a filozofilor. Instrumentată în funcţie de programele ontologice şi în limitele acestora, ea aduce mai curând cu o argumentare (dovedire) a capacităţii sufletului nostru de a institui ontologic, decât cu o cercetare de sine. Aceasta este pornită de Socrate, *gnothi seautón* putând fi luată şi ca o reflexie critică şi metodică a sufletului asupră-şi. Apropiat de Descartes (cf. Bastide, 1939, passim), totuşi, fără riscuri de inadecvaţie, Socr. este luminat astfel în exactă modernitate, întreprinzând reflexia de tip ontologic asupra conştiinţei şi mai departe, în decurgere firească, instituirea cunoaşterii- cunoştinţei în obiect de cercetare. Din aceste situări se poate judeca mai înainte de orice presupunerea metodică a neştiinţei, faptul trebuind să plaseze reflexia în zona zero, aceea anterioară oricărei cunoştinţe. Cercetarea de sine, aşadar, urma să plece de la temeiurile ontologice în sens ale cunoaşterii-cunoştinţei, adică de la conştiinţa întrucât este conştiinţă. Următoare acestei prime mişcări era *ironia*, aceasta ca o judecată critică asupra cunoştinţelor determinate (cel puţin, din această perspectivă) în vederea identificării acelora adevărate, adică a acelora pe potriva în sinelui. *Maieutica* era cea de a treia mişcare şi, încă, de încoronare. Pe calea tăiată de Socr., înaintează *Platon*, cercetarea conştiinţei şi cunoştinţei întreprinsă de acesta în modalitate fenomenologică având a culmina în întrebarea pe atât mai tare, pe cât către ea duceau parcă toate demersurile: ajunge la adevăr cine n-a ajuns la fiinţă? (*Tht.*, 186 c). *Reamintirea* poate fi înţeleasă bine din această perspectivă, ea fiind ca o căutare a structurilor de întemeiere a conştiinţei în sens ontologic, dar şi în faptul de a fi (şi cât este) cunoscătoare. Astfel încât ea nu este cunoaştere, ci condiţie a acesteia, ca drum invers şi în sus, anagogic, faţă cu „scara" lumii, reprezentată în „logica" scoborârii: de la „Idea" prin obiectele matematice, iar imediat sub orizontala care desparte şi uneşte totodată cele două planuri („inteligibil" şi „sensibil"), prin lucruri până la umbre. Corespunzătoare „treptelor de existenţă", în ordinea conştiinţei cunoştinţei, acelea proprii, se urmează una pe alta astfel: de la *iluzie*, prin în-credinţare (πίστις), la ştiinţă, mai înainte, cu aceea matematică, apoi cu dialectica (cf. *Rp.*, VI, 511 a sqq). Ceea ce ţine de sensibil, opinia (ca iluzie + încredinţare), aceasta este mai curând „căzută din cunoaştere". Cât „se schimbă

statornic, şi nu e statornic cunoaştere, pe acest motiv nu ar mai exista nici «ceea ce cunoaşte», nici «ceea ce este de cunoscut»". Decăzând din cunoaştere, „va sfârşi prin a fi o altă specie decât cunoaşterea şi deci n-ar mai exista cunoaştere". Cunoaşterea este însă (cu „acel ce cunoaşte", dar şi cu „ceea ce este cunoscut") ceea ce determină admiterea însinelui: „cele de care tocmai vorbim (binele, frumosul, n.n.) nu-mi par să se asemuiască defel curgerii, nici mişcării" (*Cra.*, 440 a-c). Numai astfel se poate zice despre cineva că este „cunoscător": „când cineva are agerime e ager, când are frumuseţe e frumos şi când are cunoaştere e cunoscător" (*Cha.*, 169 e). Întrucât cunoaşterea „se raportează la fiinţă, ignoranţa cu necesitate la nefiinţă" – εἰ ἐπὶ τῷ ὄντι γνῶσις, ἄγνωσία δ,ἐξ ἀνάγκης ,επὶ μὴ ὄντι; „Nefiinţei îi raportăm ignoranţa, iar fiinţei cunoaşterea" μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν... ὄντι δὲ γνῶσιν. Opinia, cel puţin ca „în-credinţare", nu este propriu-zis ne-cunoaştere (ignoranţă), nici însă cunoaştere; pare „mai obscură decât cunoaşterea şi mai luminoasă decât ignoranţa" – ἢ γνῶσιν σαφηνεία ἢ ἄγνωιαν ἀσαφεία. „Cauză a ştiinţei şi adevărului, cât sunt cunoaşteri" este Ideea de Bine ca temei şi îndreptare, deopotrivă (*Rep.*, 478a; 478c; 509a). Privitoare la ceea ce este statornic, *gnómè* (cunoaştere, judecată) indică „ideea de examen şi de observaţie (*nômèsis*), a generării (*goné*); nici *noman*, a observa, şi *skopein*, a examina, sunt totuna" (*Cra.*, 411 e). O etimologie, ca multe altele discutabilă, poate a „unui poet" sau mai curând a unui filosof, pentru care „arheologia" cuvântului este o explicaţie şi o interpretare. Oricum sugestivă, νωμᾶν trimiţând la mânuirea cu iscusinţă, îndreptare către (a picioarelor, Sopf., *O.R.*, 468; ochilor, νωμᾶν ὀφρύ Esch., Ch., 285), iar γονῆς νωμήσις, observaţie asupra cunoşterii lucrurilor (*Rom naux*, p. 320, 321). Dorinţa de a cunoaşte, de a şti „o au prin natură toţi", socotea *Aristotel*. Strângând „experienţă" oamenii simt însă şi „reflexivitate", cunoaşterea individualelor care ţine de prima şi aceea a universaliilor care revine minţii, presupunându-se reciproc: „dacă se are noţiunea fără de experienţă sau dacă se va cunoaşte universalul – τὸ καθόλον μὲν γνωρίζη fără a cunoaşte individualul – ἀγνοῇ se vor comite adesea erori" (*Metaph.*, I, 980a 21; 981 a 20-25). De altminteri, cele două „cunoaşteri" se presupun prin chiar structura lucrurilor lumii şi prin modul propriu sufletului nostru de a lua cunoştinţă. „Orice învăţătură... porneşte de la o cunoaştere preexistentă" – ἐκ προὑπαρχούσης γίνεται γνώσεως (*An. Post.*, I, 1, 71a 1). Doar şi silogistic şi inductiv avem de a face cu ceva anterior: de o parte, premisele, de alta, „particularul cunoscut clar", din care universalul este extras. Înainte de a face şi o inducţie, şi o deducţie într-un sens avem o cunoaştere, dar în altul, nu. „Dacă nu se cunoaşte, în sensul absolut al termenului, existenţa acestui triunghi, cum s-ar putea cunoaşte, în sens absolut, că unghiurile sale sunt egale cu două unghiuri drepte? Nici într-un chip. În fapt, este evident că se cunoaşte universal, dar în sens absolut, nu" – ὁτι καθόλου ἐπίσταται, ἁπλῶς δὲ οὐκ ἐπίσταται. Altminteri, am ajunge la dificultatea din *Menon* (80e): ori nu se poate învăţa nimic, ori, dacă se poate, se învaţă numai ceea ce se ştie dinainte (*ibid.*, I, 1, 71a 5-20; 25). Totuşi, este de admis o cunoaştere în sens absolut: „când credem că am cunoscut cauza prin care ceva este şi când ştim că este imposibil ca lucrul să fie altfel decât este". Aceasta însă este cunoaşterea ştiinţifică – ἐπίστασθαι (*ibid.*, 71b 2 10-15). Dacă aceasta este cunoaşterea ştiinţifică şi dacă este demonstrativă, înseamnă că trebuie să plece de la „premise adevărate, prime, nemijlocite, mai

bine cunoscute decât concluzia anterioară ei, fiind cauza sa". *Preexistent* (anterior) şi *mai bine cunoscut* cu dublă semnificaţie, existând o deosebire între ceea ce este anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii şi anterior şi mai bine cunoscut faţă de noi. Lucrurile mai aproape de sensibilitate prin ce sunt mai aproape (faptul particularităţii) sunt în a doua situare, pe când cele mai depărtate („cauzele cele mai universale" faţă cu cele „particulare", opuse), în prima. Astfel încât cunoaşterea este trecere (înaintare) de la anterior şi mai bine cunoscut faţă de noi, la anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii – πρότερον τῇ φύσει – πρὸς ἡμᾶς πρότερον... γνωριμητερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον (71 b 15-20; 30-35; 72a 1-5). *Dianoetică*, ştiinţa demonstrativă presupune deci, prin acest joc al anteriorităţilor, ceea ce este dobândit nemijlocit: prin intuiţia sensibilă şi prin intuiţia intelectuală (noetică). Cogniţionist nu este ceva anterior (înnăscut): „ne-ar mira să posedăm o cunoaştere înnăscută". De altfel, inneismul, în sens strict cogniţionist, nici nu va fi fost presupus vreodată. Aşanumitul inneism socratic-platonic şi, mai târziu, cartezian semnifică doar în ordinea ontologiei conştiinţei ceea ce este cu totul altceva. Arist. şi prevenea: nu avem dinainte „cunoaşterea principiilor", „ci, cu necesitate, doar o putere" – ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μέν τινα δύναμιν, „o însuşire a tuturor animalelor", de altminteri (*An. Post.*, II, 19, 99b 25-35). Capitolul 19, rezumativ, introduce esenţializant în filosofia aristotelică a cunoaşterii şi cunoştinţei, în urmarea proiectului socratic-platonic, o reflexie şi o reconstrucţie de tip gnoseologic. Ceea ce urmează chiar şi la stoici este mai de grabă o explicaţie a cunoaşterii decât o teorie asupră-i. Şi *Epicur* (epicurienii), şi stoicii consacră o „parte" a filosofiei, canonica (τὸ κανονικόν) logicii şi cunoaşterii, dar rămân la o descriere din interior; nu trec, parcă, dincolo de ea pentru a o privi ca obiect de aplicaţie. Ep. în *Canon* sau *Despre criteriu* (pierdută) ar fi stabilit trei „criterii" (căi, mijloace, măsuri) de a cunoaşte adevărat: senzaţia (αἴσθησις), anticipaţia sau prenoţiunea (πρόληψις) şi afectul (πάθος). Epicurienii ar mai fi adăugat reprezentarea intuitivă a gândirii (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας), „probabil concluziile care ne permit să ajungem la non-infirmarea senzaţiilor şi la combinările de noţiuni bazate pe senzaţii" (Brun, 1968, p. 169). Adevărată orice senzaţie (cât ele sunt produse de *eidola*, simulacre, efigii) ca orice reprezentare (Sext., *Adv. math.* VIII, 9; Aet. IV, 9, 5, în Us. 244 şi 248) sau ca anticipaţiile (sunt „opinie dreaptă" δόξα ὀρθή), numai opinia poate fi adevărată sau falsă, fiind o supoziţie în temeiul senzaţiilor şi anticipaţiilor, ca o combinatorie (vd. *afect*; *anticipaţie*; *opinie*; *senzaţie*). Mai de interes într-o perspectivă teoretică şi metodologică este începutul (*Scris. către Hdt.*: trebuie să facem în aşa fel încât să fixăm mereu în memorie ceea ce am cunoscut, „ca să avem o cuprindere esenţială a lucrurilor", dar şi pentru a dobândi „mijloacele de descoperire exactă a tuturor amănuntelor". Căci numai acela cu „o cunoaştere completă şi precisă" va fi în măsură „să se folosească de noţiuni cu fineţe în aplicarea lor la elementele simple şi la formule". De folos acestea pentru aceia preocupaţi de cercetarea lumii, de aceea „am compus un rezumat şi o expunere elementară" a doctrinei, cu îndemnuri, nule ca reguli ale metodei: „în primul rând să descoperi ce anume, în ordinea lucrurilor, corespunde cuvintelor, ca să poţi judeca opiniile, cercetările sau problemele". „Înţelesul prim trebuie... să fie clar fixat." Apoi „trebuie observate îndeaproape toate senzaţiile şi noţiunile reale fie ale intelectului, fie ale oricărui alt criteriu, ca şi afectele, pentru a indica exact ce anume aşteaptă confirmare" şi pentru „a ne fixa atenţia asupra celor invizibile", ca atare imperceptibile şi doar „inteligibile": „nimic nu se naşte din nimic", lucrurile sunt alcătuite din „corpuri" şi „vid". Dar lucrurile sunt percepute, pe când „corpurile" (*atomii*) şi *vidul* sunt „naturi impalpabile"; atomii sunt „indivizibili şi imuabili", lucrurile compuse şi pasagere etc. (în D.L., X, 35-41). Stoicii, cât îi priveşte şi dintre ei cu deosebire *Chrysippos*, distingeau între reprezentare (φαντασία), reprezentat (φανταστόν), imaginaţie (φανταστικόν) şi imaginar (φάντασμα). Necomprehensivă şi comprehensivă, în această din urmă determinaţie reprezentarea (φ καταληπτική) ar fi „criteriul adevărului" şi, în urmare, temeiul ştiinţei care este „o înţelegere sigură, fermă şi stabilă, fundată de raţiune" (Sext., *Adv. math.*, VII, 253, 151). Vd. şi *adevăr*; *asentiment*; *reprezentare*; *semn*. Dar toate acestea sunt presupoziţii dogmatice; neavând argumente nici pentru susţinerea ideii de cunoaştere, nici pentru negare, scepticii se abţin de la deliberare (vd. *scepticismul*; *suspendarea judecăţii*; *tropi*). Cu apropieri periculoase de un „nomadism" devastator, de care avea să vorbească Im. Kant, totuşi „critica" sceptică ţine de zona criticismului fie şi pentru aceea că era îndreptată către fundamentele conştiinţei cunoscătoare, şi nu către cunoştinţe.

CUVÂNT vd. **NUME**

D

DAIMON; δαίμων ονος – teologic: divinităţi când egale, când doar asemănătoare zeilor: δαίμως ἴσος – asemenea zeilor, *Il.* V, 438, πρὸς δαίμονα, contra zeilor, Il. XVII, 98), divinităţi intermediare între zei şi eroi sau în sucesiunea zeilor (Pl., *Lg.*, 738 d; 848 d), dar şi soartă rea (*Od.*, V, 396; XI, 61; Soph., *Oedip în Colona*, 76) sau bună (Esch., *Perşii*, 158; 601). Încă din perioada arhaică, într-o accepţie particulară, *d.* „este legat de la naştere de fiecare individ particular, determinându-i, în întregime sau în parte, destinul" precum la Hes. (*Munci*, 314) şi la Phosilides, fr. 15 (Dodds, 1983, p. 62). Pe această cale este şi resemnificat filosofic sau, mai exact, mito (teo) filosofic. *Psyche*, la *Empedokles*, era nume pentru un fel de suflet-corp, independenţa fiind de elementul foc, generator. El, prin urmare, se supunea modului de a fi al corporalului, născut şi pieritor. Alt suflet, în schimb, sufletul-demon (din *Purificări*, era „cu viaţă lungă. „Şi aceasta este ceea ce spune Emp. numind sufletele «demoni cu viaţă lungă», pentru că sunt nemuritoare şi trăiesc lungi veacuri" (Hippol., *Ref.* VII, 29; Diels, 115). „Faţă de demonii – δαίμονης – ce-au obţinut de la sorţi viaţă lungă/ de trei ori zece mii de soroace acelora li-i dat/ să rătăcească" (Emp., 31 B 115, D.K.). Sufletul-daimon, prin urmare, stă pentru statornic şi impersonal, în natura noastră, poate, în lectură inversă, dinspre *Socrate* şi *Platon*, pentru ceea ce este, deopotrivă, individuat-individuant şi generic. De aceea şi este destinul (soarta) fiecăruia (cf. Gomperz, I, 1908, p. 285 şi urm.; Dodds, 1983, p. 180 şi urm.). Socratic însă *d.* pare a reprimi înţelesul tradiţional, personalizat, de îndată ce, în replică la Meletos, primul filosof al Atenei, apărându-se, zicea: „umbli cu enigme şi cu glume când spui că eu nu cred în zei şi, apoi, din nou, că aş crede, de vreme ce cred în daimoni. Căci dacă daimonii sunt odraslele zeilor, copii din flori, fie de la nimfe, fie de la alte mame, după cum se povesteşte, cine ar crede că există odrasle ale zeilor, dar zei, nu?" (Pl., *Ap.*, 27 d-e). Tot după Pl. (*Smp.*, 202 e, 203 a), Diotime din Mantineea i-ar fi spus lui Socr. că Eros ar fi un *d.* care „tălmăceşte şi transmite cele omeneşti la zei şi cele zeieşti la oameni; de la aceştia rugăciunile şi jertfele, iar de la aceia poruncile şi răsplata pentru jertfe... Prin mijlocirea lor funcţionează meşteşugul divinaţiei şi arta preoţilor privitoare la jertfe, iniţieri, descântece, la aflarea viitorului şi la magie". Numai că toate acestea ţin de partea preliminară a socratismului, anume de aceea integratoare a „conglomeratului" tradiţional. Cu siguranţă, încredinţat de existenţa *d.* ca divinităţi intermediare, Socr. (şi nu este exclus ca şi Plat.) trecea la o personalizare a lor de un cu totul alt tip, anume întrucâtva empedokleean, ca o punere în termen de divinităţi ataşate sufletelor individuale (socratic-platonic), ele însele, dacă nu nemuritoare în absolut, oricum, preexistente şi supravieţuitoare întrupării. Socr. mărturisea a fi simţit prezenţa încă din copilărie a unui „glas" care ori de câte ori se făcea auzit îl *oprea* să întreprindă ceea

ce avea în gând, dar „niciodată" nu-l îndemna (Pl., *Ap. 31 c;* vd. şi *Alk.*, I, 103 a; *Euthd.*, 27 d-e; *Phdr.*, 242 c; *Rp.*, 496 c-d; *Tht.*, 151 a; Xen.; *Ap.*, 1; *Mem.*, 151; *Smp.*, 8; Ps. Platon, *Thg.*, 128-129 e). De când mai departe de motivaţia mitofilosofică, *d.* socratic cenzurant se tot poate să fie semnificat în ascunzişurile lui ideea de critică (în sens criticist), dacă Socr. întreprindea prima critică a raţiunii pure. În al doilea rând, admiţând, după Pl., (*Cra.*, 398 b-d), că *d.*, „în limba noastră veche" era în echivalenţă cu daemon (δαίμων), înţelept, Socr. se gândea la daimonie-daemonie ca înţelepciunea căpătată prin reamintire sau, altfel spus, la aceea metafizică, dacă ea se dobândeşte prin îndreptarea în sus. „În acest înţeles sunt şi eu de părere că orice om (învăţat), care e deopotrivă om de bine, are însuşiri de *daimon*, atât în viaţă, cât şi după moarte" (*ibid*). În acelaşi timp, ca divinitate personală („încă din timpul vieţii, fiecărui om îi este hărăzit un daimon"), după moarte, „el are în seamă să-l ducă pe locul obştesc de judecată, într-un loc anume" – *eis tina topon*. „După ce sunt judecaţi, acelaşi *d.* are sarcina să-i călăuzească pe toţi cei veniţi de aici, fiecare pe al lui, la Hades. Iar după ce au avut acolo parte de ce trebuia să aibă parte, o altă călăuză (un nou *d.*, n.n.) îi aduce din nou aici (*Phd.*, 107 d-e). Motivul reapare în *Rp.* (617 e, 620 d): „Nu un *d.* vă va alege pe voi, ci voi vi-l alegeţi" – δαίμων λήξεται; Lachesis dădea fiecărui suflet „*d.* ales pentru a-i servi ca păzitor în viaţă şi împlinitor al destinului" – ἐκείνην δ'ἑκαστ' ὸν εἵλετο δαίμωνα. Între cele două dialoguri complementaritatea este detot evidentă: daimonul îl păzeşte pe fiecare în timpul vieţii şi, după aceea, îl conduce la judecată, fiind ales; deci parcă nevoit să poarte de grijă celui ce şi-l are ca mereu sfetnic. De aici şi posibilitatea învinuirii lui la „judecată". Povestea Er, fiul lui Armenios: un suflet „nu s-a învinuit pe sine pentru rele, ci soarta şi pe *d.*" – ἀλλὰ τύχην τε καὶ δαίμωνα (*Rp.*, 19 c). În neoplatonism, *Plutarchos* dă termenului sensuri cu precădere mistice (*de def. orac; de genio Socr.*); cu mai multă relevanţă filosofică este însă „demonologia" plotiniană. Aproape dezindividualizat (depersonalizat), *d.* „este o putere a sufletului nostru", şi anume aceea „imediat superioară aceleia pe care o exercităm", ea prezidându-ne viaţa „fără a lucra ea însăşi"; bunăoară, „dacă trăim o viaţă sensitivă, avem ca *d. raţiunea*"; dacă suntem în identitatea raţiunii ne supunem inteligenţei (cea de a doua ipostază). În acest fel socotea Plot., era îndreptăţit Pl. să spună că „noi ne alegem *d.*" (*Enn.*, III, 4, 3). Un „meliorism" pe verticală ontologică, aşadar, cu efecte benefice în justificarea omului ca libertate în construcţia de sine.

DAMASCIOS (Δαμάσκιος) – n. între 480-490, m. după 533, auditor al lui Marinos, Isidoros şi al lui *Ammonios* (din succesiunea lui *Proclos*), urmaş al lui Zenodotos (începând cu anul 520) la conducerea şcolii neoplatonice din Atena. După închiderea acesteia de către Justinian, în 529, pleacă în Orient, la curtea regelui Chosroes al Persiei, de unde trece în Egipt; apoi urma i se pierde. A scris o *Viaţă a lui Isidoros*, un *Comentariu la Philebos*, probabil şi o parte din *Comentariul la Phaidon* atribuit lui *Olimpyodoros*, tratatul *Îndoieli şi soluţii privitoare la primele principii* ('Απορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν ἀρχῶν). Charles Emile Ruelle, editorul tratatului, adăuga şi un *Comentariu la Parmenides*, ca prelungire firească a primei părţi (*Dubitationes et solutiones de primiis principiis in Platonis Parmenides*, Paris, Klincksieck, 1889). Nu este exclus ca lucrurile să stea astfel, deci ca „întregul tratat să poată fi luat ca un comentariu la dialogul *Parmenides*, cu prima parte, un lung prolog" (Trouillard, 1969, p. 929). Faptul este explicabil în

neoplatonism, în genere, şi în particular în acela de sugestie procleeană, datorită centrării sale în aporetica unului şi multiplului conţinută în dialogul *Parmenides*. Rezervat faţă de *Plotin* şi polemic în raport cu Proclos, Damascios nu se dezleagă de ei, ci, în continuare, în proiectul lor, la rigoare, în proiectul încă platonic, construieşte o ipoteză complementară. Procedând catafatic şi apofatic, chiar dacă în modalităţile diferite, Plot. şi Proclos se opreau la Unul originar. Damascios, intens apofatizant, gândea trecerea, marea trecere, la dincolo de Unu, determinabil şi pozitiv (cogniţionist), adică la un Inefabil absolut, în ordinea căruia mintea noastră nu dispune decât de „opinii" ca „ficţiuni", produse de imaginaţie, deci fără de semnificaţie; „nu au obiect decât în noi şi în noi înaintează în vid" (R12, p. 162). Aşa cum grecii încă în timpurile primare vor fi definit principiul avea o valabilitate limitată, ei, ca bunăoară orficii, identificând începutul lumii în noapte sau în apa, pământ şi Chronos, Hesiod în Haos, Pherecydes în Zas/ Zeus, Chronos şi Chtonia (*De principiis*, 123, 124). Determinarea era pozitivă prin urmare, rezultată cognitiv cogniţionist, şi astfel se presupune cuprinderea. Dar absolutul este un necuprins şi nedecuprins „este în mod absolut de necunoscut" (R. 9, p. 158). De aici şi apofatismul ca singură garanţie sau ca precauţie, pentru a nu cădea, devastator, în antinomic. Filosofia greacă începuse *apofatic* şi avea să încheie tot asemenea.

DAMON (Δάμων) **din Atena** (sec. V ante) – muzician şi teoretician al muzicii, „inventând" chiar „modul lidian, relaxat, a cărui tonalitate se opune mixolidianului şi se află la înălţimea tonalităţii modului iadic", prieten şi sfătuitor politic al lui Pericles (Pluth., *Despre muzică*, 16; *Per.*, 4 şi 9). „Lumea spune că nu de la sine a ajuns Pericles iscusit, ci stins) în preajma mai multor bărbaţi de ispravă...; astăzi se mai întâlneşte cu Damon, în acelaşi scop" (Pl., *Alk.*, 118 c). Discipol al lui Prodicos: „Damon se află mereu împreună cu Prod., cel care, între toţi sofiştii, pare a face cu cea mai mare măiestrie distincţii de numiri" (Pl., *La.*, 197 d). Pluth. avea să-l socotească „un sofist redutabil", care „s-a ascuns în faţa mulţimi, sub numele muzicii, pentru a nu-şi da pe faţă marea lui putere", căci „stătea în jurul lui Pericles ca în jurul unui atlet, învăţându-l meşteşugul politicii" (*Per.*, 4). „Inventând" un alt mod muzical, ar fi pus în pericol „legile fundamentale ale statului": „introducerea unui nou mod de muzică este un lucru de care trebuie să ne ferim...; nu poţi schimba regulile muzicii", fără urmări grave (Pl., *Rp.*, 424 c). Aceasta, probabil datorită lidianului relaxat, cu mare putere asupra sufletelor. Pl. credea măsurile noului mod „potrivite josniciei, nesăbuinţei, smintelii" (*Rp.*, 400 b-c); Athenaios, Martianus Capella, dimpotrivă, aveau să le socotească purificatoare: „nu spuneau rău cei aflaţi în jurul lui Damon; cântecele liberare şi frumoase produc aceste mişcări sufleteşti, iar cele potrivnice produc mişcări potrivnice" (*Deipno.*, 628 c; B 6 D.K.); „pe tinerii beţivi, degradaţi şi neruşinaţi, Damon i-a supus cu totul prin demnitatea măsurii" (*Nupt. Philol.*, 9; B 6 D.K.).

DEDUCŢIE; ἀπαγογή – acţiunea de a emana, de la ἀπάγω, a emana, a ieşi în afară; lat. *deductio*, de la *deducofere*, a face să coboare, a trage în jos. La *Aristotel*, formă distinctă de raţionament, în serie cu *inducţia*, exemplul, instanţa (obiecţia) şi entimema. Ca „abducţie" sau „reducţie", este perfect individualizată în raport cu *demonstraţia*, deşi adjuvantă. Cu abducţie, în deosebire de „reducţie" (la absurd), deducţia este „o argumentare în care primul termen aparţine, evident, termenului mediu, dar relaţia acestuia cu ultimul termen este nesigură, deşi egal de probabilă ori mai puţin probabilă decât concluzia". Mai este apoi şi o argumentare în care termenii intermediari sunt puţini, ca în exemplul: A – pentru „ceea ce poate fi învăţat", B – pentru *ştiinţă* şi C – pentru *virtute*. Decurge că o ştiinţă se poate învăţa, nu este însă prea sigur că virtutea este o ştiinţă (*An.*, pr. II, 25). Silogismul este următorul: orice ştiinţă /B/ se poate învăţa /A/ virtutea /C/ este o ştiinţă /B/; deci virtutea /C/ se poate învăţa /A/ (cf. Florian, 1958, p. 264, n. 474). Cu deducţia (abducţia) nu dobândim certitudinea ştiinţifică, dar ne apropiem, oricum. Reducerea la absurd sau la imposibil (ἀπαγόγὴ εἰς τὸ δυνάτον); lat. *deductio ad absurdum*) „se constituie când este dată contradictoriu concluziei şi se adaugă cealaltă premisă"; aceasta în toate figurile silogistice. De ex., în fig. 1 „dacă A aparţine la toţi B, C fiind mediul, dacă, în urmare, se presupune că A nu revine la toţi B sau nici unui B, dar aparţine la toţi C, rezultă că C sau nu aparţine la toţi B sau nici unui B, ceea ce este imposibil. Propoziţia deci este falsă, şi atunci contradictoria ei adevărată" (*An. pr.*, II, 11, 61 a).

DEFINITIE; ὅρισμος – de la ὁρίζω – a limita, a fixa limitele; ὅρος – graniţă (limită), termen; lat. *definitio*, de la *definio*, a limita-delimita; rom. *hotărâre-hotărâri* (Cantemir, *Ist. icr.*: f. 29; f. 29 v; f. 122; Micu, *Logica*, p. 13), a defini sau a hotărî, definiţie loghicească (Murgu, *Curs...*, II, 1, cap. 1, par. 1). 1. După *Aristotel*, *Socrate* ar fi fost descoperitorul procedeului inducţiei şi al definiţiei καὶ τὸ διιζέσθαι (*Metaph.*,1078 b 4). De altfel, Xenofon încă transmitea că pentru Socr., *dialegesthai* (confruntarea, dialectica) „vine de la obiceiul oamenilor de a se întruni pentru a chibzui asupra lucrurilor şi a le distribui după genuri – διαλέγειν κατὰ γένη (*Mem.*, IV, 5, 12). De o logică socratică a definiţiei nu se poate vorbi, dar o metodă logică există, orice s-ar spune, chiar dacă implicită, ca de altminteri, şi la *Platon*. Amândoi vor fi definit, fără a fi articulat însă o logică a *d.*, deşi aceasta se „simte" peste tot. Logic şi gnoseologic, definirea este posibilă prin mijlocirea metodică a dialecticii şi diviziunii, cu deosebire a acesteia din urmă. Căci diviziunea nu numai că distinge între genuri şi astfel, aşa zicând pe orizontală, distribuie speciile, dar şi pe verticală, întrucât este descendentă, indică genul şi determinarea (diferenţierea) specifică. Metafizic, definiţia poate fi pusă în legătură cu reamintirea, de îndată ce sensibilele care o fac şi posibilă sunt raportate la Ideile-specii şi Ideile-genuri redescoperite. Definiţia, în acest caz, trimiţând la principiile-cauze, va fi de tip real. ~ (2) Aristotelic, exprimând „esenţa unui lucru", definiţia – într-un prim înţeles – este nominală (expresie nominală – λόγος ὀνοματώδης), determinând semnificaţia „Unul nume sau o oricărei expresii (λόγος) în loc de nume". Astfel, ea are rost existenţial, spunând, bunăoară, că „triunghiul există" (*An. post.*, II, 10, 93 b). Aflăm, aşadar, că un lucru sau altul există, însă existenţa este necunoscută, pentru că nu avem conceptul *esenţei*. Or, cunoaşterea existenţei presupune pe aceea a esenţei, deci a cauzei fiinţării (*An. post.*, II, 10, 93 b; II, 8, 93 a). Prin urmare, trebuie să înaintăm în adâncime pentru a afla „de ce lucrul este aşa". Căci „vorbirea ce defineşte trebuie să învedereze nu numai starea de fapt..., ci trebuie să cuprindă şi cauza şi s-o pună în lumină" (*ibid.*; *De an.*, II, 2, 413 a 15). De această dată, definiţia este cauzală-esenţială (οὐτιώδις) sau, în echivalenţă târzie, reală (πραγιματώδης), totuna cu „o demonstraţie a esenţei; dar se deosebeşte de demonstraţie prin aşezarea cuvintelor". Când ne întrebăm „pentru ce „tună şi răspundem „fiindcă focul se stinge în nori", gândim demonstrativ, prin aceea

că termenii major (tunetul) şi minor (norii) sunt mediaţi de „fiindcă focul se stinge în nori". Când însă definim, spunem că tunetul este „zgomotul produs de stingerea focului în nori. Este aceeaşi gândire altfel exprimată; într-un caz este o demonstraţie continuă, în celălalt caz este o *d.*" În partea ei tare, demonstrativă, definiţia mai este distinctă şi prin aceea că ea poate fi şi „o expunere nedemonstrabilă" a esenţelor prime sau a termenilor nemijlociţi. În fine, definiţia mai stă şi ca „o concluzie a unei demonstraţii de esenţă", ca în exemplul: tunetul este „zgomotul în nori" (*An. post.*, II, 10, 94 a). Pe scurt, *d.* este "o expresie a esenţei care nu suferă demonstraţie", „un silogism al esenţei" şi „concluzia unei demonstraţii de esenţă" (*ibid.*). *D.* nominală este exclusă, fiind „îndoielnic dacă a treia specie" o reprezintă (Florian, 1960, p. 152, n. 4). Deşi o propune, Arist. nu avea s-o mai reţină, prevenind încă în *An. post.* (7, 92 b) asupra faptului că se intră într-o gravă contradicţie afirmându-se *esenţa* fără cunoaşterea existenţei: „vom cunoaşte prin *d.* esenţa unui lucru, dar nu vom şti dacă există", ceea ce este „imposibil". Problema însă avea să rămână deschisă, cu şanse de legitimare în perspectiva logico-lingvistică a teoriei semnificaţiei (sugerată, etimologist deconstructivist încă de Pl. în *Cratylos*).

DEMIURG; δημιουργός – cel ce lucrează pentru popor (obşte), cel ce are (exercită) o meserie: medic, ghicitor, chiar artist: „dacă ai da de desene minunate, ca lucrate de Dedal sau de orice alt artist sau pietrar" τινος ἄλλου δημιουργοῦ γραφέως (Pl., *Rp.*, 529 e), deci creator în ordinea lui *poiein*. Putere divină cosmotizantă, prin opoziţie faţă cu „demiurgii de tot felul" (Xen., *Mem.*, I, 4, 9); autor (termen mai potrivit decât creator) „al devenirii acestei lumi" (*Tim.*, 29 e). Ceea ce urmează ţine de structura mitului filosofic, dar aşa fiind, nu stă pentru sine, ci în finalitatea metafizică. Bun şi perfect, nu avea a fi pizmaş („Invidia este alungată din alaiul zeilor"; *Phdr.*, 247 e), de aceea a făcut „ca toate lucrurile să arate pe cât posibil asemenea sieşi". În urmare, va fi luat asupră-şi tot ceea ce era vizibil, lipsit de repaus şi „mişcându-se dezordonat. Pentru că, mai bună decât dezordinea", *D.* va fi determinat cosmotizarea, deopotrivă aflată sub semnul Binelui şi al Frumosului. Socotind că cele ce sunt prin natura lor vizibile n-ar fi îndeajuns de bune şi frumoase, în „rânduială", în *cosmosul* deja statornicit va fi pus un suflet şi în suflet o inteligenţă. „Astfel încât se poate zice că această lume, prin providenţa Zeului – διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν, este cu adevărat o fiinţă însufleţită şi inteligentă" (*Tim.*, 29 e, 30 a-c; vd. şi *divinul*; *sufletul*). Perfect în sine, prin aceasta urma a fi tot asemenea şi în operă. Condiţia însăşi i-o impunea, cu necesitate chiar. De aceea lumea este o realitate coerentă şi, în limitele tipului său de existenţă, prin logica imanentă şi autonomă. Ea va fi fost alcătuită ca „o vieţuitoare unică şi vizibilă" care, aşa zicând, ca o altă arcă a lui Noe, cuprindea în sine „toate vieţuitoarele" (*Tim.*, 30 c-d). O ordine, o rânduială în sens tradiţional (la limită, „*Timaios* este transpoziţia platonică a cosmogoniilor antice"; *Diès*, 1927, II, p. 545), „lumea aceasta" există după sistemul Ideilor; căci Demiurgul trece „haosul" în „cosmos", cu „ochii" la Formele în sine, mai presus de orice, deci cu demnitate metafizică supremă. Artizan al lumii, şi nu creator din nimic („a alcătuit lumea din tot focul, toată apa, tot aerul şi tot pământul" şi după un model – modelul veşnic (*Tim.*, 32 c-d), *d.* totuşi este Zeul, ὁ θεός mereu existent (34 a), părinte al celorlalte divinităţi şi perfect, ca autor al lumii, este şi „cea mai bună dintre cauze" ἄριστος τῶν αἰτιῶν (29 a); este şi providenţă, *pronoia*, ca pre-viziune, pre-ştiinţă. Şi încă, deşi cosmotizând,

priveşte „la modelul veşnic" (29 a), el, totuşi, „izolează mitic puterea cauzală a ideilor, eficacitatea generatoare care aparţine realităţilor lumii inteligibile" (Robin, 1935, p. 248), instituind, aşa zicând după Blaga, o „cenzură" proteguitoare. În succesiune platonică (târzie), în *neoplatonismul* plotinian, *D.* este depersonalizat (dacă şi cât, originar, mitic, în limitele logicii mitului filosofic, fireşte, va fi fost personalizat) şi totodată pierde mult din demnitate. Nici în *platonism* în condiţie teo-metafizică primă, în plotinism nu numai că ţine de o „ipostază" ulterioară (Inteligenţa), dar cuvântul stă ca determinativ: „deasupra este inteligenţa demiurgică, aceea care dă sufletului ce vine după ea formele ale căror configuraţii se află în realitatea de al treilea grad" – ὡπὶ πᾶτι δὲ νοῦς δημυργός (*Enn*, II, 3, 18).

DEMOCRIT (Δημόκριτος) **din Abdera** (460-370 ante) – discipolul lui *Leukippos*, reconstructor al *atomismului*, ca ipoteză ontologică. Ar fi călătorit mult: în Egipt, în Babilonia, în Persia, chiar în India, intrând „în legătură cu gymnosofiştii" (Diog. Laert., IX, 35), ceea ce, deşi greu de ştiut cu exactitate este totuşi, probabil, şi ar fi scris numeroase lucrări (în ordinea stabilită de gramaticul Thrasyllos şi selectiv): de etică (*Pythagoras, Despre dispoziţia sufletească a înţeleptului*, din prima tetralogie, *Despre virtute, Comentarii la morală*, din a doua), de fizică (*Mica cosmologie, Cosmografia, Despre natură, Despre natura omului, Despre simţuri, Despre diferitele forme, Despre schimbările formelor, Despre imagini sau despre providenţă, Reguli privitoare la logică, Aporii*), de matematică (*Despre geometrie, Numere, Despre liniile şi solidele iraţionale, Descrierea cerului, Astronomia*), literare şi muzicale (*Despre ritmuri şi armonie, Despre poezie, Despre cuvinte, Vocabular*), de „ştiinţe speciale" (*Despre dietă, Cunoaşterea medicală, Despre agricultură, Despre lupta în armură*). Altele, care nu figurează în catalogul lui Thrasyllos, apar ca „neorânduite pe materii" (Diog. Laert., IX, unde, de altminteri, este reprodusă întreaga listă): *Cauzele fenomenelor cereşti, Cauzele fenomenelor aeriene, Cauzele fenomenelor de pe pământ, Cauzele sunetelor, Cauzele care privesc focul şi lucrurile care se află în foc, Cauzele sunetelor, Cauzele seminţelor, plantelor şi fructelor, Cauze variate*). În fine, tot Diog. Laert. mai înregistrează, în afara tetralogiilor lui Tr. şi a categoriei menţionate mai sus, şi câteva „lucrări luate din *Comentariile* lui Democrit: *Despre scrierile sfinte din Babilon, Călătorie în jurul Oceanului, Tratat despre Caldeea, Despre cercetarea istorică* ş.a. Nu s-a putut stabili autenticitatea tuturor titlurilor atribuite; câte dintre *Comentarii* îi vor fi aparţinut? Sunt îndoieli privitoare şi la *Pythagoras* din prima tetralogie. Ce vor fi conţinut, apoi, toate celelalte? Pierderea lor, până la puţine fragmente, creează un spaţiu de incertitudine. Catalogul scrierilor decupează un orizont extrem de cuprinzător şi plin de promisiuni, în timp ce fragmentele ca şi doxografia spun, din păcate, prea puţin, fireşte faţă cu ceea ce sugerează titlurile. Comentând deocamdată catalogul, pentru că în felul său este totuşi grăitor, se poate observa prezenţa covârşitoare a lucrărilor de „fizică" urmată de aceea a scrierilor de etică (pentru a vorbi numai despre cele care interesează filosofia). Câteva, altele, *Despre simţuri, Regulile privitoare la logică*, poate şi cea privitoare la *Aporii*, deşi incluse de Tr. între cele de fizică, vor fi fost, evident, de logică (de teorie a şi de psiho-fiziologie a cunoaşterii). *Despre natura omului*, a doua carte după alta, *Despre natură*, la rândul ei este probabil să fi fost chiar despre modul propriu de a fi al omului. Dar ceea ce atrage atenţia în mod deosebit este suita de scrieri despre cauze. După

aceste titluri ca şi după o mărturisire proprie (cf. Dionysos, episcop al Alexandriei, în Euseb., *Praep. Evang.*, XIV, 27, 4), cum că „preferă să găsească o singură explicaţie a cauzelor decât să dobândească împărăţia perşilor", etiologia pare să fi fost buna sa obsesie. Urmărind împărţirea lucrărilor din catalog, care, deşi mai curând după model elenistic, totuşi este convenabilă, în fizică, mai întâi, *Dem.*, asemenea lui *Leukipp.*, dar cu dezvoltări majore ce dau individualitate atomismului, identifică principiul lumii în solid (τὸ ναστόν) sau existent ceva (δέν) sau real (τὸ ὄν) şi „gol" (κενόν), sau non-ceva (μηδέν) sau *apeiron*, cum, după Simpl. *(De caelo)*, va fi numit *atomul* şi *vidul*; de asemenea şi L., în legătură cu problema raporturilor dintre eleatism şi atomism). Respectând condiţiile parmenidiene (şi, prin extensiune, ontologice în condiţie formală) ale fiinţei, admiţând şi vidul, de bună seamă nu atât ca spaţiu, cât, poate, ca limitele atomilor şi în acest sens „non ceva", (*meden*) altceva, Dem. reuşea să confere legitimitate metafizică generării şi deci lucrurilor lumii. Căci fără să încalce acele rigori atât de strânse, dar atât de necesare în construcţia ontologică, el făcea ca principiul (atomul), totuşi unul, vidul neavând aceeaşi demnitate, întrucât, dacă se poate spune aşa, el este ceea ce nu este plinul, să întemeieze, constituind (fiind deci imanent). Scăpând însă în acest mod de imposibilitatea internă a eleatismului de a explica metafizic generarea, el nu mai poate să dea sens intergenerării. Căci nu mai are cum „să admită geneza lucrurilor unele din altele", astfel încât aceasta e doar „aparentă" (Arist., *De caelo*, III, 7, 305 b_1). În plus, în limitele ipotezei, dacă este în măsură să dea sens principiului în funcţia sa constitutivă, nu mai are cum s-o asigure şi pe aceea pradigmatică. Astfel că, în orizont democritian, *universaliile* (sau cum de se întâmplă ca, de îndată ce atomii sunt indeterminaţi, să mai fie specii, genuri) cad ontologic. În acest caz, reluând obiecţia aristotelică şi generalizând-o cum, bunăoară, din om renaşte om şi cum metafizic, *omul* (ca universal) este posibil? Scăpând dintr-o dificultate sau răspunzând parţial unei întrebări (programatice) a eleatismului, *Dem.* nu mai răspundea alteia. Aici avea să intervină *Platon*. În teoria cunoştinţei, apoi, *Dem.* este, prin atomism, ca un neo-eleatism critic, aceeaşi încercare, extrem de profitabilă de punere în relaţie a „opiniei" cu „ştiinţa". Parmenides lăsa problema deschisă, adică numai ca problemă, în timp ce *Dem.* se încumetă s-o rezolve. Are de învins dificultăţi enorme, căci parcă „experimental" (şi experimentul trebuia făcut) caută să verifice şansele unui eleatism (de principiu) în justificarea cunoştinţei. Altă cale nici nu avea de ales sau nu fără riscuri de inadecvaţie. În cazul în care ar fi rămas la eleatismul „de şcoală", n-ar fi avut cum să pună în stare de comunicaţie „opinia" şi „ştiinţa". Dacă ar fi renunţat la metafizica eleatică iarăşi compromitea cunoştinţa ca întreg, de această dată prin „sensualism". El însă, pentru că în egală măsură asigură inteligibilitatea fiinţei în sine şi a fiinţei determinate, poate să dea sens atât opiniei şi ştiinţei, cât şi trecerii de la una la cealaltă. Constitutive lucrurilor, principiile sunt cunoscute în urmarea chiar a comprehensiunii întemeiatelor. În alţi termeni, aristotelici, „esenţialul" este prins deja perceptiv, numai că nu şi desprins. Aici, de altfel, şi dăm de o dificultate pe care *Dem.* o releva, din nou, ca problemă. În actul perceptiv, aşadar, atomii înşişi sunt cuprinşi: imaginile (*tà eide*) lucrurilor fiind pasibile prin nişte obscure (şi de neconfirmat) simulacre (τὰ εἴδωλα). Or, dacă simulacrul este, analogic, lucrul însuşi în imaginea noastră îl cuprindem pe acesta ca întreg, adică nu

numai în aparenţa, ci şi în esenţa lui, însă ca pe un întreg „abstract" sau ca pe o identitate „abstractă", în care raportul, termenii nu se „simt". Cum ei trebuie separaţi pentru a se putea trece de la identitatea „abstractă" la cea „concretă" (cu recunoaşterea „esenţialului" ca întemeietor), intervine intelectul, analitic. Şi el separă, se înţelege, cu mijloacele şi în modul său. Nu i se poate reproşa lui *Dem.* faptul de a fi „rupt" perceptivul de intelectual, fiindcă între acestea este o ruptură. Aici şi acum este sesizată o tulburătoare problemă: cunoaşterea perceptivă este a concretului sensibil, nediferenţiat; or, cunoaşterea, dacă este în vederea descoperirii temeiului, a cauzei, discriminează pentru a uni. Cum însă separă? „Esenţialul" este în întregul sensibil şi deci în percepţia acestuia fără ca el să fie perceput, fiind, ca atare, imperceptibil. Prin urmare, el este conţinut în percepţie şi totuşi nu este perceput; este apoi, „gândit", adică separat, fără ca operaţiunea să fie ajutată de percepţie. Căci, de l-ar distinge în aceasta, ar însemna că intelectual are „preştiinţa" sa. De unde şi cum? Dacă, pe de altă parte, l-ar „extrage" din percepţie, ar rezulta că în ordinea realului „esenţa" şi „aparenţa" sunt, poate, totuna. Dar principiul ca principiu este intransformabil. Deci el, constituind, rămâne în identitate absolută de sine. Atunci cum se face trecerea? Chiar este posibil (şi dacă da, cum?) a trece de la percepţie la intelectual? Toate acestea sunt întrebări cruciale, care ţin de acea dificultate, ca problemă, a articulării celor două planuri-funcţii cognitive în care filosofia intra cu *Dem.* sau pe care o releva cu el, dificultate majoră, dovadă prezenţa ei atât în *platonism*, cât şi în *aristotelism*. De reţinut, deocamdată, două extrem de sugestive încercări de ieşire din ea: (a) cu toate că incomunicabile, „esenţa" (principiile) şi „aparenţa" (fiinţa determinată) ne apar, prin *simulacre*, ca întreg şi (b) intelectul, pe fondul separaţiei ontologice şi în urmarea acesteia, înseamnă că este o putere în măsură să recunoască, prin sine, *esenţa*. Nu este vorba de un intuiţionism intelectual *sui-generis*, ci mai curând de angajarea filosofiei în prevenirea asupra modului propriu de a fi al intelectului. „Intuiţionismul" ar fi fost doar un răspuns şi încă discutabil, or *Dem.* face ceva mai mult: vine cu o soluţie ca întrebare sau ca program pentru filosofia cunoaşterii. În fine, în etică sau, generalizând, în filosofia omului *Dem.*, interesat cum va fi fost de identificarea naturii particulare a fiinţei noastre, introducea o distincţie în lumea atomilor, menită tocmai să ne explice. Atomii care alcătuiesc sufletul omenesc, va fi spus el, printr-o inconsecvenţă şi ea problematizantă, au „forma sferică", „cea mai mobilă" (Arist., *De anim.*, I, 2, 404 a 27). Şi sufletul, ca tot ceea ce este, alcătuit din atomi, presupune însă modalităţi mai aparte de a fi ale acestora. O inconsecvenţă totuşi în raport cu ontologia „generală", dar una menită să configureze o ontologie a umanului. Şi noi parte a lumii, şi noi formă în lume şi, dinspre principii, asemenea tuturor lucrurilor, faţă cu acestea suntem altceva şi altcum. *Dem.*, în raport cu *Protagoras* sau cu *Socrate*, defineşte omul încă „dinspre" „ontologic" (ceea ce este un punct de vedere) şi mai puţin reuşeşte s-o facă din interiorul câmpului de existenţă propriu, ceea ce, pentru o asemenea epocă a căutărilor, nu este, în nici un caz, un defect (vd. *om*). Oricum, deşi în modul său de a vedea lucrurile ontologia umanului rămâne încă precară, el continua şi adâncea un motiv tradiţional, în sine nu lipsit de importanţă şi de perspectivă. Este vorba de descrierea metafizică a fiinţei noastre şi de justificarea specificităţii acesteia, pe fondul participării la ea. Mod de a fi al ei, ca tot ceea ce există, fiinţa umană era pusă astfel în

identitate cu întregul, dar totodată şi specificată prin acceptarea unor atomi mai aparte. Insuficient – fiind, poate, doar o condiţie –, explicaţia metafizică este completată însă cu alta, care pornea de la natura propriu umană. Heteronomismul, în descriere, este întărit, dacă nu în cele din urmă înlocuit, de autonomism. Adevărat că suntem alcătuiţi din atomi, adevărat şi că, până şi în acte care par în exclusivitate omeneşti, suntem ca un fel de „şcolari: imităm păianjenul când ţesem, rândunica în construcţiile noastre, păsările – lebăda şi privighetoarea – când cântăm" (fr. 154). Dar avem avantajul pe care ni-l dă intelectul, prin care cunoaştem „atomii şi vidul" (fr. 9) şi am deprins „arta politică", „cea mai înaltă", prin care înfrângem „greutăţile" şi de la care nu avem a câştiga „decât măreţie şi strălucire" (fr. 157). O mărturie a lui Diodor din Sicilia, în care s-a identificat un punct de vedere democritian este, şi mai edificatoare, vorbind despre faptul „că cei dintâi oameni au dus o existenţă fără de nici o rânduială", întocmai ca „animalele". Dar că, sub presiunea nevoii, îşi vor fi umanizat mediul şi se vor fi umanizat pe ei înşişi. „Atacaţi de fiare" şi „sub imperiul fricii", din nevoie, vor fi „început, treptat, să se familiarizeze unii cu alţii", să stabilească „între ei expresii convenţionale pentru a desemna fiecare obiect", vor fi descoperit focul şi adăpostul ca şi „alte lucruri utile vieţii" (*Bibl. ist.*, I, 8). Dacă informaţia lui Diodor este chiar privitoare la *Dem.*, atunci două constatări s-ar putea face: una, că filosoful atomist află în „nevoie" factorul hotărâtor al umanizării şi a doua că viaţa socială este istorie (istoricitate) prin dialectica raportului dintre nevoi şi satisfacerea lor. Sensul nevoii este încă intens somatic (natural) şi deci prea puţin social, deşi socializarea ei, pe măsura devenirii istorice nu se poate contesta. Dar de aici la identificarea ei cu o viziune antropologică modernă, cum se mai admite câteodată, simplificator, este cale lungă. *Dem.* are îndeajuns de multe merite reale pentru a avea nevoie, pentru acreditare, de altele imaginare. Ar fi avut mai mulţi discipoli, între care Nessos din Chios şi *Metrodoros din Chios*, Diomenes din Smyrna, Naucydes, *Nausiphanes din Teos*, prin care, după tradiţie, se trece de la el la *Epicur*.

DEMONSTRAŢIE; ἀπόδειξις; acţiunea de a arăta, de a face văzut, probă-probare, enunţ-enunţare; lat. *argumenti condusio, demonstratio, probatio* (Cic.); rom. probă, dovadă, dovedire (Cantemir, *Ist. ier., Scara*; passim), arătare (Micu), dovedire, arătare, demonstraţie (Murgu, *Curs...*, III, I, 3). ~ (1) Demonstraţie geometrică, începând poate cu *Thales*, sigur însă cu pythagoricii. Marea realizare a grecilor a fost înlocuirea cercetării empirice printr-o ştiinţă demonstrativă apriori. Din perspectiva geometriei, mai înainte de *Elementele* lui Euclid nu se poate trasa „cu precizie procesul prin care grecii au devenit conştienţi de cerinţele *d.*" (Kneale, 1974, I, pp. 11, 13). La *Socrate* şi la *Platon* în modul *dialecticii* şi *al diviziunii*, accentuat, cu caracter elenchtic, de respingere, pornindu-se de la ipoteze, în vederea unei explicaţii perfect coerente: „răspunde, ca să rămâi în siguranţă, ţinându-te neclintit de ipoteza noastră (a admiterii Formelor, n.n.). Iar dacă cineva s-ar lega de ea, respinge-i demersul. Nu-i da nici un răspuns înainte de a fi examinat dacă între consecinţele care derivă din ea se află după tine, acord sau dezacord... Ai grijă să nu te împotmoleşti, ca profesioniştii controversei, în confuziile care rezultă din tratarea laolaltă şi a principiului, şi a ceea ce decurge din el" (*Phd.*, 101 d-c). 2. Teoreticianul este Aristotel, în dublă perspectivă: epistemologică şi logică (prin silogistică). Întrucât *ştiinţa* este „o judecată asupra universalului şi necesarului, trebuie considerată ca «habitus apodictic». Se poate vorbi de ştiinţă când există o convingere stabilită într-un mod determinat şi când principiile sunt cunoscute" (*Eth. Nic.*, VI, 6, 1140 b 31; 3, 1139 b 31). Demonstrativă şi definitorie, ea are în *d.* şi în definiţie căile (metodele) de constituire. Presupunând în mod necesar cunoaşterea principiilor-cauze, ea se alcătuieşte şi se structurează coerent, sporind totodată cogniţia, demonstrativ-deductiv. „Prin *d.* înţeleg un silogism ştiinţific, adică un silogism a cărui posesiune este prin ea însăşi ştiinţă. Admiţând acum că definiţia noastră a cunoaşterii ştiinţifice este corectă, cunoaşterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, mijlocite, cunoscute mai bine şi mai înainte decât concluzia, ale cărei cauze sunt" (Arist., *An. post.*, 1, 2, 71 b). Aşadar, ca o primă stabilire: nu orice cunoaştere este o demonstraţie; din contra, cunoaşterea premiselor nemijlocite este independentă de demonstraţie" (*An. post.*, I, 3, 72 b). Altminteri, s-ar cădea în regresiune la nesfârşit. Aceasta împotriva celor care extinzând în absolut condiţia cunoaşterii şi deci neţinând seama de sistemele determinate, paradoxal, încheie negând legitimitatea ştiinţei. Referindu-se la ceea ce aparţine „în mod esenţial lucrurilor", *d.* trebuie să fie cu necesitate valabilă: în toate cazurile – κατὰ παντός „nu în unul da şi în altul nu" în sine – καθ'αὐτό (subîntinzând toate atributele esenţei) şi universală, ceea ce înseamnă că, în determinaţia strictă care separă „generalul" (pentru toţi) de „universal", acesta, „un atribut care aparţine oricărui subiect, în sine şi întrucât el este ceea ce este – τὸ τί ἐστί. De unde urmează clar că toate universaliile sunt legate cu necesitate de subiectele lor" (*ibid.*, I, 22, 84 a; 4, 73 a-74 a); vd. şi *deducţie; silogism; ştiinţă*).

DIADĂ; δυάς, άδος – doime, dualitate, în număr de doi, cuplu; termen central în metafizica greacă, deşi ca atare (literal) nu prea frecvent. Nu este exclus însă ca nenominalizarea într-un context sau altul să fi fost hotărâtă de omniprezenţa lui, ca o obsesie. Gândit metafizic *unul*, cu necesitate se impunea conceptualizarea multiplului. De aici, ideea *diviziuni*, ca şi aceea a primei distincţii, *d.*, aceasta ca termen intercalar, semnificând deci trecerea de la unu la multiplu în ordine ontologică, de la conceptual-tautologic, în plan logico-lingvistic la „sintactic". *Divinitatea* (principial), socotea Xenophanes, pentru că „e mai presus de tot ceea ce există, ...trebuie să fie Unu. Căci dacă ar fi doi sau mai mulţi, nici unul n-ar putea fi cel mai tare şi cel mai bun" (Ps. Arist., *De Melisso...*, 3, 28 D.K.). Cum însă toate cele ce există se nasc şi pier, înseamnă că sunt compuse dintr-o natură mai statornică (pământul) şi din alta fluentă (apa). În consecinţă, fără a presupune că Unul însuşi este compus, ar fi împotriva logicii metafizicii, mintea noastră trebuind să gândească un model al lucrurilor, existente şi, în acelaşi timp, mereu altele şi altfel. Pentru aceasta era nevoie de dualitate, în sensul că acelaşi-ul, interpretând aristotelic, era şi substrat (*materie*) şi *formă*. Cam la fel avea să procedeze şi *Parmenides*, cu deosebirea că identitatea elementelor *d.* era alta (*focul* şi *pământul*) şi că primul era totuna cu fiinţa, în timp ce al doilea, cu nefiinţa. Dar nici Xen., nici Parm. nu justificau *d.* dinspre metafizic şi metafizic, ci dinspre fizic şi fizic. Schimbarea referenţialului este opera lui *Heraclit*, prin depăşirea punctului de vedere elementologic. *D.*, de această dată, nu mai presupune elemente contrare (complementare), ci puteri (mişcări, energii): stingerea şi aprinderea (focului). Unu şi necompus, principiul-foc este mereu el însuşi (prin aprindere continuă) şi altul, ca stingere, deci generare a lumii, dar în sine şi după măsurile lui (cf. fr. 30). Aceeaşi modalitate, doar că

mai implicită, şi la *Anaximenes*, cu rarefierea şi comprimarea aerului. O cu totul altă perspectivă (complementară însă celeilalte, physiologist-imanentiste) deschideau pythagoricii. Deopotrivă modele şi substrat (materie) pentru lucruri, *numerele*, ca principii, presupuneau un prim principiu (unitatea) şi doimea provenită (deci secundă, deşi în acelaşi plan, pe orizontală, iar nu, asemenea numerelor, ontologic ulterioare, dar pe verticală). „Principiul tuturor lucrurilor este *unitatea* – μονάς, iar din această unitate provine *doimea* nedefinită, servind ca suport material unităţii, care este cauza. Din unitate şi doimea nedefinită se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile, ale căror elemente sunt patru la număr: *focul*, *apa*, *pământul* şi *aerul*. Acestea se transformă şi trec, pe rând, prin toate lucrurile. Astfel se naşte Universul" (Diog. Laert., VIII, 24). Venită din unitate, doimea apare ca o punere a acesteia de două ori, nu însă fizic, ci logic, platonizând, cam cum fiinţa în sine, din *Sofistul*, se recunoaşte ca identitate şi alteritate. De aici şi nedeterminarea (in-finirea); căci în fiinţa dublu autodeterminată începe totul sau între autodeterminaţiile sale încep determinările interioare, ontologic. Paradigmatice în absolut pentru că orice lucru este definit (prin unitate) şi nedefinit, fiind şi nefiind (prin doime), monada şi *d.*, în ordinea numerelor, stau ca modele pentru nepereche (impar) şi pereche (par), prima „finită", cealaltă infinită. (Finit şi infinit, aici nu în înţeles fizic, ci metafizic, prin urmare ca în accepţia parmenidiană din fr. 8: „amarnica Nevoie ţine Fiinţa în strânsoarea hotarului care o înconjoară din toate părţile"; limitarea deci este logică, prin de-finire sau conceptualizare). Aşa fiind, unitatea şi doimea, tot asemenea şi numerele, iar subiacent lucrurile, ar fi, în urmare, perfect decelabilă *o tabula oppositorum* cu „zece principii, orânduite după înrudirea lor: finitul şi infinitul, neperechea şi perechea, unul şi pluralitatea, dreapta şi stânga, masculin şi feminin, repaos şi mişcare, plan şi curb, lumină şi întuneric, bun şi rău, pătrat şi oblong" (Arist., *Metaph.*, A, 5, 986 a 15). Cele zece perechi funcţionează şi ele ca principii, poate că, heraclitic vorbind, ca un sistem de măsuri, ca *logos*-ul însuşi, de îndată ce organizează ori prind lucrurile în toate aceste determinaţii. Căci fiecare lucru este acesta şi altul, de un fel şi de altul, acum într-o modalitate, apoi în alta. De la unitate şi doime, prin numere şi cele zece principii în dualitate, multiplicitatea capătă legitimitate metafizică. Găsind în pythagorism mijlocul prin care metafizicismul parmenidian putea fi depăşit (nu însă anulat), Pl. îl adoptă metodic şi, radicalizându-l, îl face cu mult mai operaţional. Problema era aceeaşi, adică a justificării trecerii de la unu la multiplu. Se înţelege că o Idee (Formă) pentru multiplu şi pentru compus nu avea cum să fie. Totuşi, lucrurile sunt cum sunt, compuse din cel puţin două elemente şi, într-o asemănare, cel puţin două. „După ştiinţa mea, singurul fel în care ceva, orişice, accede la existenţă este participarea lui la esenţa proprie a fiecărei realităţi la care participă; astfel, ...nu vei putea găsi nici o altă cauză a producerii lui «doi», decât participarea lui la dualitate. Nimic în lume nu va putea vreodată deveni «doi» fără această participare." (*Phd.*, 101 c-d). Dualitatea este o structură paradigmatică, şi nu un compus, chiar dacă în regim de obiect matematic, deci Formă, are totuşi regim secund. „Exemplele numerice", cel puţin în *Phaidon*, „sunt folosite deoarece ambiguitatea lor corespunde statutului intermediar al sufletului. Aici Diadă şi

Unitate numesc Forme; dar această folosire nu este, pe parcurs, constantă" (Tecuşan, p. 286, n. 587). Altceva, fiind model, decât numărul 2, *d.* este ceea ce este ea însăşi prin „participare" la paritate, ceea ce ridică deja problema „interparticipării", pe verticală. Progresiv, ea capătă noi determinaţii, culminând în *Sofistul*, în *Philebos*, în *Timaios*, cu distincţiile Identicul şi Diferitul, Limitatul şi Ilimitatul prinse într-o relaţie de interparticipare, pe orizontală, ceea ce le apropie de modul de a fi al *d.*, dar şi în alta, pe verticală, în raport cu Unul. Apropiindu-l prea mult de pythagorici, dar în sugestie platonică, Arist. încă în prima carte a *Metafizicii* (987 b-988 b) se detaşa cu prudenţă de Pl., găsind că „materia ce slujeşte ca substrat şi pe temeiul căreia se vorbeşte de idei referitor la lucrurile sensibile... e Diada, adică Marele şi Micul". Aşa stând lucrurile, dacă aşa stau, Pl. se întoarce împotriva postulatelor doctrinei Ideilor. Totul ar fi pornit din prezumţia medierii realizate de Obiectele matematice „deosebite de lucrurile sensibile prin aceea că sunt veşnice şi neschimbătoare, iar de Idei prin aceea că ele sunt într-o pluralitate indefinită de exemplare asemănătoare, pe când fiecare Idee exista doar într-un singur exemplar" (Arist., *Metaph.*, A, 6, 987 b 15). Pentru a fi în măsură să le explice în această funcţie mijlocitoare, el a trebuit să presupună existenţa a două principii supreme: Unul ca formă („cauză a Ideilor" – ca Ideile să fie „cauza esenţei lucrurilor") şi diada ca materia „ce slujeşte ca substrat" (*ibid.*, A, 6, 988 a 10). Ideile, în acest caz, urmau a fi în număr egal cu acela al lucrurilor existente, chiar şi cu al acelora dispărute. Aceasta însă ducea la decăderea *d.* din condiţie. Căci dacă unitatea era multiplicată în esenţe sau ca esenţe, *d.* însăşi apărea ca dualitate, ceea ce înseamnă, ca număr. Deci numărul trecea mai înainte, împotriva postulatului şi, mai departe, tot asemenea, relaţia în raport cu ceea ce există în sine (*ibid.*, A, 9, 990 b; M 4, 1079 a). Pythagoreizarea platonismului la nivelul interpretării, după cât se pare, nu era lipsită de temei, Arist. găsind-o mai cu seamă în „doctrinele nescrise" (privitor la care referă în *Metaph.*, A, 9; XIII, 6-9, *Phys.*, IV, 209 b, 10-15), chiar dacă de respingere, nu lăsa deoparte motivaţia apoteică. Arist., prin urmare, se rezervă faţă de ipoteză (ca o posibilă soluţie) şi de problemă, aceasta neliniştindu-l pe Pl. însuşi: „dacă fiecare unitate este una, de unde provine ea? Căci, fireşte, fiecare dintre ele nu este Unul în sine." Dar multiplicitatea? Există o multiplicitate în sine şi alta infinită? În continuarea apareticii din dialogul *Parmenides*, Pl. încerca o altă punere în situaţie, nu atât cu scopul rezultoriu, poate chiar deloc, cât pentru a descoperi alte şi alte întrebări, alte şi alte dificultăţi, adesea percepute ca inextricabile. Dacă Arist. încă în prima carte a *Metafizicii*, scrisă, poate, cu puţin înainte de moartea lui Pl. sau imediat după (în cei trei ani petrecuţi la Assos), se raporta la „doctrinele nescrise" şi dacă în *Phys.* IV 209 b, 10-15, asimila *Khôra* (receptacolul) din *Timaios* cu *hyle* (materia), resemnificând şi Forma, distincţiile: pe verticală, fiinţa ca fiinţă – formă şi materie, iar pe orizontală, formă şi materie, ar putea fi luate ca o înscriere în programul platonic. Fiinţa în sine, ca Unu, materia-şi-forma, ca *d.*, nu aveau alt rost decât ca un model (în sens metodic) pentru enparetica unului şi multiplului (vd. şi *unul*). Toate încercările de rezolvare, de la pythagorici la Arist., pentru că în partea lor tare erau problematizate, prin aceasta, şi nu în primul rând prin aceea ipotetic-rezolutivă, determină reacţia criticistă a scepticilor. Sext. rezumă întreaga discuţie, exemplar: „fenomenele sunt compuse, în vreme ce elementele trebuie să fie simple",

non-evidente şi incorporale. Pythagoric, dar cu posibilitate de extindere însă, din monadă şi *d.* provin toate numerele ca paradigme pentru multiple. Prima problemă: monada, la care toate participă întrucât sunt, fiecare, o unitate, cum fiecare este altfel, nu cumva e multiplă? Dacă ar fi, cum este firesc să fie luată, ca una, cele subsecvente ei, participă la ea ca întreg sau numai ca parte? Dacă participă la întreg, de unde şi cum deosebirile, dacă la parte, de unde şi cum identitatea? A doua problemă: cum, din monadă, se naşte *d.*? Prin adiţie? De unde celălalt termen, prin diviziune? Dar monada este simplă (Sext., *P.H.*, III, 151-168). Ceea ce li s-ar putea obiecta scepticilor este că prelungeau (extindeau) logica perfect operaţională în plan secund (fizic) în câmp metafizic. Dinspre cel dintâi, cu adevărat, trecerea de la unu la multiplu, prin *d.*, nu putea fi conceptualizată. Dinspre metafizic însă, dacă problema era aceea, platonic vorbind, a dialecticii – diviziunii, *d*, putea fi gândită (ca în *Sofistul*) prin chiar faptul „încercuirii" (conceptualizării) unului. Necesară, critica sceptică îndemna, cel puţin de această dată, la precauţii, de care, neoplatonicii, cu deosebire, vor ţine seamă. Astfel, mai întâi, Plotin cu „scara": triadă (emanaţiile) – *d.*, aceasta atât la nivelul inteligenţei (cu ceea ce gândeşte şi ceea ce este gândit), cât şi la acela al Sufletului (cu suflet universal şi sufletele particulare). Diviziunea, „în jos" (proodică), presupune distincţii succesive, gândite metafizic, şi nu în semnificaţie fizică. Al doilea, *Proclos* care, după Unu (μονάς), aşază unitatea μονάς şi diada δυάς, aceasta ca principiu al multiplicităţii, fără a fi însă altceva decât unul. Riguros, *d.* este unitate prin participare *nemijlocită*, iar întrucât *participă* (deci are regim secund), este cauza multiplicităţii. De aceea este, în egală măsură, unitate şi multiplicitate.

DIAGORAS (*Διαγόπας*) **din Melos** – (după *Lex. Suda*, cu *akmé* în timpul olimpiadei a 78-a, deci între 468-465 ante); după aceeaşi sursă, sclav pe care *Democrit* „l-a cumpărat... şi l-a făcut discipol". Ar fi compus poezie lirică corală şi „aşa-numitele *Apopyrgizontes Logoi*" – Cum mi-am pierdut credinţa (*Lex. Suda*). Este posibil ca lucrarea să fi conţinut „mici povestiri autobiografice, doveditoare a modului în care filosoful şi poetul şi-a pierdut credinţa" (Piatkowski, *F.G.F.*, IIa, p. 600). Luând „în derâdere mărturiile de la Eleusis cu scopul de a îndepărta mulţimea de ceremoniile mistice" (Schol. la Aristofan, *Păsările*, 1073), condamnat la moarte pentru impietate, ar fi scăpat refugiindu-se la Pellene, în Ahaia. Nimic sigur în privinţa aceasta, precum nici în aceea a „scenariului" necredinţei lui. Oricum, a venit către noi cu reputaţia de „ateu": „Diag. atheos" (Cic., *De nat. deor.*, I, 23, 63); grecii „au numit oameni fără Dumnezeu" între alţii şi pe Diag. (Clemens, *Protr.*, 24, 2). Ar mai fi scris şi *Phrygiri Logoi* (*Povestiri frigiene*;Tatian, *Adv. Graec.* 27) care mai fusese atribuită lui Dem. (Diog. Laert., IX, 49; A 33, B 299 e D.K.), oricum neautentică.

DIALECTICĂ; τὸ διαλεκτικόν – de la *dialégo, diaghelesthai* – a discuta, a dialoga, a vorbi un limbaj particular (un dialect); lat. *dialectica*, asimilată de Cicero cu logica în înţeles de ştiinţă a raţionării; rom. „dialectic – acela ce ştie a se întreba după canoanele loghicăi" (Cantemir, *Ist. ier., Scara*) ~ (1) Ca metodă particulară socratismului, poate chiar de invenţie socratică sau, în context, dialectica participă la *maieutică*. Aceasta ca „naştere" sau mai curând ca tehnica „naşterii" *adevărului*, *logos socratikos* presupunea descoperirea inductiv-dialectică a datelor originare ale sufletului şi, în consecinţă, reconstruirea acestuia ca

sistem de sensuri. ~ (2) În succesiune socratică, megaricii vor fi procedat similar; „pentru că-şi prezentau argumentele în formă de întrebare şi răspuns" erau numiţi „dialecticieni" (Diog. Laert., II, 106). Dar cel ce o instituie cu aplecare reflexivă, de tip epistemologic, este Pl., deşi într-un concept doar posibil, dar oricum programatic, în urmarea faptului de a fi deschis parcă la infinit. Generic, prelungeşte instrumentalizarea socratică, aceasta în toate dialogurile, de îndată ce fiecare este centrat în determinarea, unul a curajului, altul a virtuţii, cutare a frumosului, acesta a iubirii, acela a dreptăţii. Din întrebare în întrebare, de la o interogaţie la un răspuns problematizat el însuşi, printr-o necurmată autodepăşire, mintea esenţializează, îndreptându-se către temeiul metafizic. Exemplare în acest sens sunt inducţiile către iubire (în *Smp.*), către frumos (în *Phaidros*), întru dreptate (în *Rp.*) Particular şi din ce în ce mai propriu (în *Rp.*, VI, 511 a; VII, 533 b-c), *d.* numeşte, deopotrivă, itinerariul ascendent şi ajungerea: „înţelegi acum şi ceea ce spun că este a doua diviziune a inteligibilului (Ideile, mai presus de obiectele matematice, n.n.), sesizată de raţiune prin puterea dialecticii" – τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυ νάμει „metoda dialectică" ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος este singura care, respingând succesiv ipotezele, ne duce până la principiul însuşi, acela care asigură solid concluziile" (complementar vd. şi *Phd.*, 101 d-e: „temându-te de inexperienţa ta ca de propria umbră, răspunde, ca să rămâi în bună siguranţă, ţinându-te neclintit de ipoteza noastră. Iar dacă cineva s-ar lega chiar de ea, respinge-i demersul. Nu-i da nici un răspuns înainte de a fi examinat dacă între consecinţele care derivă din ea se află acord sau dezacord. Apoi, când va trebui să dai seamă de ipoteza însăşi, recurgi la acelaşi procedeu: găseşte-i drept bază o altă ipoteză, aceea dintre supraordonate... şi aşa, până ce vei ajunge la ceva satisfăcător"). *D.*, prin urmare, numea metoda de îndreptare a minţii către principii, ca indemonstrabile necesare în orice explicaţie (cu rigori, ca reguli: „să ai grijă să nu te împotmoleşti, ca profesioniştii controversei, în confuziile care rezultă din tratarea laolaltă şi a principiului, şi a ceea ce decurge din ea"; *Phd.*, 101 e), dar şi ştiinţa însăşi, mai exact acea parte corespunzătoare ideilor în sine (Inteligibilelor – νοῆτα – superioare), aceasta cu precădere ca o logică, dezvăluind structurile metafizice ireductibile. Dominanta este însă metodică, în *Rp.*, dar şi, poate mai cu seamă, în *Sph.*, în care se şi întâmplă transferul de nume, al *d.*, „asupra metodei diviziunii şi reunirii" (Kneale, 1974, p. 18). Faptul însă nu presupune renunţarea, ci doar, poate, coborârea la alt nivel de logicitate, mai tehnic. *Diviziunea* apare mai curând ca o submetodă, decât ca un procedeu în sine, de îndată ce, ţinând de „arta dialecticii", ea, intens analitică, dar în vederea unirii (conceptualizării), era menită să distingă între Idei, să ajute la determinarea exactă a fiecăreia şi la stabilirea modalităţilor de interparticipare. Toate acestea „în aşa fel încât, chiar dacă n-am putea prinde prea limpede cu mintea atât fiinţa lucrurilor, cât şi nefiinţa lor, măcar să nu fim cu totul lipsiţi de raţiunea lor, pe cât o autorizează natura cercetării noastre". Şi încă acelaşi demers are în rostul lui şi prevenirea asupra unor dificultăţi, spre a nu cădea, prin ele, în sofistică: „să vedem dacă nu cumva ne e îngăduit să ne liberăm de greutăţi nepedepsiţi", cu deosebire „atunci când spunem despre aceea ce nu este că într-adevăr nu este" (*Sph.*, 253 d; 254 c-d). În prelungire târzie, sensurile platonice, mai cu seamă din *Phdr. Smp.* şi *Rep.*, în parte însă şi din *Sph.*, pot fi identificate în *neoplatonismul* plotinian. Tratatul *Despre dialectică* (περὶ διαλεκτικῆς), *Enneada*, I, 3, este despre

înălţarea sufletului la inteligibile. De aici şi universalitatea ei: „filosofia... studiază natura cu ajutorul dialecticii; tot asemenea şi aritmetica precum şi alte arte, la fel fizica", morala (I, 316). ~ (4) „Între dialectic – metodă riguroasă, cel puţin în intenţie – şi dialectica – metodă eristică, pur combativă, rareori cu profunzime, a megaricilor, *Aristotel*... face din *d.* o disciplină intermediară între metoda ştiinţifică riguroasă şi rigidă, «demonstraţia» silogistică a *Analiticilor* sistematizată mai întâi de el, şi metoda eristică, pur combativă a megaricilor" (Florian, 1963, pp. XI-XII). De aici particularităţile: este inductivă, se aplică probabilului şi se organizează ca o tehnică a argumentării prin contraversă. Ca metodă, aşa cum este expusă în *Topica*, *d.* urma a fi o „tehnică" de argumentare despre „orice problemă propusă, pornind de la propoziţii probabile, şi prin care putem evita de a cădea în contradicţie...". Şi ea ratiocinativă, în deosebire de *analitică*, se foloseşte de raţionamentul dialectic, acela „care rezultă din premise probabile", acceptate doar de toţi sau de cei mai mulţi. Aceasta întrucât premisa dialectică presupune întrebarea în alternativă: „întrebarea dialectică este o cerere de răspuns sau pentru admiterea unei premise, sau pentru admiterea uneia dintre cele două contradictorii" (*Top.*, I, 1, 100 a, b; *De interpr.*, 11, 20 b). În deosebire (dar spre complementaritate) de premisa dialectică de la care se pleacă, problema este „subiectul" raţionamentului. Scopul cercetării ei „este sau de a alege şi de a evita ceva sau de a descoperi adevărul şi de a cunoaşte", ca, respectiv, de a alege între dorirea plăcerii sau nu şi de a stabili dacă o cunoaştere este utilă „pentru cunoaşterea însăşi" (de ex., lumea este eternă sau nu?) aici este folositoare pentru soluţionarea altor probleme (*Top.*, I, 4, 101 b; 11, 104 b). Pornind de la premise şi aplicându-se problemelor, argumentele dialectice presupun „elemente" care sunt tot una cu ceea ce desemnează, adică genul proxim, diferenţa specifică şi accidentul. *Porphyrios* avea să mai adauge şi specia, transmiţând astfel medievalilor doctrina celor cinci voci (πέντε φωναί – *quinque voces*) sau predicabili. În sfârşit, *d.* mai presupune „mijloace" sau „instrumente" (ὄργανα) şi „locuri comune" (τόποι). Elemente, premisele, problemele şi tezele (acestea din urmă ca opinii paradoxale ale unor filosofi, precum lumea este în mişcare – *Heraclit* – sau fiinţa este una – *Melissos* – ori ca afirmaţii argumentate, nu însă şi admisibile), asemenea şi predicabilele, „mijloacele" sunt în număr de patru: formarea premiselor, deosebirea multiplelor sensuri ale cuvintelor, descoperirea deosebirilor dintre lucruri şi căutarea asemănărilor, toate cu reguli de tip metodic (*Top.*, I, 13-17). La rândul lor, „locurile comune sau dialectice", într-un fel şi ele „mijloace", numesc argumentele – argumentările pornite şi sprijinite inductiv. Când este bine instrumentată, *d.* are o întreită utilitate: pentru exerciţiul intelectual („stăpânind o metodă temeinică, vom putea argumenta mai uşor asupra unui subiect propus") pentru „înlesnirea convorbirilor eventuale" („vom putea respinge organismele care ni se par neîntemeiate") şi pentru legitimarea filosofiei, în genere, „pentru cunoaşterea a ceea ce este primordial în principiile fiecărei ştiinţe" (*Top.*, I, 2, 101 a). ~ (5) Dialecticieni în modalitate eristică, megaricii, stoicii, care le integrează logica, au însă pentru *d.* un concept perfect individualizat, nu numai în raport cu ei, dar şi cu *Socrate*, Pl. şi Arist. Împărţită de *Cleanthes* în zone: dialectica, retorica, etica, politica, fizica şi teologia, de regulă începând cu *Zenon*, filosofia este considerată în regim tripartit: logica, etica

şi fizica. La rândul ei, prima este subîmpărţită în retorică şi *d.*, aceasta din urmă având ca obiect de aplicaţie „subiectele discursului" τὰ σημαινόμενα şi limbă, ca sistem de semne – τὰ σημαίνοντα (Diog. Laert., VIII, VII, 43). Dacă *Poseidonios* socotea dialectica „ştiinţa care se ocupă cu adevărul, minciuna şi cu ceea ce nu-i nici adevărat, nici fals", *Chrysippos*, despre care se spunea că va fi fost „un dialectician aşa de renumit încât foarte mulţi credeau că dacă zeii ar face *d.*, ea n-ar fi alta decât cea a lui Chr." (Diog. Laert., VII, 180), îi circumscriu obiectul în semne şi lucruri semnificate. Speţă a logicii, *d.* stoică tinde să se autonomizeze, însă ca teorie a *semnului* şi semnificaţiei, ceea ce avea să-i asigure în secolele scolasticii un prestigiu imens. ~ (6) Asimilată cu *eristica* şi aceasta apropiată de sofistică de către epicurieni, *d.* este respinsă pe măsură. *Epicur* va fi scris un tratat *Contra megarienilor* (de fapt împotriva dialecticienilor) şi *Metrodoros*, direct, unul contra acestora. Nici scepticii nu-i erau favorabili, făcând-o solidară dogmatismului, împotriva aparenţelor („dacă Platon exprimă unele lucrări după formula sceptică, atunci când – cum spun unii – se exercitează în dialectică, nu va fi considerat pentru acest motiv sceptic", Sext., *P.H.*, I, 223). Ultimii dialecticieni, cum sunt socotiţi de Cicero, ca şi de Sextus Empiricus, în urmarea *probabilismului*, vor fi fost academicii, cu *Arcesilaos*, *Carneades*, *Cleitomachos*. Primul, cel puţin, cam între Pl. şi *Pyrrhon*, „la mijloc" era *Diodoros din Iassos*, megaricul, recurgând la *d.* (Sext., *P.H.*, I, 234).

DIALLELĂ; ὁ διάλληλος τρόπος – demonstraţie eronată, în care argumentele se presupun unele pe altele; sofism. La *Agrippas*, cel de al cincilea mod (*trop*) de suspendare a judecăţii: „deducţia în cerc vicios" (Diog. Laert., IX, 88); după Sext., generic la „scepticii noi", „cercul vicios", „modul raţionamentului circular": „are loc atunci când lucrul de care e nevoie pentru a consolida obiectul cercetării noastre are nevoie de confirmarea care vine de la lucrul cercetat. De aici, neputând lua nici unul, nici altul din acestea spre demonstrarea celuilalt, ne suspendăm judecata" (*P.H.*, I, 164, 169).

DIALOG; διάλογος – de la διαλέγω, a conversa, a te întreţine cu, dar şi a distinge, sens complementar şi întâritor. În strictă determinaţie filosofică, pentru a fi fost „născocitorul *dialecticii*", *Zenon din Elea* trece drept cel dintâi care „a scris dialoguri" (Diog. Laert., IX, 25; II, 48). El „făcea dovadă de o deosebită aptitudine critică, mulţumită căreia, pe calea discuţiilor contradictorii, îşi ducea adversarii în situaţii fără de ieşire" (Plut., *Per.*, 4, 5; Diels, A 4). *Aristotel* însă, într-o scriere *Despre poeţi* (informaţie obscură a lui Diog. Laert., III, 48, după *Favorinos*), afirmă că un Alexamenos din Styra (sau din Teos) ar fi scris mai întâi *d.* Totuşi, în strictă determinaţie filosofică, în legătură cu tehnicile antilogiene, cu cerinţele şi rigorile aporeticii, ca şi cu logica particulară a oralităţii, *d.* este de invenţie socratică. *Logos socratikos* are rolul hotărâtor în impunerea scripturară începând cu *Platon*, cel ce „a dus genul *d.* la desăvârşire", descoperindu-i „frumuseţea" sau, mai curând, conferindu-i-o (Diog. Laert., III, 48). Celor 28 de *d.*, sigure, tradiţia avea să mai alăture încă 13, dintre care unele îndoielnice (*Alkibiades* II, *Hipparchos*, *Rivalii*, *Theages*, *Keitophon*, *Minos*, iar *Epinomis* mai aproape de certitudine) şi altele apocrife (*Axiochos*, *Despre drept*, *Despre virtute*, *Demodocos*, *Sisyphos* şi *Eryxias*). După o informaţie convergentă (Albinos, *Introducere la dialogurile lui Platon* – Εἰσαγωγὴ εἰς τοῦ Πλάτωνος διαλόγους şi Diog. Laert., II, 49), *d.* platonice se distribuie, primar, în două

genuri: diegetic (διηγητικός – expozitiv, narativ) şi zetetic (ζητητικός – de cercetare). Primul, la rândul său, se divide în două specii: teorematic (θεορηματικός) şi practic (πρατικός), iar următorul în gymnic (γυμναστικός – de exerciţiu) şi agonistic (αγωνίστικός, de combatere, controversă). Mai departe, teorematicul (teoricul) presupune subspeciile în ordinea fiziculuı (φυσικός) şi în aceea a logicului (λογικός), practicul, eticul (ἠθικός) şi politicul (πολιτικός), gymnicul, modalitatea maieutică (μαευτικός) şi pe aceea de probare şi investigare, peirastică (πειφαστικός), iar agonisticul, endeicticul (ἐνδεικικός – demonstrativ) şi anatrepticul (ἀνατρεπτικός – de respingere). Aceste „indicaţii, deşi pretind să caracterizeze conţinutul fiecărui *d.* sunt vagi sau contestabile" (Robin, 1935, p. XV). Totuşi, fie şi prin încercarea de a identifica o dominantă, chiar dacă discutabilă, poate, şi întrucât ţin de o interpretare, ce-i drept foarte aproape de treapta zero a textului, acestea nu sunt chiar inutile. Clasificarea *d.*, urmând împărţirea în tetralogii a lui Tasyllos, reprodusă şi mai ales îndreptată de Diog. Laert. (II 57-61), este lămuritoare: I: 1. *Euthyphron* – peirastic, 2. *Apologia*, etic, 3. *Criton*, etic, 4. *Phaidon*, etic; II: 1. *Cratylos*, logic, 2. *Theaitetos*, logic, 3. *Sofistul*, logic, 4. *Politicul*, logic; III: 1. *Parmenides*, logic, 2. *Philebos*, etic, 3. *Symposion*, etic, 4. *Phaidros*, etic; IV: 1. *Alkibiades* I, maieutic, 2. *Alkibiades* II, maieutic, 3. *Hipparchos*, etic, 4. *Rivalii*, etic; V: 1. *Theages*, maieutic, 2. *Charmides*, peirastic, 3. *Laches*, maieutic, 4. *Lysis*, maieutic; VI: 1. *Euthydemos*, anatreptic, 2. *Protagoras*, endeictic; 3. *Gorgias*, anatreptic, 4. *Menon*, peirastic; VII: 1. *Hippias* I, anatreptic, 2. *Hippias* II, anatreptic, 3. *Ion*, peirastic, 4. *Menexenos*, etic; VIII: 1. *Kleitophon*, etic, 2. *Republica*, politic, 3. *Timaios*, fizic, 4. *Kritias*, etic; IX: 1. *Minos*, politic, 2. *Legile*, politic, 3. *Epinomis*, politic, 4. *Scrisoarea* XIII, speţa eticului (cf. Grote, *apud.* Schorey, pp. 16-25). Deşi canonul genului nu este întrutotul respectat, *d.* sunt şi scrierile lui Xenofon centrate în Socrate: *Apologia, Amintirile, Banchetul* şi *Despre economie*. În aceeaşi tehnică vor fi intrat şi mai toţi „socraticii" (micii minori socratici), scrierile lor având până şi formal marca a ceea ce Diog. Laert. (II, B1) numea „caracterul socratic". Astfel, *Aischines* ar fi compus, chiar dacă fără prea mult talent (de unde şi ridiculizarea lor ca fiind ἀκέφαλος – fără început, fără cap) mai multe *d.* (pierdute), unele se pare că prelucrări: „astfel a prelucrat *Micul Cyrus, Herakles* şi *Alkibiades* ale lui Antisthenes", ba chiar alte câteva socratice (sic!): „cele mai multe din dialogurile pe care Ais. le dădea ale sale erau de fapt dialogurile lui *Socrate*, obţinute de el de la Xantipa" (Diog. Laert., II, 60). Este însă puţin, foarte puţin probabil să fi existat scripturar *d.* socratice. Dar informaţia este utilă pentru mai exacta cunoaştere şi înţelegere a prestigiului genului şi, mai cu seamă, a creatorului său în spirit. Socrate deja trecuse în mit, căpătând atributele înţeleptului exemplar. Preferând, se pare, „tratatul", *Antisthenes* era, tot ce se poate, reputat şi ca scriitor în genul *d.*, dacă, peste câteva veacuri, Ais., eufemistic, va fi învinuit doar de adaptare după el. A scris mult, mai totul s-a pierdut, este greu de ştiut care îi va fi fost tehnica în *d.* ca *Adevărul* sau *Îndemnuri*. Pierdute sunt şi *d.* lui *Diogenes din Sinope*, acesta, poate, mai socratic şi datorită nonconformismului său. De altfel, tehnica o va fi avut, el scriind şi şapte tragedii, pierdute însă şi ele. Aristippos din Cyrene ar fi scris 25 de *d.*; asemenea şi *Phaidon din Elis* şi *Criton din Atena* şi *Simon* şi *Glaukon* şi *Simmias* ori *Cebes*, pythagorici din jurul lui Socrate. Ca „socraticii" şi „platonicienii" aveau să prefere dialogul Speusippos, Arist., însuşi în „episodul" academic al vieţii sale: *Despre filosofie, Despre suflet, Gryllos sau despre retorică*. Până şi în tratatele ulterioare logica este aceeaşi, dialogală. Cartea A(I) a *Metafizicii* este un *d.*, ca spirit, numai că în forma literară a tratatului. De altminteri, întreaga aporetică (spiritul aporeticii) ţine de *dialogul* socratic. În acesta, ca punct de plecare şi îndemn, Pl. desăvârşea logica reconstrucţiei filosofice stând încă în forma pură (tehnic admiţând) a ceea ce este filosofia, o *aporetică*. Dar, mai legat de naraţiune, *d.* trebuia să lase locul „tratatului", care reţinea spiritul, renunţând însă la formă.

DIANOIA; διάνοια – *dianoetic* διανοητικός, *dianoema* διανόηνα de la διανοέομαι – οοῦμαι, a gândi, a medita, a avea (conţine) în suflet. ~ (1) *Dianoia*, facultatea de reflexie, gândire discursivă, în deosebire de *nous*, ca inteligenţă, gândire în sine, ca dat, în ordinea principiului, ca şi faţă de *sóma* (Pl., *Tim.*, 88 a). În arhitectonica platonică, între *doxa* (ca *eicasia* şi *pistis*) şi *noêsis*, (dialectica) intelecţie pură aplicată esenţelor (ideilor) în sine: „cealaltă diviziune a inteligibilelor pe care spiritul le sesizează prin puterea dialecticii" – ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει (*Rep.*, 511 B). „Geometrii, aritmeticienii şi toţi cei ce se îndeletnicesc cu astfel de lucruri" însă se folosesc „de figurile pe care le alcătuiesc şi le desenează, figuri ce au imagini în apă şi umbre", să identifice acele realităţi care stau ca temei şi model pentru tot ce este, inclusiv pentru obiectele matematice, realităţi de al doilea grad. Operaţiunea nu este posibilă „decât prin intermediul gândirii" –*dianoia* (*ibid.*, 510 c-e). Discursivă aceasta, intuitivă cealaltă (*dialectica*, noetica), ele se disting în funcţie de poziţia ontologică a obiectului de aplicaţie. Structura metafizică a lumii este urmată de structura, tot metafizică, dar în ordinea umanului. La *Aristotel*: sens, înţeles: „luând mai degrabă spiritul decât litera" – προς τὴν διάνοιαν (*Metaph.*, A, 985 a 4); discursivitatea în opoziţie cu intuitivitatea: „gândire discursivă, gândire intuitivă" – τε διανοίαζε καὶ νοῦς ... În funcţie de experienţă, discursivitatea află în aceasta „principiul artei şi al ştiinţei ἀρχὴ τέχνης καὶ ἐπιστήμης, al artei unde e vorba de devenire, al ştiinţei unde e vorba de existenţă" (*An. post.*, I, 89 b; II, 100 a). Cum însă orice ştiinţă presupune principii, revine intelectului intuitiv să le restabilească. Astfel încât acesta „este principiul ştiinţei" νοῦς ἀν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή (*ibid.*, II, 100 b). ~ (2) *Dianoetic*, prin exerciţiul gândirii discursive; virtuţile intelectuale în deosebire de cele etice: „dintre virtuţi, numim pe unele dianoetice sau virtuţi ale intelectului, pe celelalte virtuţi le numim etice". Astfel, în prima categorie intră: înţelepciunea, inteligenţa şi prudenţa (înţelepciunea practică); în cea de a doua: generozitatea şi cumpătarea (Arist., *Eth. Nic.*, I, 13, 1103 a). ~ (3) *Dianoema*, ceea ce este în spirit, „gânduri, opinii" – διανοήματά τε καὶ δόξας (Pl., *Rp.*, 426 a).

DIAPORE(MA)TICĂ; diapore(ma)tic – de la διαπόρησις, διαπόρημα dificultate, îndoială, διαπορῆσαι, a dezvălui dificultăţile, punere a problemelor (Cărţile A şi B-III ale *Metaph.* arist. sunt diaporematice; vd. *aporie*; *aporetică*), prin opoziţie cu *eupore(ma)tica*.

DIFERENŢĂ; διάφορα; lat. *differentia*; rom. deosebirea loghicească (Cantemir, *Ist. ier.*, f. 35), unul dintre cele patru predicabile, la *Aristotel*; cinci, după *Porphyrios*. „Înrudită cu genul", *d.* este cercetată în *Topica* în legătură cu acesta, căci problema stă în desluşirea a ceea ce îl desparte pe unul de altul. Ea ţine, prin aceasta, de „cercetarea ştiinţifică a genului" (*Top.*, I, 5, 102 a). „Pe baza diferenţelor ce fac altul un lucru, avea să precizeze Porph., se ivesc diviziunile genurilor în specii şi se exprimă definiţiile, care sunt alcătuite din genuri şi diferenţele lor; pe când pe baza diferenţelor ce fac doar ca un lucru să fie altfel se stabilesc numai

variaţiile şi schimbările de comportare". Există deci diferenţe care „fac lucrul să fie altul" şi diferenţe care se fac, cu adevărat altul". Primele se numesc „creatoare de specii"; celelalte, „simple diferenţe" (*Isagoga*, despre diferenţă).

DIFERITUL; ἕτερον – altul, unul din doi, contrar; în dialectica platonică din *Sph.* (254 c-258 c), unul dintre genurile supreme μέγιστα γενή în pereche cu identicul. Anterior, la pythagorici *diada* ar putea trece ca diferită în raport cu monada. Platonic, *d.* este legitimat din perspectiva şi în contextul ipotezei capacităţii celor mai însemnate Idei (a genurilor supreme) de a se îmbina. Dacă Fiinţa se îmbină atât cu Mişcarea, cât şi cu Repausul, acestea, una cu alta, sunt incomunicabile. Având de a face deocamdată cu trei genuri, despre fiecare în parte se poate spune că este acelaşi (identic) şi altul (diferit), nu însă totuna cu ele. Căci dacă mişcarea ar fi în identitate cu acelaşi-ul, ar sta pe loc, în timp ce repausul, prin raportare la diferit, s-ar mişca. La fel fiinţa şi identicul, acesta putând fi gândit în sine, precum şi *d.*, de îndată ce fiecare dintre celelalte este alta, nu însă prin natură, ci prin participarea la Ideea de alteritate. Aşadar, fiecare în parte este ceva identic, dar întrucât este în propriu concept, nu are cum să fie totuna cu acelaşi-ul. În acest caz, rezultă că este şi diferit. De aici, marea înnoire constând în legitimarea metafizică a nefiinţei, fără ştirbirea primatului şi unicităţii fiinţei. „Natura alterităţii, făcând pe fiecare altul decât fiinţa lucrurilor, aduce nefiinţa", căci pe toate le vom putea numi ca nefiind, dar, deopotrivă, de vreme ce participă la fiinţa lucrurilor ca fiind şi realităţi" (*Sph.*, Pl., 254 c-257 a). Cu *d.*, *Platon* trecea în rândul marilor concepte ale metafizicii alteritatea (vd. şi *categorie*; *fiinţă*; *identic*). La *Aristotel*, altul (*d.*) numeşte într-o ordine distinctă, dar nu divergentă celei platonice. Cu semnificaţie strict metafizică prin centrare în Fiinţă şi prin dispunere pe verticală, coparticipând la un sistem paradigmatic deopotrivă ca unitate structurată (fără a fi compusă) în *platonism*, în *aristotelism* stă pentru cele ce „constituie o pluralitate prin specia, materia sau definiţia esenţei, în genere, având sensuri opuse celor ale Identicului" (*Metaph.*, Δ, 9, 1018 a 10). Perspectiva este tot metafizică, numai că, aplicat cu deschidere către multiple distincte prin formă, prin materie ca şi prin modul de articulare al acestora. Altfel spus, are în semnificaţie individualele ca individuate. Disociativă de sus în jos, este asociativă, întrucât „alteritatea după specie e însuşirea unui lucru de a fi altul faţă de alt lucru", dar „în cadrul aceluiaşi gen care trebuie să le fie inerent amândurora". Rezultată de aici că altul în lăuntrul speciei, în gen, este diferenţă, aceasta διάφορα numind lucrurile care „cu toate că sunt altele, au totuşi o oarecare identitate" (*ibid.*, I, 8, 1058 a 1-10; Δ, 9, 1018 a 10).

DIKAIARCHOS (Δικαίαρχος) **din Messene**, în Sicilia (?347-?285 ante) – elev al lui *Aristotel*, autor al unor cărţi (pierdute, cu excepţia unui fragment din *Viaţa Eladei*): *Despre vieţi* (Diog. Laert., III, 4), *Despre pieirea oamenilor* (Cic., *De off.* II, 5), *Despre suflet* (*ibid.*, *Ad. Att.*, XIII, 33, 2). Acestea existând încă în vremea lui Cicero, entuziasmul lui faţă de *Dik.* se explică prin lectură: „peripatetic mare şi fecund" în *Despre pieirea oamenilor*, *Dik.*, „după ce se ocupă de celelalte cauze ale morţii, ca inundaţiile, epidemiile, pustiirile, prădăciunile în masă ale fiarelor sălbatice care, după cum demonstrează el, au atacat şi devorat generaţii întregi de oameni, arată apoi cum mai mult decât în orice altă calamitate au pierit oamenii în războaie şi răscoale" (*De off., loc.cit.*). Continuând *aristotelismul* în componenţa

sa naturalistă, *Dik.* se va fi interesat de o explicaţie, în context, a sufletului, după el o putere vitală, în strânsă unitate cu trupul, născut şi muritor ca acesta (Cic., *Tusc.*, I, 1), având aceeaşi natură: este „armonia celor patru elemente" – *Dik. armonian ton tessáron stoiheion* (Aët., IV, 27, în Diels, *Dox. gr.*, 387 a 5-6). În acelaşi timp, ar fi crezut în valoarea premonitorie a viselor, presentimentelor şi oracolelor (Cic., *De div.*, II, 48; 100).

DIODOROS (Διόδωρος) **din Iassos**, în Caria (m. 296? ante) – supranumit Cronos, probabil întârziatul (pornindu-se de la *hrónos* – timp şi Krónos – zeul timpului), pentru că, deşi „dialectician" iscusit, punându-i-se odată câteva întrebări meşteşugite de către *Stilpon*, n-a fost în stare să dea răspuns pe loc. Diog. Laert. (II, 111), care relatează toate acestea, îi atribuie două „argumente dialectice sub formă de întrebare": Voalatul şi Încornoratul (vd. *paradoxe*). Cu puţin mai înainte, la II, 108, însă ele sunt puse pe seama lui *Eubulides*. Nu aminteşte însă nimic de „argumentele împotriva mişcării şi generării (vd. *mişcare*), nici despre atât de celebrul argument al dominatorului". Primele sunt enunţate şi cercetate de Sext. (*P.H.*, II, 243-244; III, 71-74; *Adv. math.*, X, 85, 112, 113), iar celălalt, cu o bibliografie mult mai bogată, se află expus în Arist., *De interpret.*, 9, Alex. Aphr., *În Aristotel An. Pr. Lib. Commentarium* II, 184; Cic., *De fato*, XIII, 30; Epict., *Întreţ.*, II, 19, 1). Elev al unui megaric minor, Apollonios (supranumit şi el) Cronos, l-ar fi avut ca elev, între alţii, şi pe *Zenon* stoicul.

DIODOROS din Tyr (aprox. 100 ante) – discipol lui *Critolaos*; nu este sigur şi ca succesor la conducerea şcolii peripatetice. Adăugând, în determinarea binelui, la cinste (*honestas*) „lipsa durerii", deşi în succesiune peripatetică, *D.*, scrie Cic. (*De finibus*, V, 5, 14) s-ar fi rupt de tradiţie: „Iată deci o altă direcţie, pentru că o asemenea agonie nu este peripatetică". Se mai lămureşte (Frenkain, 1963, pp. 590) că *D.* din Diog. Laert. (IV, 2: „Diod. în prima carte a *Amintirilor sale*") ar putea fi acesta. Nu se ştie nimic despre succesiunea lui (în cazul în care va fi fost scolarh).

DIOGENES LAERTIOS (Λαερτίου Διογένους) sec. III – autor al unei cărţi *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor* (în titulatura cea mai veche, *Compendiu al vieţilor şi doctrinelor filosofice* – Λ.Δ. Βίων καὶ δογμάτων συναγωγή, esenţială pentru reconstituirea filosofiei greceşti de la Thales la Sextus Empiricus şi Satorninos (sf. sec. II, respectiv, poate, începutul sec. III), cronologic, ultimii filosofi înregistraţi. Contestat adesea pentru *eclectism* şi incomprehensiune filosofică, totuşi el a lăsat o scriere fără de care „geografia" gândirii greceşti ar avea multe pete albe. Aceasta cuprinde toate genurile de izvoare ale filosofiei eline: „(a) directe, prin citarea de fragmente din operele filosofilor care s-au pierdut, şi (b) indirecte: doxografii, biografii, succesiuni şi secte ale filosofilor, cronologii, liste de omonimi, testamente ale filosofilor, epistole ale filosofilor, cataloage ale filosofilor". Lipsesc numai două dintre felurile de izvoare indirecte: referatele fără caracter doxografic şi imitaţiile" (Frenkian, 1963, p. 96).

DIOGENES (Διογένης) **din Oenoanda**, în Lycia, sud-vestul Anatoliei (sec. II) – epicureu, popularizator activ al doctrinei. Înaintea morţii, *Diog.* va fi pus să se graveze în piatra peretelui unui portic, ca „toţi să citească", „un mesaj al înţelepciunii epicuriene" (Arrighetti, 1969, p. 771). Conţinând un expozeu al fizicii şi eticii, pasaje din corespondenţă, inscripţia (descoperită abia în 1844) are valoare

atât documentară (de reconstituire a filosofiei epicuriene), cât şi în context, informativă, cu privire la difuzarea celui de al doilea *atomism* şi la propaganda desfăşurată în acest sens. Convins de capacitatea efectivă a doctrinei epicuriene: „am vrut să mă servesc de acest portic pentru a face cunoscut remediul salvării", *Diog.* expune şi comentează corespunzător. Respinge, după *Epicur* şi epicurieni, pe filosofii naturii (este chiar mai intolerant) „din dragoste pentru adevăr". Cu deosebire, îndreaptă atactul împotriva lui *Democrit* („după teoria ta, Dem., noi nu ştim cum aflăm adevărul, nici cum trăim."). Cu profit, informează despre *Clinamen*: „Dacă cineva s-ar folosi de doctrina lui Dem. afirmând, pe de o parte, că *atomii*, din cauza focului mutual, nu au libertate de mişcare şi că, pe de alta, toate lucrurile par a se mişca, în mod necesar, în jos, noi i-am zice: Nu ştii că... atomii au o anume libertate de mişcare pe care nu Dem. a descoperit-o, ci Ep.? Ea constă într-o înclinare într-o parte, aşa cum o arată fenomenele. Dar mai important este că, în măsura în care se admite fatalitatea, se suprimă admonestarea şi blamul (ceea ce înseamnă că nu mai trebuie condamnaţi) cei răi" (cf. *Diogenis Oenoandis fragmenta, ordinarit et explicavit*, J. William, Leipzig, 1907; *Diogenis Oenoandis fragmenta*, A. Grilli, Milano, 1960; în Boyancé, *Extraits*, pp. 102-104).

DIOGENES din Seleucia, pe Tigru, numit şi *din Babilonia* (localităţile fiind apropiate) – elev al lui *Chrysippos* şi scolarh stoic după *Zenon din Tars*. Avea peste 80 de ani (poate 85) când în 156 ante este trimis de atenieni împreună cu *Critolaos* şi *Carneades* în ambasadă la Roma. *Magnus et gravis stoicus* (stoic mare şi însemnat) ţine câteva lecţii de filosofie care îi fascinează pe romani atraşi de „această ştiinţă" (Cic., *De off.*, III, 12; *Tusc.*, IV, 3, 5). Probabil bun popularizator şi propagandist al *stoicismului*, el nu este totuşi un filosof original. Adoptă împărţirea de şcoală a filosofiei în fizică, etică şi logică, pe aceea chrysippiană a eticii în nouă subdiviziuni (vd. *etica*) şi tot asemenea dascălului său, consideră „că scopul trebuie să fie să acţionezi cu bună judecată în alegerea a ceea ce este natural" (Diog. Laert., VII, 88). Într-un „manual *Despre voce*, tot în tradiţia şcolii, socoteşte vocea ca „pe ceva corporal", definind-o „ca o percutare a aerului sau obiectul specific al simţului auzului" (*ibid.*, 55). Într-o carte despre divinaţie ar fi susţinut că predicţiile sunt posibile pentru că toate cele ce sunt sunt conduse de destin şi există zeci. Fiind „aceştia ne comunică viitorul" (Euseb., *Praep. evang.*, IV, 3; Cic., *de div.*, I, 38). Are numeroşi elevi: *Boethos din Sido)*, Archedemos din Tars, *Apollodoros din Seleucia, Apollodoros filologul*, Panaitios din Rhodos, Dardanos şi Mnesarchos din Atena, *Antipatros din Tars*, succesorul său.

DIOGENES din Apollonia (aprox. 440 ante) – ar fi fost, după Diog. Laert. (IX, 47), elevul lui *Anaximenes*, ceea ce nu are sens decât figurat, între data morţii unuia şi cea a naşterii celuilalt fiind aproape cinci decenii (Burnet, 1919, p. 467; Frenkian, 1963, p. 748). Contemporan al lui *Anaxagoras*, poate mai tânăr, vine ca acesta la Atena pe care, tot ca el, avea s-o părăsească în condiţii dramatice, probabil în urma unei acuzaţii de impietate. Continuându-l pe *Anaximenes*, într-o carte *Despre natură* din care nu ni s-au transmis decât puţine fragmente, *Diog.* a ales ca nume pentru principiu aerul: „toate (lucrurile) sunt transformări în aceeaşi materie", care este „aer" (fr. B 2, 5 D.K.; *F.G.P.*, I, 1). Dar, ca Anaxagoras, nu neapărat sub influenţă, deşi faptul nu era imposibil, presupunea că „această (materie primordială)" este „înzestrată cu inteligenţă" (*nous*) „căci, fără puterea

gândirii ar fi greu de admis (ca materia primordială) să fie împărţită în aşa fel, încât în toate să aibă măsura cuvenită, în iarnă şi în vară, în zi şi noapte, în ploaie, vânt şi cer senin; şi dacă ne gândim bine, găsim că toate celelalte sunt alcătuite cât se poate de frumos" (fr. B. 5, 3). Tot aşa de bine, este posibilă o influenţă heraclitică sau, mai curând, o similitudine, ceea ce ar fi explicabil prin starea filosofiei naturii de trecere de la un autotelism de inspiraţie şi modelare bio-antropomorfă la altul de tip ontologic. Admirat de contemporani pentru claritatea expunerii, modernii (Zeller, 1877, p. 280; Voilquin, 1964, p. 156) i-au descoperit numeroase contradicţii, cu deosebire, aceasta: cum se face că aerul, care ca materie primordială este cel mai subtil (dacă se poate spune aşa, este cel mai subtil în ordine absolută), se condensează şi, mai cu seamă, se răreşte. Or, întrucât este *cel mai subtil*, cum poate să se rărească, să devină adică şi mai subtil? Dacă se răreşte, nu mai este principiu, deci aristotelic vorbind, acel ceva ireductibil datorită căruia orice lucru, este şi ia naştere; iar dacă, dimpotrivă, n-ar face, în acest caz, n-ar mai produce şi întemeia universal şi, totodată, nu s-ar mai autoregla în aşa fel încât să genereze „cât se poate de frumos". Contradicţia este reală, în măsura în care am interpreta literal. Dar într-o lectură non-narativistă (sau simbolică), deci non-restrictivă, ca focul heraclitic care se stinge şi se aprinde în sine, aerul, de la Anaxim. la *Diog.* se rarefiază şi se comprimă în fiinţa sa. „Infinit şi etern" (Simpl., *Phys.*, 25, 1), aerul n-ar avea cum să treacă dincolo de sine nici în ordine negativă (prin rarefiere), nici în sens pozitiv (prin comprimare). În condiţie de principiu, el produce universal, „conduce totul şi este în totul" (fr. 5), de la suflet, căldură şi vânt, la pământ şi astre. Şi încă, dacă principiul, zicând tot după *Aristotel*, este acel ceva datorită căruia reflectarea însăşi este posibilă, senzaţiile şi inteligenţa au, în cele din urmă, cauza în el: „mirosul ar fi legat de aerul din jurul creierului", „auzul se produce când mişcarea aerului din urechi, provocată de mişcarea aerului din afară, pătrunde în creier", „vederea se produce prin mijlocirea imaginii pe pupilă; amestecul cu aerul lăuntric aduce apoi senzaţia", „inteligenţa este atribuită aerului curat şi uscat" (Th., *De sens.*, 39 sq.). Discutabilă ca explicaţie psiho-fiziologică, prezumţia lui *Diog.* confirmă însă ideea universalităţii aerului ca principiu.

DIOGENES din Sinope (404-?323 ante) – filosof cinic, elevul lui *Antisthenes din Atena*, mai original prin viaţă decât prin învăţătură sau prin viaţa care (uneori) face cât o operă. Ar fi scris totuşi treisprezece *d.* (exemplificând *Cioara, Poporul atenian, Republica, Arta eticii, Despre bogăţie, Despre dragoste, Despre moarte*), o seamă de *Scrisori* şi şapte tragedii (*Heracle, Ahile, Medeea, Oedip* ş.a.). Sosicrates, în cartea sa despre *Succesiuni*, şi Satyros, în *Vieţile filosofilor*, detaliază *Diogenes Laertios* în continuare, „pretind că *Diog.* n-a lăsat nimic scris". Sotion, în schimb, întocmea o listă aproape total diferită. Din paisprezece titluri, zece (*Despre virtute, Despre bine, Cerşetorul, Tolmaios, Casandros, Philiscos, Aristarh, Sisyphos, Ganymede, Învăţături*) sunt noi. (Diog. Laert., VI, 80-81). Pierzându-se ceea ce a scris (dacă va fi scris), cataloagele sunt parcă un regret, dar şi, în condiţiile date, un mijloc de a retrasa (prezumtiv) „geografia" modului de viaţă cinică, prin *Diog.* Supunându-se cu totul canonului acestuia, dacă se poate vorbi de aşa ceva într-o „şcoală" cu ataşamente puţine şi slabe la principii bine statornicite, *Diog.* împinge sobrietatea până la privaţiune (văzând într-o zi cum un copil bea apă din palmă, şi-ar fi aruncat ulcica, zicând: „Un copil m-a întrecut în felul simplu de a fi");

obişnuind să distingă între educaţia sufletească şi cea corporală, nu însă pentru a le opune, una fiind incompletă fără cealaltă" şi ambele imposibile fără o exercitare continuă (*askesis*; vd. *apatie*). Pentru a convinge, aducea ca dovadă faptul că în meserii, ca şi în arte, dibăcia se dobândeşte prin „muncă neîncetată". „Nimic în viaţă, susţinea el, nu are sorţi de izbândă fără o practică permanentă", dar să fie bine condusă. Altfel, în locul unei cazne (*pónos*), ca perseverenţă în exercitare, utilă, cea fără de folos este de două ori potrivnică omului: o dată că o face în van şi apoi că îl îndepărtează de propria natură. Or, prima condiţie stă în respectarea acesteia. În răspăr faţă cu normele statornicite şi mai cu seamă în raport cu principiile lor, „răsturnând valorile" (*Nomisma* – rânduielile, cutumele, între alte sensuri), recunoştea vieţii „după natură" (*Kata physin)*, o autoritate superioară celei „după lege" (*Kata nómon*). Fanatic al libertăţii (o pune „mai presus de orice") îşi îngrădeşte însă opţiunea, dacă nu şi-o compromite printr-un individualism, ce-i drept, benign, căci nu-l exacerbează până la a-l opune civismului (normelor şi cutumelor): „nu-i cu putinţă ca societatea să existe fără lege"; „fără orânduirea statală nu se poate trage folos din comunitatea omenească". În acelaşi timp, evită exagerarea inversă, prevenind că adevărata virtute este dobândită prin perseverenţă, şi nu moştenită („îşi bătea joc de nobleţea naşterii"). Cu respect faţă de legile fiecărei comunităţi, este însă potrivnic localismului; se socotea „cetăţean al universului" (*Kosmopolites*), trecând mai în faţă valoric „orânduirea de stat..., care cuprinde tot universul" (pentru a fi „după natură", şi nu „după lege"). Paradoxal mereu, *Diog.* este contra trufiei din trufie (invitat la *Platon* acasă şi spunându-i, ar.", gazda i-ar fi replicat, pe măsură: „Da, cu o trufie de alt fel"), dispreţuieşte plăcerea pentru a avea plăcerea dispreţului ei („însuşi dispreţul plăcerii este foarte plăcut"). Când mai uşor, când mai apăsat nihilist („susţinea că trebuie să neglijăm muzica, astronomia şi alte asemenea studii, ca nefolositoare şi nenecesare"; când cineva ar fi zis că „mişcarea nu există, el se scula şi începu să umble", îndemnând, astfel la senzorialitate), are totuşi nevoie de certitudini, cultivând filosofia nu numai în ordine practică („Bravo, filosofie! Căci tu îndepărtezi pe admiratorii tăi de la plăcerile trupeşti, ducându-i spre adevărata frumuseţe"), ci şi în cea „speculativă" (cât se poate reconstitui, ca un amestec de anaxagorism şi fizică empedocleeană: „toate elementele sunt conţinute în toate lucrurile şi pătrund prin toate; căci în pâine se află părţi constitutive de carne, dar şi pâinea este o parte constitutivă a vegetalelor; la fel şi toate celelalte corpuri, prin mijlocul unor pori invizibili, particulele lor se unesc şi se adună la un loc prin exalare vaporoasă"). Este intolerant faţă de marii filosofi (*şcoala megarică*, a lui *Eucleides*, „o şcoală de fiere", lecţiile lui Pl., „pierdere de timp"), dar nu întotdeauna dintr-un relativism metodic, mereu necesar, cât, uneori, din exclusivism (din incomprehensiune): „Pe când Pl. vorbea despre Idei şi folosea substantivele «Ideea–masă», «Ideea–cupă», *Diog.* spuse: «Masa şi cupa le văd; dar ideea – masă şi ideea–cupă nu le văd defel»". Lucru ce se explică uşor, i-ar fi dat (şi ar fi dat, ea căpătând exemplaritate) Platon o lecţie de „lectură" a *platonismului*: „tu ai ochi ca să vezi masa şi cupa sensibilă, dar n-ai raţiunea prin care se văd ideea–masă şi ideea–cupă. Neîndurător cu prezicătorii de orice fel (când îi vedea pe aceştia „ca şi pe cei ce-i ascultă... socotea că nu-i animal mai de nimic decât omul"), cu practicile iniţiatice şi de purificare (prin lustraţii cathartice ar fi zis, „nu poţi scăpa de greşelile comise în viaţă, cum nu poţi

scăpa nici de greşelile de gramatică") este, totodată rezervat faţă de credinţele populare (Diog. Laert., VI, 37, 70-72, 63, 26, 71, 73, 39, 58, 63, 73, 24, 53). Nu face, din acest punct de vedere, nici o excepţie, de la Xenophanes la *Epicur* statornicindu-se, fie parţial, o tradiţie (vd. *impietate*). Întrebat de cineva, ce fel de om i se pare *Diog.*, Pl., ar fi răspuns: „Un Socrate nebun" (*ibid.*, 54; cf. şi Elian, *Var. Hist.*, XIV, 33). În aparenţă, o execuţie brutală, în realitate, aşa zicând, un *Diog.* esenţial. Ca *Socrate* incomod, paradoxal, intransigent, *Diog.* împinge totul atât de departe, încât ceea ce într-un caz ţinea de o conştiinţă metodică, în spaţiul universalului, în altul cade în condiţia comportamentului individual. În urmare, în timp ce socratismul era ca un program cu valoare ontologică (în ordinea umanului), cinismul, în reprezentarea şi trăirea lui *Diog.* aduce cu o ruptură a individului de universal ca şi, mai departe, cu eliminarea acestuia din urmă prin absolutizarea celei dintâi. Însă aici este şi altceva decât un „mic Socr." (ca un Socrate parţial), anume un anti-Socr., *Diog.* redimensionând, peste măsură, individualul, pentru abilitarea acestuia politică, morală, filosofică. Dinspre *Diog.*, reprezentarea elenistică, mai cu seamă sceptică, a omului, este deja previzibilă.

DION (Δίον) **din Prusa,** în Bithynia (? 40 -112/către 117) – supranumit Chrysostomos (χρυσόστομος – Gură de Aur) pentru a fi fost de o elocinţă fascinantă, sofist din sofistica nouă, trecut la cinism (în primul rând în ordinea comportamentului) ca urmare a expulzării sale din Roma, hotărâtă de Diocleţian. Adversar mai înainte al filosofilor, compunând împotrivă-le un discurs vehement, „din retor ce era, a devenit sincer şi profund filosof", purtând, zice-se, cu sine, în traista sa de nomad sărac şi trist, două cărţi: *Despre ambasadă*, discursul lui Demostene, şi *Phaidon*-ul platonic (Flacelière, 1970, p. 457). Sub Nerva şi Traian rechemat la Roma, răspunde chemării, dar nu renunţă la viaţa şi principiile cinismului. Compune două discursuri *Despre principat* pe care i le prezintă lui Traian, insistând asupra necesarei *philantropia* în politica oricărui împărat. „Prin stilul său literar, dar mai cu seamă prin tendinţele morale îl anunţă, în mod curios, pe J.-J. Rousseau" (Michel, 1969, p. 841). Dacă aşa ar sta lucrurile, *Vânătorul* sau *Poveste din Eubeea* face dovada. Traducătorul discursului în franceză, Paul Mazon, găseşte în el „o operă de propagandă menită să sprijine politica «întoarcerii la glie»" promovată îndeosebi de împăraţii Nerva şi Traian (1943, p. 47-48; ap. Flacelière, 1970, p. 458). De o filosofie cât de cât personală şi coerentă nu se poate vorbi. Von Arnim, într-o monografie fundamentală (*Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898), distingea două etape: cea sofistă (antifilosofică) – de până la exil şi cea cinică – în timpul acestuia şi după încetarea lui. Mai încoace (Momigliano, Michel) socotesc că, mai curând decât succesive cele două tendinţe coexistă (1951, pp. 146-153; 1969, p. 269). Şi, oricum, propriu se pare că-i va fi fost sincretismul cu prezenţă, poate pe un fond cinic, stoică şi platonică. Lumea ca „un întreg" „ordonat prin cea mai bună şi mai savantă dintre arte", strălucitoare în fiece parte a ei, precum o va fi proiectat şi înfăptuit „creatorul", lumea aceasta care nu rămâne în starea primară, ci din aceasta trece în aceea a „tinereţii", apoi în aceea a „maturităţii", dă seamă de o viziune stoică, deşi într-un stoicism slab, mai curând de conştiinţă comună (Dion, *Orationes*, 38, 51). Respingerea, într-un discurs, a lui Musonius Rufus (*Împotriva lui...)* nu este motiv de îndoială în înclinaţia stoică (sau şi stoică) a lui *Dion*

pentru că în multe acesta şi filosoful roman mai degrabă se întâlnesc decât se despart.

DIONYSIOS (Διονύσιος) **din Halicarnas,** stabilit la Roma către sf. sec. I ante – retorician, gramatician şi teoretician al stilului (istoric, chiar autor al unei *Antichităţi romane*, nereprezentativă), reputat prin *Despre imitaţie*, *Despre figuri*, *Despre alegerea cuvintelor*, *Despre potrivirea cuvintelor*, *Despre forţa stilului lui Demostene*. Din perspectiva retoricii şi pentru folosinţă în ordinea ei, *Despre imitaţie* (în trei cărţi, din care s-au păstrat doar câteva fragmente) ca şi *Despre potrivirea cuvintelor* erau finalizate într-o tehnică a discursului. „Retorica este o înzestrare tehnică, facultate capabilă să producă un discurs convingător atunci când se tratează o materie politică, ea urmărind drept ţintă a desăvârşirii vorbirea măiastră" (*Despre imitaţie*, fr. 1). *Despre potrivirea cuvintelor* este un fel de manual de retorică, dar şi de stilistică aplicată.

DIONYSIOS din Heracleea, în Pont (sec. II ante) – poreclit Transfugul (*ho metathémenos*), pentru a fi trecut de la *stoicism* la „doctrina plăcerii", se pare că de nuanţă cirenaică, şi nu epicuriană. Convertirea este pusă pe seama unui accident: „încercat de un atac de oftalmie", suferinţa fiindu-i cumplită, „n-a mai îndrăznit să numească durerea un lucru indiferent (Diog. Laert., VII, 166). Până a ajunge în şcoala lui *Zenon*, ar fi urmat învăţământul compatriotului său, *Heracleides*, apoi, succesiv, i-ar fi audiat pe *Alexinos* şi pe *Menedemos*. Scriind la început poezii, imitându-l pe Aratos, va fi continuat cu lucrări de filosofie (*Despre apatie*, *Despre plăcere*, *Despre comportamentul faţă de oameni* ş.a.), pierdute însă (*Fragmente*, în von Arnim, *S.V.F.*, I, pp. 93-96). Longeviv, ar fi atins 80 de ani; s-a lăsat să moară prin înfometare.

DIONYSODOROS (Διονυσιόδωρος) – profesor de artă militară, după Xenofon (*Mem.*, III, 1, 1); sofist, în dialogul platonic *Euthydemos*. Privitor la existenţa sa istorică, aceleaşi probleme ca la *Euthydemos*, fratele său. Trăitor în sec. V, contemporan cu *Socrate*, ca personaj în dialogul amintit, este pus de către *Platon* să dezvolte nouă din cele douăzeci şi unu de argumente sofistice (în identificarea şi numerotarea lui Bonitz) câte sunt discutate în *Euthydemos*: (3): „vreţi să devină ceea ce este şi să nu mai fie ceea ce este acum", Cleinias? Dacă acesta nu este încă înţelept, înseamnă că nu este. Ca să devină în această condiţie, ar urma să nu mai fie ceea ce este (283b4-283d9); (7): dacă „nimeni nu vorbeşte despre lucruri ca nefiind", pentru că „nimeni nu exprimă ceea ce există" (vd. *Euthydemos*, arg. 6), contrazicerea nu este posibilă. În caz contrar, unul dintre parteneri ar trebui să vorbească despre ceea ce nu este, fapt imposibil (285d7-286b7); (8): dacă vorba gândeşte. Orice cuvânt spune ceva; în acest caz şi gândeşte. Dar numai fiind ele înzestrate cu suflet înţeleg. „*So*. Ştii poate o vorbă înzestrată cu suflet? Dion. Pe Zeus, nu ştiu. *So*. Atunci de ce întrebai adineaori ce vrea să spună vorba mea?" (287d7-287e2); (13): având un câine, dacă acesta are cătei, „de vreme ce este tată şi este al tău, înseamnă că acest câine este tatăl tău şi tu eşti frate cu cătei". Altfel spus: întrucât câinele este al tău – câinele este tată – câinele este tatăl tău (298d8-298e5); (18): dacă lucrurile frumoase sunt diferite de frumosul în sine şi totuşi „pe fiecare în parte le însoţea puţină frumuseţe", în cazul în care „lângă tine este un ban, eşti ban"? „Dacă eu, acum, stau lângă tine, înseamnă că tu eşti *Dion*.?" (300e3-301a9); (19): datoria fierarului este să lucreze metalul, a olarului, să modeleze argila, a bucătarului să înjunghie şi să fiarbă sau să frigă apoi carnea tăiată în bucăţi. Fiecare deci procedează cum trebuie. Dar nu cumva pe măsură ar fi şi înjunghierea înjunghietorului, modelarea, ca pe o oală, a olarului? (301e6-d8); (21): „grozav, Heracles!" sau „Heracles, grozavu"? Dion. „Ce spui? Heracles este grozav? Sau Heracles Grozavu?" (303a5-7). Greu, poate imposibil de ştiut cât aceste sofisme aparţin lui *Dion*., ca şi celelalte, lui Euth. ori sunt o caricare platonică (o ducere la absurd) a manierei de argumentaţie a sofiştilor, din motive polemic-doctrinare sau, pur şi simplu, de tehnica literară.

DISSOI; LOGOI; Δισσοὶ λόγοι – „duble argumente", „duble ziceri", „discursuri duble" (după Stephanus, *Dialexeis*, „în mod arbitrar însă; Cardini, 1923, p. 171); titlul convenţional al scrierii unui sofist necunoscut (întocmită, probabil după anul 404 ante, acela al sfârşitului războiului peloponeziac). Mai înainte de sensuri, nu dorise cele mai originale, stă forma antilogică, într-o modalitate *avant la lettre*, de tip antinomic (*antilogie*): *adevăr*; *bine*; *frumos*.

DISTRUGERE, PIEIRE vd. **GENERARE**

DIVIN, DIVINITATE; ὁ θεῖος, τὸ θεῖον, θεός; lat. *divinus*, *divinitas*, *deus* – privitor la natura zeilor: θ. ὀμφή, o voce divină, θεῖον γένος – neam zeiesc (*Il*, II, 41; VI, 180); ca divinitate: τὸ θεῖον – zeul (zeii) care este (sunt) numai răzbunare (Hdt., I, 32); de origine divină: θ. ὄνειρος (*Il*., II, 22) ş.a. (cf. Bailly), interesând strict istoria mitică şi religioasă a Greciei. Impunând o descriere specifică orizontului de situare, vorbim în cele ce urmează numai despre interferenţa firească a filosofiei şi religiei în câmpul semantic al termenului. Individualizate prin mijloacele de expresie, prin tehnicile de construcţie, prin cele de difuzare şi instituire, ca şi prin sistemul de valori, deci prin modul de asumare a lumii, filosofia şi religia grecilor din chiar timpul prim al raportării vor fi trecut mai înainte deosebirile, gest necesar circumscrierii epistemologice. Separându-se abia de acum comunicaţia şi schimbul de probleme sau de soluţii; reciproc benefic, vor fi fost supravegheate metodic. Preluând (dar cu modificări şi completări) o clasificare a ipotezelor privitoare la relaţia fiinţă –divin devenită (aproape) clasică în exegetică la *Aristotel* (cf. Decarie, 1961, pp. XXVII-XXVIII), patru ar fi: (a) subordonarea fiinţei ca fiinţă (concep al ontologiei) şi a analiticii ei divinului (termen al religiei) şi reconstrucţiei sale teologice; (b) cu acelaşi sens, fiinţa şi divinul, dar alte tipuri de a descrie filosofia şi religia; (c) poziţia autonomistă. La rigoare, prima, subordinaţionistă, în cultura europeană cel puţin este postantică. Nici chiar în *platonism*, în aparenţă o ilustrare greacă a ei, religiosul nu este substituit metafizicului. „Subiectele teologice nu sunt material pentru lămurirea unor probleme de logică şi ontologie... Când îşi face loc, teologia caută cu predilecţie mitul, prin care *Platon* evada din domeniul demonstraţiei pentru a rătăci în regiuni unde numai tradiţia venerabilă oferea un termen solid" (Gigon, 1961, p. 217). Abia cu primii scriitori creştini se poate vorbi de instituirea divinului în semnificaţia principiului, după cum Apostolul Pavel încă statornicea: „în El avem viaţa şi mişcarea şi fiinţa" (*Faptele*, 17, 28). Cea mai operaţională ipoteză este cea de a doua (b), poate şi datorită ambiguităţii sale greu de stăpânit. Pentru o simplă introducere în materie ar fi operantă această subîmpărţire a sa în câteva speţe: de sinonimie, de disoluţie şi conţinere, de alcătuire şi, în fine, întrucâtva şi de „convergenţă", pentru a zice astfel după Teilhard de Chardin. Cea de sinonimie, mai exact identificaţionistă mai mult decât celelalte, poate fi urmărită în gândirea greacă de la *Xenophanes* la

Pl. şi *Aristotel* şi mai departe, la neoplatonici, deşi aceştia în mai mare măsură ilustrează cea de a doua subspeţă. De multă vreme se admite, dar se şi respinge, existenţa unui panteism xenofantic. Citit prin cel standard, de disoluţie (*deus în rebus*) pare a-i fi convergent; totuşi lucrurile stau altfel de îndată ce Unul metafizic este în identitate nominală, poate doar nominală) cu Zeul. „Dacă divinitatea există... Zeul trebuie să fie Unu... Dacă ar fi mai mulţi, n-ar putea face tot ceea ce ar vrea; nu poate fi decât Unu" (Ps. Aristotel, *De Melisso...*, 5; A 28 Diels). Astfel că „întreg vede, întreg gândeşte, întreg aude" (fr. 24 Diels). Probabil opiniei se ataşa şi *Parmenides*, dacă divinitatea ca fiinţă, era neclintită şi nenăscută (fr. 8 Diels, după Clem., *Stromat.*, V, 113). Cu prudenţă, în funcţie de varii contexte, se poate constata o sinonimie chiar dacă aproximativă şi la *Heraclit*: „Unul singurul înţelept doreşte şi nu doreşte să fie chemat cu numele de Zeus" (fr. 32): „Her. spune că există întregul divizat–nedivizat, născut–nenăscut, muritor–nemuritor, logos–veşnicie, tată–fiu, divinitate–dreptate" (fr. 50); „divinitatea (*hò theos*) este zi-noapte, iarnă-vară, război-pace, saţietate-foame (toate acestea sunt opuse; ea însă este inteligenţă – *nous*); care îşi schimbă înfăţişarea întocmai ca focul" (fr. 67). La pythagorici, monada „ca început al tuturor lucrurilor", unul – principiu era şi divinitate, „în miezul sferei", de unde şi celălalt nume, Vatra-Hestia (Philolaos, fr. 8, 7 DK). Cam ca orficii încă (dintre aceştia, poate, cei mai vechi identificând pe Okeanos şi Tethys în apă, Musaios principiile – divinităţi cu Tartarul şi Noaptea, Pherekydes cu Zas, Chronos şi Chtonia) şi în sugestie pythagorică, dar nu numai, ci, în genere, mito-cosmologică, şi *Empedocles*, care numea, într-o variantă din mai multe, focul Zeus, pământul Hera, aerul Aidonens, apa Nestis (vd. *aer*; *apă*; *foc*; *pământ*; *cosmogonie*). În *Purificări* va fi intervenit o modificare semnificativă pentru maniera identificaţionistă. Anume, Emp. va fi socotit că dintre cele 4 (elemente) + 2 (puterile) divinităţi, primele sunt muritoare în timp ce următoarele nemuritoare, probabil unde se distingea între corporal sau având corporalitate şi incorporal (cf. fr. 115 D.K.). *Socrate* la rândul său, încă tradiţional, cel puţin în ordinea conştiinţei comune, în aceea teo-metafizică printr-o fie şi uşoară tendinţă monoteistă ţine de aceeaşi perspectivă identificaţionistă. Admiţând existenţa unor *daimoni* ca zeităţi, poate, de al treilea rang, şi zei cei care, hărăzesc... toate cele de care e nevoie, Socr. se apropia de ideea de divinitate în sine (*Xen., Mem.*, IV, 3, 3). Greu de desluşit dacă este cu adevărat vorba despre o divinitate ca atare sau de atributul zeilor hipostaziat şi, ca însuşire comună, trecut mai înainte logic-ontologic. Oricum, divinitatea care „se arată prin semne poate fi gândită în identitate cu fiinţa însăşi, şi aceasta apărând în lucruri" (*ibid.*, I, 1, 4). Cum va fi fiind, nu se poate şti. Noi doar presupunem că este şi că este întemeietoare, de vreme ce toate cele perceptibile sunt ca semne. *Soma-sema*, chiar dacă punere în relaţie de obârşie platonică, şi chiar dacă aplicată în context, doar raportului suflet–corp prin extindere operează perfect în limitele socratismului. Admiţând cu Pl. şi că *sema* vine de la *semainei*, atunci despre lucruri în genere putem spune că sunt semne ale ascunsului neştiut şi nenumit, dar prezumat. Ruptura cu tradiţia, croită de Socr., este desăvârşită de Pl., potrivnic, reprezentărilor moştenite, intens antropomorfizante, prin participarea hotărâtoare a poeţilor. În consecinţă, într-o variantă, cam în limitele intervalului delimitat în partea terminală *Rp.* VI, cam ca Socr. monoteizant şi tot asemenea lui,

dar mai accentuat, decis dezantropomorfizant, Pl. punea divinul în termen de Bine, acesta fiind totodată formă a formelor subîntinzând întregul sistem al ideilor. Negenerator în câmpul metafizic (al inteligibilului) ca fiecare formă în parte este întemeietor faţă cu sensibilele prin aceea că, împărtăşindu-se, dă individualitate, dă configuraţie, deci scoate din indeterminaţie – indistincţie ca nefiinţă. Întrucâtva însă Binele ca divin se comportă altfel decât celelalte forme, fie ele şi genuri. Anume, dacă formele-gen sau formele-specii funcţionează paradigmatic – delimitativ (configurativ), Binele este mai curând integrativ, el dând seamă de faptul că Ideile înseşi sunt prinse într-o arhitectonică, iar că lucrurile multiparticipante sunt totuşi întreguri. Formă a formelor, deşi incomunicabil, netrecând (netrecându-se) dincolo de sine, prin împărtăşire (deci prin „mişcarea" de sus în jos, ca sensul tare al participaţiei), dar şi prin aceea inversă, teologică, Binele dă, fie şi aparenţa, deopotrivă, aşa zicând, a unei pan-agathosii ca şi a unei pan-en-agathosii pregătitoare parcă pentru viitoarele panteisme şi panenteisme neoplatonice. De altminteri, într-un amestec aparte, nu însă din confuzie, ci în urmarea strictă a celor două sensuri ale participaţiei (descendent şi ascendent) aceste două proiecţii pornesc, ca atare, din *platonismul* dialogului *Timaios*. De aici, Demiurgul care este şi Binele, ceea ce îl şi explică în actul său creator, făcând să se treacă de la dezordine la ordine (cosmos), adică la existenţă, trece astfel în totul şi în toate. Demiurgul, cu „ochii" la Idei, nu este creator în absolut: „el începe prin a da o configuraţie distinctă prin mijlocirea Ideilor şi a numerelor" (*Tim.*, 53 b). Increat, el este doar un termen, acela al Inteligenţei (*nous*) ordonatoare, cu destinaţie cauzală, faţă cu lumea. „Într-o bună zi, îl pune Pl. pe Socr. să mărturisească: am auzit citindu-se dintr-o carte a lui *Anaxagoras*, gândul că acela care orânduieşte lumea în întregul ei, fiind totodată şi cauza fiecărui lucru în parte, este Spiritul. „Entuziasmul nu avea să ţină mult, Socr. – Pl. ţintind ceva mai departe, nu doar la explicaţia cauzală a naşterii şi pieirii lucrurilor, ci a faptului de a fi al lor (*dio ti estin* – cauza pentru care există ceva), „precum că dacă sunt aşa cum sunt", ele sunt „pentru că aşa este mai bine pentru ele" (*Phd.*, 97 b-c; d-e; 98 a-b). La fel în *Cra.* 400 a: „nu crezi că Intelectul (*nous*) şi Sufletul sunt cele ce ordonează şi menţin fiinţarea?" divinitatea platonică, pe scurt, este mai curând concept metafizic decât în determinaţie teologică, cel puţin aşa cum aceasta avea să fie în gândirea creştină. Nu este exclus ca Pl. să fi pus în identitate ca, imediat în succesiune, Arist. teologia şi metafizica (filosofie primă). Aceasta pare (poate) fi confirmată de posibila egalitate de sens dintre divin şi „fiinţa care fiinţează desăvârşit", „fiinţa totală" („universală", traduce Diès., 1927, II, p. 557) – τὸ παντελῶς ὄν din *Sph.*, 248 e-249 d). Totodată, nu este exclusă nici intenţionalitatea reformatoare: „Pl. era un reformator religios" (*ibid.*, p. 545) ca, mai înainte Xenophanes, datorită unei uşor decelabile tendinţe monoteizante. (De aici şi tentaţia primilor scriitori creştini – Justin, Clement – de a-l apropia de Moise, punându-l însă, nu se ştie cum, la rigoare de nedovedit, în legătură cu învăţătura aceluia.) Totuşi, chiar admiţând o reformă, ea în primul rând era metafizică sau, oricum, pe calea metafizicii. Similară este şi poziţia aristotelică, de îndată ce, aproape în identitate, teologia şi metafizica se construiesc şi se organizează în jurul aceluiaşi concept, anume acela al fiinţei ca fiinţă sau al divinului. „Dacă există o asemenea natură (imobilă şi separată, nu însă în înţeles fizic, n.n.) printre toate

cele ce sunt, atunci ea se confundă cu divinul τὸ θεῖον şi acesta va fi primul şi cel mai de seamă. Principiu, la limită, totuna cu fiinţa însăşi" (*Metaph.*, K, 7, 1064a33), pentru că nu putem gândi necontradictoriu doi termeni ireductibili. Numit „Divinul", „Binele", „Gândirea în sine" („Gândirea pură" care se gândeşte pe sine), „Primul mişcător", „cel mai de seamă Principiu" (Primul Principiu, cum aveau să zică medievalii) era ceea ce dă fiinţa, ceea ce întemeiază universal, unu şi indeterminant. Distincţiile (supranumirile) sunt pe orizontală, de unde şi sinonimia sau, mai curând, complementaritatea, căci fiecare, chiar dacă în grade diferite, accentuează pe o mereu altă funcţie metafizică. Pe verticală este posibilă doar distincţia între „primul principiu" şi „principiile" secunde, materia şi forma reciproc determinate. În aceeaşi paradigmă (b) identificaţionistă (şi ca subspeţă în sinonimie), cu tendinţe de trecere în altele însă, pot fi închişi şi neoplatonicienii, Pl. cu Unul (fiinţa-divinul), *Proclos*, tot asemenea, şi *Damascios*, acesta, poate, ceva mai distinct, prin identificarea unui Inefabil, altceva şi deasupra Unului, dar şi el descris negativ, însă în continuare metafizic. Avem de a face, poate, doar cu o metafizică apofatică puristă. Nu este totuşi imposibil ca să fie vorba în acelaşi timp de o separaţie între teologie (aplicat Inefabilului) şi metafizic (fixat în Unul). Identificaţionismul, în fine, i-ar mai include, într-o variantă disoluţionistă (panteistă), pe stoici, în măsura în care aceştia (cel puţin, *Zenon*, *Chrysippos* şi Poseidonios) spuneau că „substanţa divină este lumea întreagă şi cerul". Alţii, ca *Antipatros din Tars* sau *Boethos*, vor fi fost ceva mai restrictivi dacă nu „heterodocşi" „substanţa Zeului", respectiv „este de natura aerului", „este sfera stelelor fixe" (Diog. Laert., VII, 147, 148). De un panteism pur nu se poate însă vorbi, fie şi pentru faptul că principiul activ este Zeul, dar şi, fizicalist, focul şi aerul. În fine, autonomiştii cei mai radicali sunt şi cei care, uneori (ca în cazul epicurienilor), paradoxal, afirmă existenţa în sine a divinităţilor şi aceasta prin presupunerea unei, aşa zicând, după Blaga, „censuri" transcendente (mai în concept antic, a unei agnosii particulare). Încă Socr. şi *Protogoras*, bunăoară, socoteau divinitatea în sine, de neştiut şi deci, de necuprins în mintea noastră. *Epicur*, la rândul său, îndemna „să crezi că zeul este o vietate nemuritoare şi fericită... Nu trebuie să afirmi despre zeu nimic ce ar fi contrar nemuririi lui sau nepotrivit cu fericirea, ci trebuie să crezi despre el orice poate să-i păstreze fericirea, îmbinată cu nemurirea" (*Scris. către Menoic.*, în Diog. Laert., X, 123). În acelaşi timp însă „nu putem concepe, prin înţelegerea noastră sau prin alt mijloc analog, că există altceva decât corpuri şi vid" (*Scris. către Hdt.*, în Diog. Laert., X, 40). Două raportări aşadar, ambele omeneşti. Se exclud? Se adună? Ep. tace. Autonomismul epicurian este aporetic, dar sugerează, fie şi vag, apropierea şi articularea. Cum urmau să se înfăptuiască, nu grecii aveau să răspundă (vd. *impietate*).

DIVINITATE vd. **DIVIN**

DIVIZIUNE; διαίρεσις – în logica platonică, „o mică parte" a metodei deductive, ceea ce înseamnă că un silogism, deşi slab – ἀσθενής „căci ea postulează ce anume trebuie să dovedească şi stabileşte totdeauna ceva superior, mai general decât atributul în chestiune" (Arist., *An.pr.*, I, 46 a). Obiecţii şi mai grave procedeului în sine aveau să aducă, din perspectivă proprie, şi scepticii: „e uşor de arătat că nu există o ştiinţă a diviziunii" (Sext., *P.H.*, II, 213). Ar exista patru feluri ale diviziunii, în cele ce ea semnifică, a întregului în părţi, a genului în specii şi a speciei în individuale. Privitor la cel dintâi (cu trimitere specială la *Epicur*, deşi sunt luaţi în seamă „dogmaticii", în genere): distingându-se naturalul de convenţional, se admite o situaţie numai pentru primul. Aceasta întrucât cele convenţionale „sunt susceptibile cu uşurinţă şi sunt înclinate să se schimbe". Numai că şi celor naturale li se dau nume, deci sensuri prin convenţie. În acest caz, cum ar fi cu putinţă ca dialectica să mai dividă cu şanse de adevăr între o ştiinţă „a lucrurilor semnificatoare" şi a celor „semnificate"? (*ibid.*, II, 214). Despre întreg şi părţi apoi: cine spune că decada este 1 + 2 + 3 + 4, nu-i numără părţile. Astfel, dacă i se va lua o unitate, nu va mai fi ea, ci nouă şi, în urmare, în acesta stau celelalte numere. Mai mult şi mai grav, continuând cu acelaşi exemplu: se poate spune că nu numai unitatea, ci şi 9 şi 8 etc. sunt părţi din zece. De fiecare dată, decada se divide în 9 + 1 sau 8 + 2 sau 7 + 3... În consecinţă, „dacă toate acestea sunt conţinute în zece, adunându-le cu zecele obţinem cincizeci şi cinci, deci în zece este conţinut cincizeci şi cinci" ceea ce este absurd (*ibid.*, II, 216). Tot asemenea, dogmaticii zic că genurile sunt întregurile şi speciile, părţile. Dar dacă şi unele, şi altele au existenţă în sine, genurile sunt tot atâtea numeric ori unul singur atotcuprinzător? Existând în număr, nu va mai fi un gen comun. Fiind unul singur în toate speciile, fiecare dintre acestea participă la întreg ori numai la o parte? La întreg ar fi imposibil, neputând gândi coerent ca „un obiect real să existe în alt lucru şi (să fie) alt lucru, şi deopotrivă inclus în lucruri în aşa fel ca să apară ca un întreg în fiecare din lucrurile în care se spune că există". Dacă participă la o parte, atunci specia nu va mai reproduce întregul, lucru şi el absurd, pentru că totuşi cele ce „compun" genul sunt asemenea. Participând doar la o parte, mereu alta, n-ar mai fi în nici un chip în regim de asemănare. Aceeaşi argumentare şi în ultimul caz, al raportului dintre specii şi individuale (*ibid.*, II, 219-228). Problema îl nelinişteşte încă pe *Platon* (cf. *Prm.*, 131a sqq.) şi avea să ţină interesul scolasticilor câteva veacuri bune. Critica sceptică, de aceea, deşi la primul nivel de lectură nihilistă, la al doilea este de tip criticist, prelungind statornicul criticism platonic. Astfel că ea este cu atât mai întemeiată, cu cât era instrumentată în acelaşi câmp şi, la limită, cu aceeaşi intenţionalitate. În plus, critica sceptică îndrepta atenţia de la aspectul formal logic al diviziunii, către cel ontologic (metafizic). După silogistica aristotelică, diviziunea platonică, deşi integrată („silogismul presupune cunoaşterea raporturilor de subordonare şi supraordonare a noţiunilor, ierarhia, cascada noţiunilor, acea diviziune din care Pl. a făcut sufletul metodei sale dialectice"; Florian, 18, p. 64), nu mai era decât o „tehnică" într-un sistem cu mult mai complicat şi perfect operaţional. Ontologic însă, diviziunea aşa cum va fi fost identificată încă de presocratici şi clasicizată de Pl., nu avea a-şi pierde din importanţă şi aceasta datorită dificultăţii teribile pusă de trecerea de la *unu* la multiplu ca şi participarea. Însă *Anaximandros* identifica în *apeiron* ca unul, patru elemente, organizate diadic: focul şi pământul (caldul şi recele), umedul şi uscatul (apa şi aerul). Unul, aşadar, şi *aporia* este deja previzibilă, deşi necompus, poate fi „divizat" fără riscul incoerenţei, datorită admiterii „diviziunilor" în plan secund. A diviza, în această ordine, era totuna, aristotelic vorbind, cu a socoti principiul ca numeric unu, dar diadic-tetradic ca specificaţie. Asemenea şi *Parmenides*, cu fiinţa ca existenţă (caldul) şi nonexistenţă (recele) în ordine secundă (fizică), la fel şi *Zenon* în paradoxul

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI FIL. SOFIE

dihotomiei unde, explicit, se pune problema diviziunii ca „dialectică" descendentă, punctul de pornire în întregul (absolut şi relativ) – fiind mereu în posibilitatea de a fi înjumătăţit, de unde dificultatea de a-l reconstrui în mişcare inversă, ascendentă. Şi pythagoricii distingeau în *numere* ca numere (principiul ca principiu) seria celor pare şi seria imparelor, iar *Aristotel* avea să desluşească fiinţa în sine ca întreg materie şi ca întreg formă. Principiul stoic este activ şi pasiv; Unul plotinian în ipostaza inteligenţei este, deopotrivă, ceea ce înţelege şi ceea ce este înţeles. Unul proclean, în fine, se specifică în şi prin opt perechi: unitate şi *diadă*, determinant şi indeterminat, repaus şi mişcare, identitate şi deosebire, asemănare şi neasemănare, cercul aceluiaşi – cercul altuia, cer – devenire, formă – materie. Teoreticianul metodei, în aplicaţie ontologică, a fost însă Pl. Moştenirea parmenidiană era programatică, în egală măsură prin postulatele de neclintit şi prin aporiile mereu deschise şi deschizătoare, generate de dificultăţile de conceptualizare noncogniţionistă a absolutului. De la stabilirile parmenidiene: fiinţa este şi nu poate decât să fie, nu se naşte şi nu piere, este peste tot aceeaşi şi necompusă. Problemele însă abia de aici începeau. Aşa fiind, cum fiinţa ca unul era generatoare (întemeietoare) a multiplelor, iar acestea organizate pe o „scară", având ca trepte *universaliile* (clase, genuri, specii) şi individualele? Ea nu avea cum să fie structurată şi totuşi era structurantă şi, încă, prin întemeiere, dătătoare de existenţă. Parm. însuşi încercase o ieşire din impas, admiţând în plan secund, dubla specificaţie a fiinţei. Totuşi, intervalul de trecere rămânea, fie şi parţial, neacoperit logic. Avem de a face cu două modele, construite distinct: unul, cel metafizic, pe o cale logico-lingvistică (deductivă), iar celălalt inductiv, pornindu-se de la lucruri, individuate, născute şi pieritoare, deci amestec de fiinţă şi nefiinţă. Ele puteau fi alăturate, dar nu îndeajuns şi articulate. Leucip şi Democrit, în succesiune eleatică, vor fi multiplicat la nesfârşit fiinţa parmenidiană şi astfel aveau să deschidă o cale către soluţionarea problemei constitutivităţii. Există un fel de transcendentalism ontologic în ipoteza pluralistă (democritiană, mai înainte, empedocleană şi anaxagoriană), prin aceea că fiinţa multiplicată, deşi rămâne mereu în identitate de sine, este şi imanentă. Nu sunt însă explicate structurile existentului, de la universalii la individuale. În reacţie, dar pentru complementaritate, Pl. pornea de la o presupoziţie purist-transcendenteistă. Parmenidian, fiinţa era admisă în sine (în urmare, în neamestec), dar provizoriu sau în aparenţă, ca un sistem de modele, descendent, structurante. Aproape fără de număr, Ideile platonice nu sunt însă ca elemente alcătuitoare Fiinţei, pentru că fiecare în parte este Fiinţa însăşi, definiţia frumosului, în *Smp.* (210 e-211 c), este de tot convingătoare. Aceasta înseamnă că Fiinţa întrucât dă forma dă şi existenţa. Fiziologismul presocratic era în prizonieratul unei concepţii substanţialiste; Pl. schimbă punctul de vedere, făcându-l intens şi riguros metafizicist. Altfel spus, întemeietorul *Academiei* condiţionează ek(ex)istenţa de venire din formă şi ca reproducere a acesteia. Aproape fără de număr şi în sine, fiecare, deci incomunicabile, Ideile trebuie să fie prinse însă într-o arhitectonică (aici intervine „presiunea" lucrurilor), pentru că sensibilele sunt prinse într-o logică: au specificitate şi, mai departe, generitate. Într-o arhitectonică sau alta, întemeiatele o reproduceau pe cea paradigmatică. De aici şi „scara" în Fiinţă, de unde şi necesitatea diviziunii ca „dialectică" descendentă, complementară celei dinspre lucruri, ascendentă – συναγογή. Până la *Sofistul* şi la *Philebos*, diviziunea este aplicată

metodic în mai toate dialogurile şi sistematic în *Republica*, VI, unde de la Bine se descinde prin Ideile-clase-genuri şi specii, prin obiectele matematice, către sensibile. Necomunicante, altminteri ar fi legate generativ şi s-ar limita reciproc, pentru că lucrurile sunt întreguri rezultate astfel din multi-participare, Ideile trebuie să fie admise într-o raportare anume. Întrucât aparţin metafizicului, „îmbinarea" lor este doar logică, prin urmare esenţial distinctă de comunicaţie, aceasta semnificantă numai în plan ontologic secund. Greu de cercetat toate, imposibil chiar şi, la urma urmelor, inutil (orice sistem este restrictiv, contând coerenţa şi nu mulţimea elementelor), „spre a nu ne rătăci printre prea multe", Pl. alege câteva, cele mai „însemnate" (*Sph.*, 254 c). Astfel rezultă sistemul *categoriilor*, în determinarea căruia prezidă, ca metodă, diviziunea. Parmenidian, primul termen care se impune este acela al Fiinţei în sine, fiinţialitatea fiind postulată într-o ordine absolută. În consecinţă, se împărtăşeşte universal. Dar gândită în sine (în perfectă identitate cu sine), ea face posibilă şi gândirea diferitului şi la fel cu mişcarea şi repaosul, cele cinci genuri supreme. Diviziunea, prin urmare, este operaţiune pur ontologică, trebuind să justifice discursivitatea minţii, ajutându-se de distincţii, în câmp metafizic. Problema, aşadar, era de a gândi necontradictoriu fiinţa în sine, ca una şi necompusă, şi totuşi ca o paradigmă pentru întregurile sensibile ca sisteme. Pe scurt, în chiar definirea platonică, dialecticianul stăpân pe tehnica diviziunii va fi în măsură să distingă „o singură Idee în mai multe care subzistă fiecare separat, să o vadă extinsă peste tot mai multe, deosebite între ele, drept învăluite de una din afara lor, după cum se vede, din nou una singură stăruind, ca una în mai multe întreguri, ca şi mai multe, definite cu totul separat; iată ce înseamnă a şti să deosebeşti, după câte un gen, ce anume pot avea în comun feluritele lucruri şi ce nu" (*Sph.*, 253 d-e).

DOCTRINELE NESCRISE; ἀγραφα δόγματα – platonice, în două accepţii şi deci direcţii de interpretare în „posteritatea critică": (a) învăţăturile ultime, nepuse în operă scripturară; (b) cele constituite în paralel cu opera scrisă, mai profunde şi esoterice, menite numai celor cu ştiinţa şi priceperea filosofiei. De partea celei dintâi ipoteze, Gaston Milhaud (*Les Philosophes Géometres de la Grèce*, 1908), hotărâtor, Léon Robin (*La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, 1908, şi *Platon*, 1935; W.D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, 1924, şi *Plato's theory of Ideas*, 1951), P.M. Schuhl (*L'oeuvre de Platon*, 1954) presupun, pornind de la un pasaj (209 b, 10-15) din *Fizica* aristotelică, existenţa unor „doctrine nescrise": „când se suprimă limita şi afecţiunile sferei, nu mai rămâne nimic în afară de materie. De aceea *Platon* şi spune, în *Timaios*, că materia şi locul sunt acelaşi lucru. Într-adevăr, lucrul care primeşte şi locul sunt unul şi acelaşi lucru, deşi el denumeşte altfel lucrul care primeşte în aşa-zisele sale învăţături nescrise". Apoi, după mărturia lui *Aristoxenos* din *Elemente de armonie* (II, 20, 16), Pl. ar fi ţinut câteva cursuri (akroasis) sau, modernizând puţin, „conferinţe", privitoare la Unu ca Bine, dezamăginduşi însă auditoriul. La această temă se referă şi *Aristotel* în *Metafizica* (N, 1091 b 13): sunt filosofi care cred că Unul în sine e identic cu Binele în sine, încredinţaţi însă că dintre cei doi termeni Unul este acela care are caracterul de substanţă într-o măsură precumpănitoare". Cea de a doua ipoteză la rândul ei, pusă în circulaţie către anii '60 ai secolului nostru de şcoala de la Tübingen (cu H.J. Krämer şi K. Gaiser, la idee ataşându-se şi Giovanni Reale, cf. 1997, passim) dezvoltă sugestii încă platonice (poate că numai „literare").

Pasajul din *Phaidros*, 274 şi urm., centrat, în motivul superiorităţii oralităţii faţă de scriere (aceasta „seamănă cu pictura şi tocmai aici stă toată grozăvia ei", „gândurile scrise" învăluindu-se „într-o foarte solemnă tăcere", păstrând „mereu aceeaşi înfăţişare"; 275 d-e) ca şi *Scris. a VII-a*, 321 b-345 a (în mod deosebit 341 c-d): „Atâta aş avea de spus cu privire la cele ce s-au scris sau se vor mai scrie de către toţi cei ce spun că ştiu lucrurile ce mă frământa pe mine, fie că m-au ascultat pe mine însumi rostindu-le, fie că au ascultat pe alţii ori le-au aflat ei înşişi: că în ce-i priveşte pe toţi aceştia, nici unul nu înţelege, după părerea mea, despre ce e vorba. Bineînţeles că nu există vreo lucrare de-a mea pe această temă şi nici nu va exista vreodată; căci nu e defel ceva de pus în vorbe, ca alte învăţături, ci doar printr-o convieţuire cu el se poate întâmpla ca dintr-o dată, ţâşnind ca din foc, să se înalţe o lumină care, o dată ivită în suflet, se hrăneşte din ea însăşi") ar putea fi lămuritoare. Doar abstract judecate exclusiv, cele două ipoteze, prin intenţie cel puţin pot fi socotite totuşi complementare. Prima, numai în aparenţă doctrinarist-aristotelicizantă, contrar părerii lui Cherniss, mai curând presupune un posibil *hylemorfism*, care, în reconstrucţia Stagiritului, avea să răspundă la atât de complicata problemă a întemeierii şi constituirii metafizice a individualelor. Aceasta de îndată ce, obiectele matematice ca supleante ale Ideilor în sine, de ce nu, păstrând particularităţile cam asemenea formei (formelor) aristotelice cu locul χώρα sau receptacolul – *pandekhes* τὸ πανδεχές, dau seamă de individual ca un campus. Cealaltă apoi, doctrinaristic, cu apăsare pe tema unului, poate fi îndreptăţită atâta cât aceasta, centrală *platonismului* dacă e să ne conducem după dialogul *Parmenides*, este aceea care aduna în sine toate dezvoltările anterioare şi constituia termenul de fixare pentru cele ce urmau. Altfel spus, chiar când, în dialogurile de dinainte de *Parmenides* problema unului era încă ţinută într-un secund „orizont de aşteptare", totuşi ea era cea „personantă" în varii experimente. Ea era deci ascunsă, dar nu pentru a fi fost rezervată doar iniţiaţilor, ci întrucât comporta mari dificultăţi de conceptualizare. „Dacă întreţinerile esoterice ale lui Pl. tratau probleme metafizice fundamentale, cum este aceea a Unului, cum se poate explica prezenţa ei într-un dialog ca *Parmenides*, în care Unul este cercetat sub toate feţele?" (Couloubaritsis, 1992, p. 191) dezvăluitor în ordinea aporeticului, dialogul *Parmenides* poate că pune problema esotericului-exotericului în alţi termeni, anume în aceia ai raportului dintre programatic şi doctrinar, dintre logica pură a metafizicii şi un model metafizic de încercare, pentru verificare. De aici şi perenitatea aporeticului în deosebire de mai puţin rezistenţa doctrinarului. Neoplatonicii majori (*Plotin*, *Proclos*) aveau să-l confirme pe Pl. în *aporetic*, aplicându-se Unului ca problemă, şi nu Unului ca termen de organizare într-un model (exerciţiu) metafizic anume.

DOMINATOR – argumentul κυριεύων λόγος de la κυριεύω, a fi stăpânul cuiva, a avea deplină putere), formulat de *Diodoros din Iassos*, ni s-a transmis în forma canonică de către *Epictet*: „Argumentul dominatorului pare să fi pornit de la faptul că există o contradicţie reciprocă între următoarele propoziţii: tot ce s-a înfăptuit, fiind trecut, este necesar, imposibilul nu poate să decurgă din posibil, ceea ce nu este sau nu va fi este posibil. Percepând această contradicţie, Diodoros s-a folosit de verosimilitatea primelor două propoziţii pentru a stabili că: nimic nu este posibil dacă nu are sau dacă nu poate să aibă o realitate actuală" (*Întreţineri* II, 19, 1). Pornind de la faptul simplu (de la „platitudinea" zic W. şi M. Kneale, 1974, p. 134) că enunţul privitor la trecut este în afară de orice îndoială, fiindcă, vorba lui Agathon, poetul „nici chiar zeităţii nu-i e îngăduit să facă neîntâmplat ceea ce s-a întâmplat" şi tot astfel, admiţând că imposibilul nu poate să rezulte din posibil Diodoros ia plauzibilitatea celui de al treilea. Aşadar, verosimil primul, verosimil al doilea, nu însă şi ultimul, pentru că admiţând două nu se mai poate şi al treilea. Aici stă nervul argumentării „diodorient" (Blanche, 1965, p. 134). Compatibile numai două, şi cum acestea sunt primul şi al doilea enunţ, următorul cade ca adevăr, deci propoziţia „ceea ce nu este sau nu va fi este posibil" nu poate fi admisă. Dar dacă aceasta nu este neverosimilă, în mod firesc va fi inversa ei, deci că nimic nu este posibil dacă nu are sau nu poate să aibă o realitate actuală. În acest fel însă posibilul este socotit neinteligibil sau dependent în mod absolut de actual (şi necesar) ceea ce, în cele din urmă, revine la acelaşi lucru. „Dar dacă un eveniment nu este de natură nici să aibă loc, nici să nu aibă loc mâine, atunci contingenţa este eliminată. De ex., o luptă navală ar trebui nici să aibă loc, nici să nu aibă loc" (Arist., De. *interpr.*, 9, 18 b). Diodoros pune totul între afirmaţie şi negaţie, între adevăr şi fals când valabilitatea acestora este restrânsă la „existenţe prezente sau trecute". „Când însă subiectul se referă la individual şi la viitor, nu este tot aşa." „Într-adevăr, dacă orice afirmaţie şi orice negaţie este sau adevărată, sau falsă, atunci totul trebuie să existe, sau să nu existe." Numai că lucrurile se schimbă când intră în discuţie evenimentele posibile, căci bătălia navală poate să aibă loc sau nu mâine. „Nu este necesar ca orice lucru să fie sau să se întâmple. Ci în unele cazuri există contingenţă, şi atunci afirmaţia nu este nici mai adevărată, nici mai falsă decât negaţia" (*ibid.*, 9, 18 a, 19 a). Excluzând contingentul pentru a fi non-inteligibil (căci după principiile neoeleateismului megaric posibilul şi întâmplătorul sunt de negândit), Diodoros merge încă mai departe decât *Parmenides*, absolutizând şi în câmpul evenimentelor lumii fizice sau al celor morale. Diodoros nemailucrând cu distincţia parmenidiană „după raţiune" şi „după opinie", ajungea să pună în mod absolut posibilul în condiţie de noninteligibilitate, ceea ce atrăgea după sine eliminarea din ontologie şi din etică a câtorva concepte fundamentale. Căci exclus, posibilul lua cu sine devenirea, întâmplarea, iar în plan moral, libertatea. Necesitarismul diodorian, exclusivist, nu putea să încheie decât cu o negare a liberei voinţe şi a capacităţii noastre de a... sau mai degrabă cu doar contestarea posibilităţii conceptualizării libertăţii, ca de altfel şi a devenirii, a întâmplării. De aceea s-a şi văzut în „dominator" un argument cu mai mare încărcătură morală, datorită fatalismului implicat, decât cu finalitate fizică şi logică. Nu înseamnă că este şi marginal în istoria logicii. Relevanţa sa, în ordine valorică, este poate definitorie în câmpul logicii, de îndată ce argumentul dominator participa, prin implicarea posibilului, a imposibilului, necesarului, întrucâtva şi a non-necesarului, la constituirea logicii modale.

DORINŢĂ; ἐπιθυμία – de ceva determinat (de a bea, επ. ὕδατος – Th., 2, 52) sau generic, de ceva orice ἐν ἐπ. εἶναι τινος, Pl., *Prt.*, 318 a); pasiune în opoziţie cu *pronoia*, într-unul dintre sensuri, ca precauţie, act cugetat. În context cosmologic: „principiile tuturor lucrurilor erau neamestecate şi lipsite de atracţie până ce s-a ivit în natură dorinţa, din prevederea înnăscută a *Philotes*-ei, a Afroditei şi a lui Eros, cum spun *Empedokles*, *Parmenides* şi *Hesiod*" (Plut., *De fac. lun.*, 12, p. 926; B 27 D.K.). Antropologic-psihologic, pythagoreii au identificat dorinţa într-o

„pornire" (*epiphorá*) a sufletului şi într-un „apetit" (*orexis*) care tind către „o anumită satisfacţie". Ar exista însă şi dorinţa „unor stări contrarii", „un vid al plăcerii (*kenosis*), absenţa oricăror senzaţii, starea de nepăsare faţă de unele pofte". Majoritatea dorinţelor sunt „dobândite"; altele sunt însă înnăscute. Ţinând de condiţia omenească, oricum vor fi fiind, în principiu sunt dincolo de bine şi de rău. Nesupravegheate, fără de ordine şi măsură (*taxis kai symmetria*), ele trec în vicii ca dorinţe excesive (*hybristikai epithymiai*). „Trei ziceau ei (pythagoreni) că sunt cele mai cunoscute aspecte ale dorinţei vinovate; necuviinţa, lipsa de moderaţie (*asymmetria*), inoportunitatea, fiindcă dorinţa este sau o poftă necuviincioasă, vulgară sau grosolană, sau chiar, dacă nu se dovedeşte astfel, este mai puternică şi se prelungeşte peste măsură, dincolo de orice durată normală, sau (în al treilea caz) se manifestă când nu se cuvine şi caută satisfacţie fără cuviinţă" (Iambl., *V.P.*, 205, 206; fr. 8 D.K.). Parte a sufletului: τὸ ἐπιθυμητικός aceea „prin care el iubeşte, îi este foame şi sete şi cade pradă tuturor poftelor şi pe care o socotim iraţională şi concupiscentă, însoţitoare a oricărui gen de îndestulare şi plăcere" – περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμήίας ἐπτοῆται ἀλδγιστόν τι καὶ ἐπιθυμητικός (*Rp.* 439 d). În *Tim.*, 70 D - 71 a, parte a sufletului „care râvneşte la mâncare, la băutură şi la toate cele trebuitoare din natura trupului", localizată în spaţiul dintre diafragmă şi ombilic, unde stă, închisă de zei, „ca o sălbăticiune". Un întreg, nedivizibil, ceea ce înseamnă că nici alcătuit din părţi, în sugestie platonică, de altfel în concept plotinian sufletul are de asemenea trei funcţii sau facultăţi; puteri (*dynameis*), mai curând, dorinţa ţine de prima în ordinea elementarităţii aceea „vegetativă". În urmare, dorinţa vine deopotrivă din suflet şi corp: „dorinţei animalului îi corespunde un act sau o pasiunea în facultatea de a dori" – τὸ ξῶν ἐποθυμεῖν, ἄλλθς δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν; „dorinţa vine din facultatea de a dori" – ἡ ἐπιθυνιὰ τοῦ ἐπιθυνητικοῦ (*Enn.*, I, 1, 5). *Aristotel*, la vremea lui, se depărta însă de paradigma platonică, punând dorinţa în termen de funcţie a facultăţii (puterii) apetitive, „subspecie" alături de aceea vegetativă a „părţii iraţionale a sufletului". Alături de ea, în aceeaşi „subspecie", mai stau impetuozitatea (*thymós*) şi voinţa deliberativă (*boúlesis*). Unii o socotesc şi pe aceasta din urmă în funcţie de partea iraţională; numai că acolo unde apare deliberarea, este presupusă raţionalitatea. Or, dorinţa este legată de plăcere, de durere şi „se opune alegerii deliberate". Totuşi, pentru că facultatea apetitivă în genere „participă într-un fel la raţiune, în măsura în care este docilă şi i se supune", asemenea şi dorinţa (*Eth. Nic.*, 1111 b 10-20; 1102 b 30; cf. şi *De An.*, 414 b 1: apetitul năzuinţă (*órexis*) cuprinde dorinţa propriu-zisă, impulsul şi voinţa deliberativă; ca şi 432 a 15-30; 432 b 1-20). Tot neraţională avea să fie socotită şi de stoici: *Hecaton*, în *Despre pasiuni* II ca şi *Zenon*, de altfel, spune că există patru genuri de pasiuni: durerea, frica, dorinţa ἐπ???? şi plăcerea. Dorinţa „este o poftă neraţională sub care sunt rânduite stările următoare: nevoia – lipsa σπάνις, aversiunea – ura μίσος, iubirea discordiei φιλονεικία, mânia ὀργή, iubirea ἔρως, resentimentul νῆνις şi ciuda – iritarea θυηός. Prima ar fi „o poftă nerealizată", separată de obiectul ei, dar mereu atrasă de el; aversiunea, dorinţa de a face rău cuiva sporind pe măsura înrădăcinării; iubirea discordiei este în funcţie de părtinire; mânia, dorinţa de a pedepsi pe cineva; iubirea, căutarea aproapelui în funcţie doar de „frumuseţea vizibilă"; resentimentul (pica), mânie „dospită", de

unde şi dorinţa de răzbunare; în fine, ciuda ar fi o mânie abia la început (Diog. Laert., VII, 111-114). Chiar dacă iraţionale, ca pasiunile în genere, din care de altminteri şi fac parte, dorinţele sunt judecăţi, fie şi eronate, cel puţin după *Chrysippos* (*ibid.*, VII, 110). Cu mai multe precauţii procedează doar *Epicur*, atent la nuanţe, pentru o reabilitare (dacă nu, o abilitare) morală a lor. Dorinţele ἐπιθυμίαι sunt: unele fireşti φυσικαί, altele vane, fără de temei κεναί Dintre cele naturale unele sunt necesare ἀναγκαῖαι, iar altele numai fireşti. La rândul lor cele necesare sunt pentru fericire εὐδαιμονία, pentru liniştea trupească ἀοχλησία sau necesare vieţii însăşi, ca viaţă. Cunoaşterea tuturor acestora este trebuitoare sănătăţii trupului şi liniştii spiritului. În sine deci ele nu sunt nici bune, nici rele; de un fel sau altul au a fi doar în funcţie de cunoaşterea hotărâtoare pentru accentuarea axiologică (*Scris. către Menoic.*, în Diog. Laert., X, 127).

DOXOGRAFIE – de la δόξα, opinie, δοξάζω δο'ξάζειν , a avea o părere, a crede, a gândi, a judeca şi γράφω, a scrie; construct modern, echivalent anticului τὰ ἀρέσκοντα (lat. *placita*), de la ἀρέσκω – a da satisfacţie, a face plăcut-plăcute, a concilia. *Tà aréskhonta* numeau deci părerile filosofilor plăcute alcătuitorului, ceea ce înseamnă că foarte adesea în funcţie de propria fixare sau opţiune. De regulă *d.* sunt subiective, nu însă arbitrare (extinzând, ca orice antologie), deşi nu lipsesc nici cele electice, acestea presupunând mai multe criterii de selecţie. Oricum, nu sunt alăturări de „opinii" fără de principii organizatoare. Dacă *Aristotel* este capătul de linie, cu deosebire în *Metaph.*, A, inaugurând *hermeneutica* filosofiilor istorice, primul doxograf avea să fie succesorul său la conducerea *Lyceului*, anume *Theophrastos*. Arist. dădea ideea, cât îl priveşte însă era prea personal, alegând modalitatea refacerii problematizante a tradiţiei. În *Top.*, 1, 14, 1052-b, fixa programatic metoda şi particularităţile *d.*: „putem să primim opiniile sau ale tuturor, sau ale majorităţii, sau ale celor înţelepţi, iar dintre înţelepţi, sau ale tuturor, sau ale majorităţii, sau ale celor mai de seamă; de asemenea, putem să primim opiniile care sunt contrare celor obişnuite sau, în sfârşit, acelea scoase din învăţăturile artelor... Este, de asemenea, util ca opiniile alese să fie nu numai acelea cu adevărat probabile, ci şi acelea care se aseamănă cu ele... Mai trebuie să primim ca principiu şi ca teză, ceea ce pare adevărat în toate cazurile sau în majoritatea lor... De asemenea, trebuie să se aleagă premisele din argumente scrise şi să se compună tablouri διαγράς cu privire la fiecare gen de probleme şi să se aşeze separat, ca, de ex., despre bine, despre animal sau despre orice bine, începând cu esenţa fiecărui lucru. Trebuie semnalată pe deasupra şi opinia fiecărui, ca, de pildă: pentru *Empedokles* numărul elementelor corporale sunt în număr de patru. Se poate adăuga şi ceea ce s-a afirmat mai de seamă de vreun autor". De reţinut că aristotelic, *d.* era plasată în contextul *dialecticii* şi gândită ca posibilă cu mijloacele acesteia, ceea ce avea să fie hotărâtor pentru destinul ei, pentru şansele sale de întemeiere logică şi epistemologică. Th. urmează îndemnul, întocmind *Opiniile fizicienilor* Φυσικῶν δόξαι în 16 cărţi (pierdute; fragmente sunt păstrate de Simplicius în *Comentariu la Fizica lui Aristotel*), un *Rezumat al opiniilor fizicienilor* Περὶ φυαικῶν ἐπιτομή, nici el păstrat, *Despre senzaţie şi sensibile* Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, ajunsă până la noi. După Hermann Diels (*Doxographi Graeci, Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit*, 1879), între Th. şi Ăetios (sec. II), autorul unor *Placite (de placitis philosophorum)*, fundamentale în istoria genului, *trebuie* să fi fost nişte *Vetusta placita*, cu autor necunoscut, având (Diels, *D.G.*, p. 181 şi urm.; cf. Frenkian, 1963, p. 45 şi

urm.) următoarele capitole: despre principii, despre univers, despre meteori, despre pământ, despre suflet şi despre corp. „Autorul care a compus aşa-numitele *Vetusta placita* a completat *d.* până la timpul său, incluzând în ele pe Poseidonios şi pe Aslepiales, pe când Th. mergea cu opiniile numai până la *Platon* (Frenkian, p. 46), de aceste *placite*, stabilea Diels, se vor fi folosit: A Denesidemos, Cicero, *Sextus Empiricus*, de fapt, direct sau indirect, toţi doxografii ulteriori. *Tabloul doxografilor*, întocmit de Diels, este lămuritor. Mai în linie dreaptă, Ăetios, după Th. şi Vetusta, este cel de al treilea mare moment, în succesiunea sa putându-se pune şi *de placitaphilosophorum* (Ps. Plutharchos) şi *Eclogai* (Stobaios). Complementară, este aşa-numita doxografie biografică, între doxografia propriu-zisă şi biografie (ca sursă), în Diogenes Laertios, cu Ps. Plutarhos (*Stromata*) sau cu scriitorii creştini, de la Hyppolytos şi Clemens din Alexandria la Eusebiu, Irineu, Augustin (Bibliografic să se mai vadă: Burnet, 1979, p. 420-423; Kirk-Raven, 1985, p. 1-6).

DREPTATE, *δίκη*; lat. *iustitia* (*iustitia erga deos*, îndeplinirea dreaptă a obligaţiilor lor faţă de zei, Cic.); rom. „dreptatea sfântă" (Cantemir, *Ist. ier.*, p. 293); „drept, acela lucră, carele din porunca legii fireşti lucrările sale le întocmeşte şi le rânduieşte după lege" (Micu, *Înv. pol.*., I, 8). ~ (1) Mod de a fi, obicei al regilor (*Od.*, 4, 691), al bătrânilor (dreptate δίκη βασιλήων, *Od.*, 124, 255); regulă, dreptate: „să nu-ţi lipsească nimic din câte acum ţi s-ar cuveni după sfânta dreptate (*dikaióteros*; *Il.*, XIX, 180), în opoziţie cu forţa (*biá*): „Zeus, ce-şi arată mânia ţintind pe acei care nesocotesc *d.* (*ek de diken elasosi*) şi zilnic în cetate când sunt în adunări rostesc fără noimă strâmbe judecăţi" (*Il.*, XVI, 388); *d.* care învinge semeţia, cetate dreaptă adică, fără abatere de la lege (Hes., *Munci...*, 213, 225 şi urm.), „legea cea dreaptă" care aşază în lume „tocmeli înţelepte" (Solon, fr. 3, Dils). Cu majusculă, fiică a lui Zeus cu Themis, „Dike şi Eunomia ce au sub oblăduire/Faptele celor vremelnici" (Hes., *Thg.*, 902). ~ (2) Încă „în termeni poetici" (Simpl., *Phys.*, 24, 17), *Anaximandros* este cel dintâi care resemnifică filosofic cuvântul (în fr. 1): „de acolo de unde se trage naşterea tuturor celor ce sunt, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea seamă unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului" – διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδίκιας κατὰ τὴν τοῦχξρόνου τάξιν. *Potrivit cu dreptatea*, aici vrea să spună *după necesitate*, deci în acord cu aceasta (*according to necesity*, traduc Kirk şi Raven, 1986, p. 118), prin însuşi faptul întemeierii. Îndreptăţirea este totuna cu înfiinţarea, dar, cum *apeiron*-ul nu are a trece în întregul său şi ireversibil în determinate, cele ce capătă existenţă, ca existenţă, sunt şi nefiinţă. Nu este exclus, de aceea, ca *d.* (îndreptăţirea) şi nedreptatea (ne-dreptăţirea) să stea pentru fiinţă-şi-nefiinţă în determinarea existentului. Pentru că numai fiinţa (ap.) este şi nu poate decât să fie, întemeiatele sunt şi nu sunt, deopotrivă, potenţial şi actual. Potenţial, oricare este ne-dreptăţire (nerealitate), dar posibilă îndreptăţire; actual, este în-dreptăţire, însă şi ne-dreptăţire faţă cu în-determinatul şi în acelaşi timp cu acelea care nu sunt încă trecute în existenţă. Ca focul, aerul, apa şi pământul, termeni-supleanţi pentru fiinţă, şi dike: formal, încă nume restrictiv (moral şi politic), material, stă pentru în-fiinţare după necesitate. Pythagoreilor „li se părea că în *numere* contemplă multe asemănări cu lucrurile ce fiinţează permanent şi cu cele aflate în devenire..., deoarece pentru ei o anumită modificare a numerelor însemna dreptatea, cutare sufletul" – τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη (Arist., *Metaph.*, A, 5, 985 b 23). Ei vor fi tratat „probleme referitoare la câteva lucruri, ale căror definiţii le reduceau la numere, cum se întâmplă, de pildă, cu ocazia, cu *d.* sau cu căsătoria" – οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος (*ibid.*, XIII, 4, 1078 b 21). Simbolic, 4, 5 sau 9, în sine, fapt mai puţin important ca număr, *d.* era astfel justificată ontologic, ţinând de o structură şi, de aceea, funcţionând ea însăşi paradigmatic. De aici, poate, şi părea, împărtăşită se pare şi de *Empedokles*, cum că *d.* funcţionează ca o regulă a lumii (armonie): „*Pythagoras* şi Emp. dovedesc şi strigă cu glas răspicat că toate vieţuitoarele însufleţite beneficiază de o unică condiţie îndreptăţitoare asigurată de zei: în cazul că *d.* a fost introdusă prin schimbul dintre oameni şi dintre oameni şi zei, dacă nu există zei, nici *d.* nu va exista" (Sext., *Adv. math.*, IX, 126; Iambl., *V. P.*, 108). În mare, aceeaşi punere în sens, ca la *Anaxagoras* şi pythagorei, la *Parmenides*: cheile care închid şi deschid porţile „ce despart cărările Nopţii şi ale zilei" „sunt în mâna *d.* amarnic-pedepsitoare" – τῶν δὲ δίκη πολύποινος; „n-a fost un ceas rău care te-a îndemnat să păşeşti pe calea aceasta, ci iubirea de justiţie şi *d.*" – θέμις τε δίκη (fr. 1, 10-15; 25-30, D.K.) *d.* n-a lăsat <Fiinţa> nici să se nască, nici să piară" – Δίκη χαλλασασα πέδησιν (fr. 8; 14)... Comentatorii răspund felurit la întrebarea dacă *d.* aici pomenită (în fr. 1) trebuie socotită una cu Dike din fr.8, 18, şi cu Anangke şi Moira din acelaşi fragment: „amarnica Nevoie/Necesitate (Anangke) o ţine în strânsoarea hotarului"; „de vreme ce Soarta a constrâns-o să fie întreagă şi nemişcată" – ἐπεὶ τὸ μοῖρ' ἐπιέδησεν... Mai curând este posibilă ca adevăr interpretarea asimilistă, însă cu prudenţă pentru păstrarea unor nuanţe. În principiu deci echivalente semantic, totuşi contextual se adaugă de fiecare dată altceva, pentru o tot mai strânsă apropiere de *d.* ca necesitate, ceea ce înseamnă că de un sens metafizic. Încă simbolică în 1, 10-15, printr-o anume personificare de factură mitică, în acelaşi fragment, la 25-30, trece, fie şi relativ, în identitate cu Justiţia (*legea*). Sugestia era mitică: Dike, fiică a zeiţei Themis, dar cu Zeus ca părinte, ceea ce îi dădea un plus în demnitate. Următoare, generativ, lui Themis, prin adăugirea paternă, devenea mai puternică, făcându-şi din îndreptăţire (semnificaţia Themis-ei) o determinaţie funcţională. În fr. 8, 10-15, 30-35 şi 35-40, capătă sens decis metafizic, prin identificare cu *Necesitatea* la *Heraclit*, în fr. 28, „ceea ce constată şi apără omul cel mai vrednic de crezare nu-i decât părere personală; şi totuşi dreptatea va pune mâna pe plăsmuitorii de minciuni şi pe martorii lor" – Δίκη καταλήψεται... sensul este apropiat celui din fr. 1, 25-30 parmenidian, putând fi tradus prin Justiţie, în acest caz, pedepsitoare. În fr. 94: „Soarele nu-şi va depăşi măsurile; altfel Erinyile, ajutoarele *D.*, l-ar descoperi" – Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν, deşi încă mitic (simbolic), dobândeşte o nuanţă în plus, făcând-o posibilă ca Necesitate, tot pedepsitoare. Căci nerespectându-şi natura şi limitele, Soarele era chemat înapoi spre judecată, înainte de soroc (cf. şi fr. 65-66). În termen de conformitate cu natura proprie aceasta ca îndreptăţire (întemeiere), dar în ordine umană, *Democrit* avea s-o spună fără de echivoc: „ce înseamnă *d.*? A săvârşi cele ce se cuvin; iar nedreptate să faci ce nu se cuvine" (fr. 256, *F.G.P.*, II, 1). Cu semnificaţie direct morală în context ea poate fi extinsă ontologic: „Democrit spune că... nedrept este ceea ce e contrar naturii" (Epiphan., *Adv. haeres.*, III, 2, 9, în *F.G.P.*, A., 166). Sofiştii şi Socrate însă o pun în concept, eliminând aproape total adăugirile metafizice totuşi ilicite. *Antiphon* o înţelege ca Justiţie (*dikaiosyne*): „înseamnă

a nu încălca legile cetăţii în care eşti cetăţean" (Oxyrh., pap. XI, A, col. 1, în *FGP*, II, 2, B 44), deci ca acţiune a ei, ca înfăptuire. *Anonimul lui Iamblikhos* o determină şi o funcţionalizează politic: numai *d.* „uneşte şi ţine laolaltă cetăţile şi oamenii"; „legea şi *d.* (*tò dikaion*) trebuie să se înstăpânească printre oameni" (3,6). Pe o cale negativă, *Trasymachos*, din sursă indirectă însă (platonică, în *Rp.* 343 a-344 c) face aceeaşi demonstraţie. *D.*, de regulă este de partea celui mai puternic, în timp ce „nedreptatea stăpâneşte peste cei ce sunt cu adevărat naivi şi drepţi". De aceea, paradoxal, oamenii drepţi sunt nedreptăţiţi, aceasta într-o totală pervertire a faptului (Guthrie, 1976, p. 120). În urmare, amoralismul şi anomia erau ambele potrivnice concordiei în cetate. Contrar lui Tr., *Callikles*, sprijinindu-se pe ideea dreptului natural interpretată convenabil, lega normalitatea de acceptarea *d.* în funcţie de forţă: „cel mai tare stăpâneşte pe cel slab şi are mai mult decât el", „potrivit legii naturii" (Pl., *Grg.*, 483 a-c). Mai cu seamă opinii politice şi morale, toate acestea sunt departe de o filosofie a *d.*, în medii sofiste, configurată numai în *Dissoi logoi*. Resemnificată partizan, până a fi trecută de partea valorilor negative, relativizată aneantizant, asemenea *binelui*, în raport cu răul, asemenea *adevărului* faţă cu eroarea, *d.* pare a fi o realitate umană atât de ambiguă, încât impune agnosticismul, în ordine teoretică, şi inedecidabilitatea, în aceea practică. „Unii afirmă că justul ar fi una, injustul alta, ceilalţi că justul şi injustul ar fi identice" (3, 1). Se judecă de obicei abstract, deci necontextual. Dar lucrurile stau altfel, dacă ceea ce este drept în raportarea la duşmani nu este asemenea faţă de prieteni. „Pentru început, a minţi şi a înşela voi susţine că e drept" numai dacă sunt făcute duşmanilor" prietenilor, însă, „este urât şi păcat". Dar nu întotdeauna: „de-ar fi nevoie ca tata sau mama să ia o doctorie şi n-ar voi, n-ar fi oare drept să le-o punem în terci sau în băutură fără să le mărturisim că ea se află înăuntru?" Or, dacă cineva dintre apropiaţi, şi nu numai, ar avea de gând „să-şi ia viaţa cu sabia, cu funia ori cu ceva asemănător, oare n-ar fi drept să furi aceste instrumente?" Căzut în mâinile duşmanilor şi forţat să jure că-şi va trăda cetatea, nu este drept să încalce legământul? (3, 2-6). Până şi zeul, zicea Eschil (fr. 302), „cinsteşte uneori minciuna, dacă momentul o cere". Toate acestea în prima presupoziţie. În cea de a doua, aceea a identităţii, săvârşind o faptă dreaptă faţă de părinţi nu ar fi totuna cu nedreptăţirea? Urmând această logică, acela care „a comis multe nedreptăţi să fie condamnat la moarte pentru a fi săvârşit multe fapte drepte". Strict conceptual, *d.* şi nedreptatea nu pot fi una şi aceeaşi; contextual însă ce e într-un fel, dintr-o situare, este altfel din alta: „e drept să furi bunurile duşmanilor". Pentru duşmani însă fapta e nedreaptă (3, 13-16). Similar, adică antilogist, proceda şi *Socrate* şi, de principiu, cu aceeaşi fidelitate, într-o hermeneutică de tip contextualist. Termen corelativ, *d.* nu putea fi definită decât prin autoraportare şi heteroraportare deopotrivă. „Vrei, îi cere Socrate lui *Euthydemos*, să scrii aici un D şi dincoace un N? Să punem sub D tot ce mi-ar părea fapta *d.* şi sub N „tot ce a fi opera nedreptăţii". În absolut, minciuna, înşelătoria, vătămarea altora, robirea semenilor sunt „de partea nedreptăţii". Dar dacă un general „ia în robie o cetate nedreaptă şi duşmană, îl vom învinovăţi de nedreptate?" Tot asemenea, dacă pentru aceasta recurge la înşelăciune? Se poate deci stabili că „sunt drepte faptele împotriva duşmanilor şi nedrepte faţă de prieteni, şi că faţă de aceştia din urmă trebuie să fim cât se poate mai cinstiţi". Dar dacă un general, văzându-şi ostaşii

abătuţi, pentru a-i încuraja îi minte spunându-le că vin ajutoare, minciuna de care parte stă? Sau „dacă un copil are nevoie de un leac şi nu vrea să-l ia până ce tatăl său nu i-l dă în mâncare, însănătoşindu-l prin această şiretenie, de ce parte să punem înşelătoria?" Aparţinându-i sau nu lui Socr., adăugat de Xenofon care relatează (în *Mem.*, IV, 2, 11-18), nu este important exemplul, similar celui din *Dissoi...*, probează existenţa unei comunităţi de gândire, dincolo de adversităţi, dacă autorul *Argumentelor duble* va fi fost un sofist). Aşa stând lucrurile, se cuvine să reflectăm dacă există „o ştiinţă a *d.*, precum una a gramaticii". Dacă da, „cine cunoaşte ce e *d.*?" Cel ce înşală cu bună ştiinţă ştie ce e *d.*, ce e nedreptatea, dar mai e drept? Una deci este ştiinţa, alta acţiunea (*ibid.*). Sunt două niveluri deopotrivă, necesare în *hermeneutică*. Trebuie să distingem ştiinţa dreptăţii de *d.*, pentru a fi în măsură să ne apreciem actele, acestea de un fel sau altul, numai în raport de situare. O ştiinţă a *d.*, de tot trebuincioasă, impune, mai înainte de orice, o investigaţie, aşa zicând în ordine arheologică spre aflarea sensului/sensurilor primare Dreptatea (*dikaiosyne*) „este numită astfel *de la înţelegerea a ceea ce este drept* (*dikaiou synesei*). Dar ce înseamnă a fi drept (*to dikaion*) e greu de explicat" (Pl., *Cra.*, 412 c.d.). Cei ce se vor fi aplicat lumii pentru a-i desluşi dinamica (probabil physiologiştii) au găsit că ea este străbătută „în întregime de un proces, prin a cărui virtute devin toate câte devin". Subtil şi rapid, acesta determină mereu către ceva, în-dreaptă (în-dreptăţeşte?) şi străbătându-le pe toate (*diaión*), a fost numit *dikaion* (cu adăugirea literei k pentru eufonie. Dar poate, cu mai multă şansă de adevăr, este altă explicaţie. „Eu, Hermogenes,... am izbutit să mă informez în taină (*en aporreto*), aflând anume că *ceea ce e drept* (*dikaion*) este şi cauză (*aition*), întrucât cauza este *aceea prin care* (*di'ho*) există ceva", presupune, parcă, în replică, prin Socr., ca personaj (*ibid.*, 412 d-e, 413 a). Dar trebuie şi de această dată, prudenţă, căci *d.*-cauză este mereu alta în funcţie de context. Ziua ceea ce este drept (*dikaion*), pentru că le străbate pe toate (*eliaiónta*) şi le încălzeşte (*káonta*), deci le cârmuieşte, e Soarele; noaptea însă este focul (*ibid.*, 413 b-c). Oricum, chiar dacă discutabilă (Pl. însuşi era prevenitor în acest sens), etimologia evocată dă seamă esenţial, de modul de a fi al *d.*: o speţă a *cauzei* finale. Ea, prin urmare, nu predetermină cum o face cauza eficientă, ci „cheamă" la sine, fiind scop de aici, riguros, şi accepţia antropologică (prin despletire, politică, juridică, morală). Ceea ce Pl. şi întreprinde în *Rp.*, 328 b-367 e. În aceeaşi modalitate antilogistă, Pl. presupune ca punct de plecare „definiţia *d.* – să spui adevărul şi să dai îndărăt ceea ce ai primit" (31 d). Numai că nu pare a fi drept să dai duşmanilor ce le datorezi şi altele asemenea (332 b). Relativă, ce mai este însă? Admiţând, după Tr., că e acelaşi lucru: anume folosul stăpânirii constituite" (338 e), ieşim din situaţie? Aparent da, întrucât cel puţin în limitele unui referenţial, de bună seamă relativ, sensul este neechivoc. Însă în acest caz, se socoteşte ca fiind dreaptă supunerea faţă de legile folositoare celor puternici şi nefolositoare celorlalţi (339 c-d). În funcţie de situare, ce garantează că „drept este folosul celui mai tare"? Infailibilitatea cârmuitorilor? Greu de admis (340 c-d). Să ne fixăm doar în câmpul dreptului: un om drept trebuie să aibă mai mult decât altul, tot drept? Ipoteza cade, ducând la nedreptate (349 b-c). Prin urmare, „omul drept nu vrea să-l întreacă pe cel asemenea lui, ci doar pe cel neasemenea (pe nedrept). Omul nedrept însă vrea să-l întreacă atât pe cel asemenea, cât şi pe cel neasemenea" (349

c). Părelnic, omul nedrept este iscusit, în timp ce contrariul lui stă de partea neiscusinţei. Dar omul iscusit este şi de ispravă, ceea ce contrazice prezumţia (350 b). În consecinţă, trebuie să admitem că *d.* „este o virtute şi o iscusinţă, iar nedreptatea un cusur şi o neştiinţă" (350 d). Aşa stând lucrurile sau aşa părând să stea, este firesc s-o considerăm mai tare decât nedreptatea şi pentru că este o virtute, şi pentru că aduce cu sine concordia (351 d). „Mai iscusiţi, mai de ispravă, mai capabili de acţiune", oamenii drepţi sunt şi prieteni ai zeilor, zeii fiind drepţi (352 b-d). Polimorfă în funcţie de contexte, *d.* pare a fi mereu alta şi, în urmare, de nedefinit în unicitatea ei. Peste toate acestea trebuie să stea însă angajamentul...., căci „atunci când nu ştiu ce este *d.*, cu greu voi afla dacă ea este o virtute ori un defect şi dacă cel ce o are este nenorocit ori, dimpotrivă, fericit" (354 b). Ştiinţa *d.*, folositoare oricui, este mai necesară legislatorului, obligat să facă distincţia cuvenită între rău şi bine, iar înlăuntrul acestuia din urmă să stabilească o ierarhie; mai întâi bunurile divine: inteligenţa, înţelepciunea, *d.* şi curajul, apoi cele omeneşti: sănătatea, frumuseţea, vigoarea şi bogăţia, însoţită de inteligenţă şi înţelepciune. Acestea din urmă după modelul celor dintâi şi orientate spre ele (Lg. 788 d şi urm.). Asemănător şi *Plotin*, ca reflex îndepărtat al *platonismului*. Prin „virtuţi noi devenim la fel cu Unul" – Bine – Divinitate (vd. *virtute*), acesta fiind modelul absolut şi în emanaţia Inteligenţei, paradigma multiplicată. În Inteligenţă, „virtuţile nu sunt virtuţi; doar în suflet. În inteligenţă sunt, simplu, actul şi esenţa inteligenţei". Particularizând, *d.* (Justiţia) în sine – *dikaiosyne* –, „ca orice virtute, nu este o *virtute*, ci exemplară pentru orice virtute". În suflet, *d.* este de fiecare dată a unei fiinţe determinate. Una, în identitate cu sine, necompusă, ca model, *d.* este multiplă în fiinţa multiplă. De aici şi polimorfismul ei, adesea şi ambiguitatea (*Enn.*, I, 2; 2, 6). În deosebire de Pl., acesta într-o hermeneutică metafizic-transcendentistă cu exemplaritatea *d.*, Arist. adoptă o cale imanentistă. De regulă, se înţelege prin *d.* „acea dispoziţie morală datorită căreia suntem apţi de acte drepte şi datorită căreia le înfăptuim efectiv sau dorim să le înfăptuim; acelaşi lucru este valabil şi în ce priveşte nedreptatea" (*Eth. Nic.*, 1129 a 5-10). Definiţia, provizorie, serveşte doar ca punct de plecare. Este un fapt incontestabil, de unde şi deruta că *d.* (respectiv şi nedreptatea) are mai multe sensuri şi încă foarte apropiate. Mai întâi, *d.* presupune legalitatea şi egalitatea, în timp ce nedreptatea, contrarele acestora. Dar identitatea este numai în cazul în care dispoziţiile legale sunt drepte şi deci au în vedere interesul comun. Dacă sunt îndeplinite aceste condiţii, dreptul este „ceea ce creează într-o comunitate politică fericirea şi elementele ei constitutive" (1129 b, 15-20). *Legea* reglând raporturile interpersonale, se împleteşte cu moralul, astfel încât ea, din perspectivă proprie, separă între virtute şi vicii. Pentru că legalitatea presupune moralitatea (virtutea) şi legalitatea se defineşte prin punerea... sub semnul *d.*, rezultă că *d.* este „o virtute perfectă". De aici şi „proverbul", citat din Theognis, *Elegii*, 147, „*d.* concentrează în ea întreaga virtute" (1129b 25-30). Virtute desăvârşită, fiind exercitare a unei virtuţi perfecte, *d.* este în această condiţie pentru că acela care o posedă „face uz de virtutea sa şi în favoarea altora, nu numai pentru sine". Ea deci este un bine mai cu seamă pentru altul. Perfectă ca virtute, nu este o parte a acesteia, ci în întregime ea, tot aşa cum nedreptatea este viciul în absolut (1130 a, 1-10). Totuşi, în identitate cu virtutea nu este şi aceeaşi în esenţă. Cât se raportează la alţii este *d.*, cât însă este o

dispoziţie habituală se defineşte propriuzis ca virtute (vd. *acţiune; putere*). O specificaţie însă, este necesară determinării *d.* în contexte şi stabilirea unei tipologii în câmpul de semnificare al conceptului. Or, este totuna cu virtutea (*óle àreté*) numai în raport cu altceva, „deci numai prin identificare cu legalitatea. În absolut însă, paradoxal, ea subîntinde particularizări, de, de altfel, şi nedreptatea (care, în speţă, „se raportează la onoare, bunuri materiale, siguranţă personală sau la alte avantaje asemănătoare... şi îşi are sursa în plăcerea dată de câştig"; 1130 b, 1-5). Cât o priveşte, *d.* particulară, într-o primă specie, se aplică distribuirii onorurilor, bunurilor materiale şi, în genere, la tot ce poate distribui într-o comunitate; într-o a doua este cea care asigură „corectitudinea raporturilor private". Una deci este distributivă (*dianemetike*) şi alta corectivă (*diortotike*). Aceasta din urmă subîntinde o parte ce presupune caracterul voluntar al unor raporturi private (vânzarea, cumpărarea, împrumutul, cauţiunea, uzufructul, depozitul, locaţia, toate consimţite) şi, dimpotrivă, alta nevoluntară (ca relaţie neconsimţită): furtul, adulterul, otrăvirea, prostituţia, coruperea de sclavi, asasinatul, falsa mărturie (acestea clandestine), maltratarea, sechestrarea de persoană, homicidul, jaful, mutilarea, defăimarea şi ultragiul (acte de violenţă). *D.* particulară şi dreptul corespunzător în cea de a doua subspeţă, evident, aparţin victimaţilor, în primul caz însă fiecărui termen din relaţie (1130 b 30-35; 1131 a 1-5). Pentru că de fiecare dată – intră în discuţie doi termeni în raportare –, se atinge problema egalităţii şi inegalităţii. De aici rezultă că în ceea ce semnifică, *d.* este „termen mediu" (între două extreme, ca plusul şi minusul) şi totodată în condiţie de egalitate, tocmai unde presupune doi termeni. „Dacă între persoane nu există egalitate, ele nu vor deţine părţi egale" (1131 a 15-25). Acelaşi polimorfism, cu varii determinaţii şi sensuri şi în filosofiile post-aristotelice. Mai înainte de orice, ar exista un drept natural ca o chezăşie a utilităţii, care constă în a nu se cauza reciproc daune şi a nu suferi" (Ep., *Opinii principale*, 31, în Diog. Laert., X, 150). În ordinea naturii, dreptul ţine de un echilibru firesc, în alte cuvinte, de o raportare firească, nepremeditată. În urmare, propriuzis drept şi nedrept au sens numai în univers, şi, încă mai determinat, în condiţiile existenţei unor norme de convieţuire: „Faţă de acele vieţuitoare care n-au putut să încheie convenţii ca să nu-şi cauzeze una alteia şi să sufere vreo daună nu există nici drept, nici nedrept" (*ibid.*, 32). Posibilă numai printr-o convenţie, ceea ce înseamnă că prin instituire de norme justiţia participă ea însăşi la reglarea raporturilor interumane (*ibid.*, 33). În dependenţă de ansamblul uman şi în vederea optimităţii acestuia, *d.*, de aceea, funcţionează contextual. Modificându-se împrejurările care vor fi impus anume norme, nemaifiind utile, acestea din urmă încetează să fie drepte „când printr-o schimbare de circumstanţe, aceleaşi norme stabilite ca juste nu se mai dovedesc folositoare, în cazul acesta ele au fost juste odată, când erau utile pentru raporturile sociale dintre cetăţenii aceluiaşi stat" (*ibid.*, 38). Garanţia „adevărului", aşadar, este în funcţie de utilitate. În aceasta, de altfel, şi stă caracterul natural al justului (*ibid.*, 37). În multe, stoicii gândeau similar, dacă actele-acţiunile drepte, condiţionate de conformitatea cu legile, erau socotite a atesta bunele moravuri şi mai cu seamă conduita convenabilă perfectă, ceea ce face posibilă fericirea. „Conduitele convenabile perfecte se numesc acţiuni drepte" – *katorthómata* (Stob., *Eclo.*, II, 158). Iar cum conduita convenabilă presupune conformarea la natura umană, acţiunea dreaptă va fi ea însăşi „întemeiată şi justificată de raţiune", în timp ce „neconvenabilul, din

contra, este ceea ce nu poate fi motivat raţional" (*ibid.*, II, 7, 8). Mai apăsată, în *scepticism* interpretarea contextuală avea să ducă până în pragul relativismului, dacă nu chiar la trecerea lui. Modul al cincilea din demonstraţia necesităţii suspendării judecăţii este concludent: în funcţie de felul de trai, de legăminte, de credinţe, de convenţii, de presupuneri „e clar că acelaşi lucru e socotit de unii ca drept, şi de alţii ca nedrept, de unii ca bun, de alţii ca rău" (Diog. Laert., IX, 83).

E

ECHEKRATES (Ἐχεκράτης) **din Phlius** (sec. V-IV ante) – alături de *Xenophilos*, de Phanton, de Diokles şi de Polymnastos, „toţi... elevii lui *Philolaos* şi ai lui *Eurytos*", unul din „cei din urmă pythagorei" pe care „i-a văzut *Aristoxenos* în vremea lui" (Diog. Laert., VIII, 46). În dialogul platonic *Phaidon* personaj în registrul al doilea, el fiind acela care îi cere martorului (filosofului eretriac) să relateze „ce a spus (*Socrate*) înainte de moarte şi cum şi-a dat sfârşitul" (57 a-b şi urm. până la 60b). În absenţa altor surse, mai mult decât că „această concepţie după care sufletul este o armonie" va fi exercitat asupră-i „o uimitoare atracţie" (88 d-e), nu se poate spune (vd. şi *Cebes*; *Simmias*.

ECLECTISM; ἐκλεκτικὴ αἵρεσις – de la ἐκλέγω (a alege şi uni): „şcoala, eclectică" a lui Potamon din Alexandria „care a făcut o alegere/culegere din opiniile tuturor şcolilor" (Diog. Laert., I, 21). Deocamdată fără sens peiorativ, ci mai curând ca nume pentru o tehnică de lucru şi pentru un exerciţiu nu lipsit de utilitate.

EKPHANTOS (Ἔκφαντος) **din Syracusa** – pythagoric din şcoala de la Crotona (după *Catalogul lui Iamblikhos*), localizat de Hippolytos (*Ref.*, I, 15; în *F.G.P.*, I, 2, EK, 1) „între Xenophanes şi *Hippon*", deci în sec. VI-V ante. Nimic sigur însă, datarea rămânând problemă deschisă. Ar fi susţinut că „primele corpuri" sunt indivizibile şi că s-ar deosebi între ele doar prin mărime, figură şi forţă-dynamis (vd. *putere*), că aceasta din urmă este deopotrivă cauză eficientă şi ordonatoare (o mai şi numea *suflet*-psyche şi raţiune-*noús*), că universul este „unul" şi „imagine"; „de aceea el a fost făcut sferic, de minunata forţă" (Hippol., *Ref.*, I, 15; Aët., 1, 3, 19; 1, 2, în *F.G.P.*, I, 2, EK). Fără dificultate sunt recognoscibile câteva motive pythag. de „şcoală": universul ca „ordine" (kosmos) sfericitatea lui ca şi faptul de a fi „imagine" a principiului deopotrivă, ca mărime, figură şi forţă (sau raţiune, suflet). Este imagine deci aşa cum întemeiatul „reproduce" temeiul. Mai greu de explicat pare însă *atomismul* său. Cum totuşi ar mai fi spus că „monadele pyth. sunt corporale" (Aët., I, 3, 19), nu este greu de identificat un „atomism" de sugestie pythag. Prin urmare, nu poate fi vorba de o „îmbinare" a punctului de vedere atomist „cu vechea concepţie pythag. despre punctul extins şi despre corpurile constituite dintr-un număr finit de puncte exstinse" (Nasta, p. 248), ci de un pythagorism transfigurat atomistic. De altminteri într-o ipoteză (Burnet, 1919, p. 386), *Leukippos* însuşi „dădea monadelor pythag. caracteristicile unului parmenidian". Şi încă mai obscur este relativismul său: „*Ek.* a spus că nu e cu putinţă să obţinem o cunoaştere adevărată a lucrurilor, ci fiecare le defineşte cum socoteşte de cuviinţă" (Hippol., 1, 15). Să fie oare aceasta o consecinţă a „atomismului" său, asemenea „convenţionalismului" democritian? Greu de determinat, deşi prezumţia nu este imposibilă ca adevăr, luând în seamă faptul că numai „primele corpuri" au

caracteristici proprii. În acest caz, lucrurile, alcătuite din „atomi" ireductibili şi intransformabili, nu puteau să aibă, la rândul lor, însuşiri proprii. De unde şi perceperea lor diferenţiată în funcţie, deci, de „observator".

ELEA; Ἐλέα; lat. *Velia* – şcoala de pe coasta Lucaniei având ca prezumtiv întemeietor pe Xenophanes din Colophon, sigur însă pe *Parmenides*, în urmarea căruia vin *Zenon şi Melissos din Samos*, elevii săi, după tradiţie. Colonia nu dăinuia de prea multă vreme, cam de pe la 540 ante, şi fusese întemeiată de foceeni. Dacă Parm. se va fi născut în jurul anului 540 ante, el îşi va fi început viaţa ca autohton şi, tot asemenea şi şcoala, sau ceea ce trece, prin convenţie, drept şcoală. Mai curând va fi fost o comuniune spirituală, nu este exclus că întemeiată şi apărată de rigori esoterice. Periplul oniric parmenidian nu repeta sau nu era povestirea – repovestirea unei călătorii iniţiatice? Zeiţa (Diké) care îl primeşte dincolo de „porţile ce despart cărările Nopţii şi ale Zilei", pentru a se fi îndemnat să păşească „pe calea aceasta (departe de cărările obişnuite ale oamenilor)", îl răsplăteşte pe măsură: „cuvine-se acum să cunoşti totul" (21, B_1 D.K.). Cunoscând el, printr-o mai aparte transportare divină (un *sui-generis enthousiasmos*, cele ascunse, poate că repeta gestul: auditorii urmau să fie ei înşişi făcuţi participanţi la această călătorie în cel etern neştiut, după rigorile obişnuite ale oamenilor. Va fi avut, de aceea, o seamă de ascultători, dintre care unii au rămas în şcoală, alţii au evoluat doctrinaristic distinct, spiritul metafizic parmenidian păstrându-l însă. Astfel, pe lângă Z. şi M., se mai admite a-i fi urmat învăţământul *Empedokles, Leukippos* (acesta se pare că mijlocit, prin Z.); nu lipsesc nici exagerările, fiindu-i ataşat şi *Anaximenes* ceea ce, cronologic, este de neadmis. Faima lui Parm. şi a lui Z. va fi ajuns şi la atenieni, *Socrate*, încă foarte tânăr, fiind admiratorul lor, cu deosebire al discipolului. Auzind că cei doi se îndreaptă către Atena cu prilejul Marilor Panathenee, „Socr. cu mai mulţi" le va fi ieşit în întâmpinare (Pl., *Prm.*, 127 c-d). Succesiunile de mai târziu (Sotion, Ps. Galenos, Clement din Alexandria) disting două mari direcţii, ca două începuturi distincte: cel ionian şi cel italic, acesta din urmă, cu consistenţa dată de eleaţi. Clem. este încă mai categoric, separând pe eleaţi de italici (pythagorici), pentru a porni de la Xen. şi a ajunge la *Protagoras*, la *Metrodoros*, la *Pyrrhon* şi *Epicur*. Discutabilă succesiunea ca atare, dar concludentă pentru prestigiul şcolii din care se trage, de fapt, întreaga ontologie greacă. Nu este exclus ca acelaşi sau cam acelaşi motiv, care va fi determinat prelungirea eleatismului până în *scepticism* şi *epicureism* să fi stat şi la originea mutării, în timp, a începutului istoric al şcolii. O apropiere între Xen., cu „unitatea lumii" (Arist., *Metaph.*, A, 5, 986 b), şi Parm. este astfel, încât cel puţin din acest punct de vedere „ginta noastră eleată" avea în el întemeietorul. Deşi „ginta" încă înainte de Xen. „îşi desfăşoară miturile despre realitatea existentă ca şi cum aceasta ar fi de un fel peste tot" (Pl., *Sph.*, 242 d-e). Ca Thales, continuator al celor „străvechi" care „au făcut primele încercări de explicaţie teologică a lumii" (Arist., *Metaph.*, A, 3, 983 b), ca *Heraclit*, prin tradiţie descinzând din Homer („aceste teorii heraclitice sau, cum le numeşti tu, homerice şi chiar mai demult"; *Tht.*, 179 e), şi Parm., între cei mai de seamă înţelepţi ai începuturilor, datorită prestigiului dobândit, va fi fost pus într-o istorie exemplară. În contra aparenţelor de sugestie filiaţionist-modernă, punerea unui intermediar deja sub semn oarecum mitic nu era menită să relativizeze importanţa, originalitatea şi originaritatea chiar, ci dimpotrivă, s-o sporească tocmai prin raportarea la o realitate spirituală

paradigmatică. Problema, mai curând decât de filosofie, este una de antropologie culturală şi de istorie a mentalităţii. În interpretare filosofică relaţia este inversă, deci nu de la Xen. la Parm., ci de la Parm. la Xen., de îndată ce pusă la momentul hotărâtor, de întemeiere pentru eleatism, ca evenimentul în care se logica metafizicii se articulează, nici pre-eleatismul xenofantic. Altfel spus, integrarea lui Xen. în şcoală, filosofic, ţine de o lectură inversă. În esenţialitatea sa, învăţătura eleată (totuna, de fapt, cu parmenidismul), desprinsă şi de mit-mitic (în termen aristotelic, de teologic), în distincţie şi faţă de physiologism, s-a asociat cu primul program al onto-metafizicii, deopotrivă istoric şi sistematic, cu acela paradoxal adică. Aceasta întrucât dincolo de câmpul de situare al opiniei (aplicată lumii ca existenţă, deci ca realitate bivalentă, în care fiinţa şi nefiinţa se presupun reciproc), ontologia era nu numai diferită, ci şi „în contra", „opusă" părerii-paradoxos. De aici, particularizante pentru mai multă legitimitate, şi paradoxele zenoniene. Ceea ce urmează lui Parm. şi, în genere, şcolii în strictă determinaţie evenimenţială, nu are a fi decât în strictă logică eleată. Până şi filosofiile de aparenţă contrară, ca de pildă „pluralismele" (cu *Anaxagoras* cu Emp., cu *Democrit*), pozitiv sau negativ, sunt post-eleatice sau, mai degrabă, feţe ale unui eleatism continuu. Strict evenimenţial, de un neo-eleatism se poate vorbi, poate, doar cu megaricii; într-o *hermeneutică* esenţializantă a istoriei ca sistem şi pentru sistem, totuna cu structura paradoxală (prima şi în ordinea sistemului şi în ordinea istoriei) a ontologiei, eleatismul este cercul mare în care ea stă şi care sporeşte mereu într-o logică de tip holistic.

ELEMENT, ELEMENTE; στοιχεῖον, στοιχεῖα; lat. *elementum – elementa*: pentru atomi care stau în lucruri „cum litere vedeţi în alfabet", Lucr., I, 197; literă, litere şi la Horaţiu: elementa loquendi, la Ovidiu: prima elementa Romae, începuturile Romei; cf. Guţu, s.v. *elementum*; rom. stihie, stihii, element, elementuri: „mărunţişurile cele mai dintâi din care se alcătuiesc trupurile să zic stihiile sau elementurile corpurilor"; Micu, *Înv. metaf.*, 166). În greacă: ceea ce face parte dintr-o serie, punct într-o succesiune lineară, literă, literar, *tò ro tà stoiheion*; Pl., *Cra.*, 426 d); literele în scriere – *grammáton stoiheia* (id., *Tht.*, 202 e), ceea ce este constitutiv silabei (Arist., *Pol.*, 20); principiu a ceva, al lucrurilor, ceea ce este constitutiv lumii (Xen., *Mem.*, 2, 1, 1; Pl., *Lg.*, 790 c; *Tht.*, 201; Arist., *P.A.*, 2, 1; elementele unei ştiinţe ale logicii (Arist., *Rhet.*, 2, 22); ale gramaticii (*ibid.*, 1, 2), ale geometriei, la Plutarh (*Morales*, 877 e). Iniţial, cuvântul va fi fost aplicat lucrurilor dintr-o serie, sens care nu se va pierde. Arist. în *De Caelo* (III, 1, 298 a, 29; 3, 302 a, 29) numeşte prin *stoicheia* – elementele unei serii: „focul, pământul şi alte elemente ale aceleaşi serii"; „focul, pământul şi alte care aparţin aceleiaşi serii sunt corpuri elementare". Diels (în *Elementum*) chiar trimitea etiomologic la serie, cu apropiere de *stoihos* – rând, şir. De aici şi „mai marea frecvenţă a pluralului", ca la Arist. (în *op. cit.*), (Rivaud, 1906, p. 260). Ca termen tehnic, pentru a numi în filosofie, „acel ceva originar imanent, unui lucru şi care nu se mai poate divide în părţi de altă speţă şi din care constă acel lucru" el pare să fie de resemnificare aristotelică. De altfel, definiţia este luată din *Metaph.*, Δ, unde cap. 3 este consacrat termenului. Totuşi s-ar putea ca, mai înainte, să-l fi utilizat Platon (în *Tim.*, 48 b-c). Dar, prin el, acesta înţelegea mai curând „suprafeţele" (care erau „elementele" – *stoikheia* – ale lucrurilor, decât focul, aerul etc., corpuri (Robin, 1935, p. 237). Oricum, prima descriere de tip formal, ca şi prima

clasificare aparţine Stagiritului. Imanente şi indivizibile (sau cât se pot divide, „se împart în părţi de acelaşi fel"), unitare şi simple, *e.* sunt primordiale şi constitutive. În toate speţele, „trăsătura comună" e *e.* este că sunt „primordiale", fiind la obârşie, imanente. De aici şi faptul „că cele ce sunt universale în cea mai mare măsură trec drept *e.*, pentru că fiecare din acestea e unitar şi simplu şi se află în multe lucruri, fie în cele mai multe, fie în toate". Genurile, de pildă, sunt socotite ca *e.* în mai mare măsură decât speciile, căci „cui i se atribuie specia i se atribuie şi genul, dar cu i se atribuie genul, nu i se atribuie implicit şi specia", Fiind întreguri, şi, din acest punct de vedere şi universal, *universalul* semnificând tocmai întregul (*kata holou* – *katholou* după întreg – întregul), iar ca întreguri nedivizibile, originare şi imanente, ca *e.* au identificate: „părţile" (*phone* – literele sau silabele) din care este alcătuit cuvântul, componentele „proporţile lor matematice" sau ale demonstraţiilor, silogismele simple (vd. şi *Metaph.*, III, 3; *An. pr.* I, 24, *Poetica*, XX, 1), ca şi „principiile" în filosofiile „naturii". „Phyziologiştii numesc *e.* în corpuri acel ceva în care, ca într-un ultim component se divide corpul, fără ca acest ultimul component să se mai poată diviza în părţi deosebite ca speţă...". Admiţând, câţiva, doar unul singur (Thales, Anaximenes, Heraclit), alţii, două (Xenophanes, Parmenides, din afara „tradiţiei" physiologiste), Empedokles, patru, oricum, toţi se aşază sub acelaşi semn, al opţiunii pentru apă sau aer sau foc, pentru apă şi pământ ori foc şi pământ sau pentru foc, aer, apă şi pământ, ca elemente. Nenumite astfel până la Arist. (sau, în ipoteza lui Diels şi Robin, numite totuşi de Platon, însă restrictiv) focul, aerul, apa şi pământul, de aci încolo, aveau să fie admise, în mod generic, ca *e.* cosmologice. Deja, cu Pl., cu Arist., trecute în condiţie secundă, la stoici, în deosebire de principii, nenăscute, nepieritoare şi incorporale, *e.* sunt generate, pier în *èkpyrosis* – incendiul universal şi au formă.

ELIACĂ sau **ERETRIACĂ, şcoala**, numită astfel, după cum filosofii erau din Elis/eliaci (ἠλειακοί) sau din Eretria (ἐρετριακοί); post-socratică. Eterogenă, şcoala nu are individualitate, cum nu au, deşi cu excepţie slabă, decât puţini dintre filosofii ei (semnalaţi aici în articole speciale). Reprezentanţi: *Phaidon din Elis*, cu discipolii săi: Pleistanos, Anchipylos, Moschos, *Menedemos din Eretria* şi elevul acestuia, Asclepiades din Phlius, „filosof eretriac" (*eretricus philosophicus*; Cic., *Tusc.*, V, 39, 113).

EMANAŢIE; ἔκλαμψις lat. *emanatio* (*emano*, a curge, a izvorî, a proveni, a se răspândi); ἐκλάμπω, a ieşi la lumină, a străluci: soarele care iese din nori străluceşte (Xen., *Hell.*, I, 1, 6); strălucire prin virtuţi mai peste fire (Pl., *Grg.*, 484 a). În filosofie termenul este impus de *Plotin*, pentru a numi fenomenologia creaţiei în trei ipostaze, în aceea a Binelui, în aceea a Inteligenţei şi în aceea a Sufletului, Unul se determină, dar ca întreg. El este mereu acelaşi, însă în altă dezvăluire. De aceea, ca subiect absolut el nu se numără; este – Unul – unitatea în trei, după cum şi „treimea" este în Unul primar şi în Unul în fiecare ipostază. „Se poate concepe principiul ca izvor fără altă origine decât el însuşi şi care se revarsă în valuri, într-o mulţime de fluvii, fără a se slei prin ceea ce dă, fără a se scurge, pentru că aceste fluvii formate din el, înainte de a curge fiecare în partea lui, îşi amestecă din nou apele cu el... Se mai poate închipui ca seva care circulă într-un arbore, fără ca principiul său să iasă din rădăcină unde stă pentru a se împărţi în ramuri; răspândi pretutindeni viaţă, unul rămâne în sine, lipsit de

multiplicitate" (*Enn.*, III, 8, 9). În afara timpului, ipostazele nu sunt decât în succesiune logică, altfel coeterne şi coextensive în egală măsură Unului. Diferă însă prin poziţie, Binele fiind nemijlocit Unul, Inteligenţa prin Bine, iar Sufletul (universal) prin Inteligibil şi Bine. De aici şi reprezentarea oarecum convenţională (poate chiar mai mult metafizică) a *e.* ca dublă „mişcare": în „jos", *proodos* (πρόοδος – înaintare, ieşire, luminare), de dezvăluire a Unului sau mai curând de învăluire în ipostaze, şi în „sus", *anodos* sau *epistrophe* (ἄνοδος ἐπιστρόφη, urcare, înaintare către, întoarcere/reîntoarcere la starea originară). Mişcarea în jos, procesivă, nu este nici asemenea aceleia a focului heraclitic care se stinge („moare") de câteva ori, în aer, prin aer în apă şi prin aer-apă în pământ, nici aceleia platonice din *Rp.*, VI, 510 a-511 e, de degradare a fiinţei până la aneantizare ca umbră. Coeterne şi coextensive, ipostazele se presupun şi se întregesc în întregul Unului; nu se limitează reciproc şi nu epuizează principiul. Fiind atâtea şi numai atâtea, ipostazele sunt în perfecţiunea fiinţei şi, de aceea, „dincolo" de aceasta nu poate fi şi nu poate fi gândită decât ceea ce nu este ea. Aşa se şi explică prezenţa materiei, în afara mişcării procesive, ca o sleire a principiului creator-întemeietor; ca o sleire sau mai curând ca o umbră, deci ca altceva „dincolo" de oglindă, ca negativitatea, metafizic, fără de semnificaţie; altfel spus, ca acel ceva ce nu este fiinţa. Nu nefiinţa, ci, încă o dată, ce nu este fiinţa. Drumul în „sus", apoi, nu are sens analog „reaprinderii" focului, ca în heraclitism, şi, în genere, nu semnifică apocatastatic. Mai curând, dacă ar fi să i se găsească antecedente, ar aduce cu „participarea: platonică, de „jos" în „sus" complementară aceleia de „sus" în „jos", ca împărtăşire (întemeiere). De altminteri, procesiunea şi conversiunea sunt în sfera de semnificaţie a participării, într-un context în care fiinţa era pusă în identitate cu Unul şi, în urmare, problema era de a justifica trecerea de la Unu la multiplu. Întreaga *aporetică* platonică din dialogul *Parmenides* (cu cele nouă ipoteze-*aporii*) se găseşte în sistematica platoniciană ca una, prima mare experimentare – verificare a valabilităţii ei. A doua avea să fie cea procleeană. De aceea, construcţia ca atare prezintă interes numai în limitele atât de cuprinzătoare şi de elastice ale aporeticii, răspunzând interogaţiilor noului program al metafizicii, centrată în Unu – multiple. Din acest punct de vedere, în aceeaşi logică emanaţionistă (participativă) este şi Unul procleean în raport cu (unitatea – *diada*, determinantul – indeterminantul, repausul – mişcarea, identitatea – alteritatea, asemănarea – neasemănarea, cercul aceluiaşi – cercul celuilalt, cerul – devenirea, forma – materia şi cu henadele, cu deosebiri faţă de modelul plotinian în primul rând de arhitectonică dar şi de interpretare. „Ipostazele", aşa zicând întrucâtva impropriu *henadelor*, nu mai dau impresia de a fi pe verticală, ci radial, într-o sferă; în al doilea rând, sunt în pereche, cu capete de serie în unitate μονάς şi diada indefinită – indeterminată διάς; apoi cu *materia* ὕλη, în câmp cu celelalte în pereche cu *forma* εἶδος, în sfârşit cu întregul sistem, cam ca în *Sofistul* platonic, ca model metafizic al multiplelor. Căci orice individual întrucât participă la fiinţă este totodată în condiţia unului şi diadei, determinatului şi indeterminatului, repausului şi mişcării şi tot asemenea până la istovirea tabelei henadelor (vd. şi *Plotin*; *Proclos*; *idee*; *suflet*). Socotit cel mai adesea ca un „panteism" („panteism emanatist"; Geisler, 1993, cap. 10) aduce însă mai degrabă cu un panenteism, lumea (multiplu) în Unu (ca Dumnezeu) pentru că Unul (Dumnezeu) este în toate şi nicăieri ca atare.

EMPEDOKLES (Ἐμπεδόκλης) **din Agrigentum** sau Akragas (?484-424 ante) – personaj parcă, mai curând romanesc, decât real, ca urmare a strângerii în sine, parcă, a tuturor contradicţiilor posibile. De şcoală pythagorică şi/sau eleată (vd. *Elea*), prin tradiţie, în *Succesiunile târzii*, sotioniană şi post sotioniene nu apare nici în direcţia ioniană, nici în aceea italică, făcând figură de singuratic (sporas-sporaden), cum, de altminteri, din această pricină i s-a şi zis. Medic şi cercetător al naturii, „săvârşea şi fapte magice", chiar părea convins de puterea lui teurgică: „vei afla chiar şi leacuri ce-au fost găsite împotriva/ Bolilor grele şi a bătrâneţii; căci eu toate acestea/ Numai pe seama ta aş vrea împlinire să afle:/ Astfel tu vei opri violenţa neobosită./ A vântoaselor ce se aruncă peste ogoare/ Şi cu suflarea lor distrug câmpii cultivate/ Dacă vei voi, din contră, s-aduci bune vânturi,/ Vei crea pentru oameni secetă bine, venită din sumbra ploaie, iar din seceta verii isca-vei/ Ploi ca torenţi ce curg; Iarăşi apoi din Infern vei aduce a mortului forţă" (fr. B 111, DK). Heraclides Ponticul, într-o scriere din care s-a păstrat doar titlul – *Istoria femeii leşinate* – şi trama, chiar va fi povestit o asemenea miraculoasă readucere la viaţă: „Emp. a devenit celebru prin faptul că a reînviat femeia care părea moartă" (Diog. Laert., VIII, 67). Când vânturile etesiene ameninţau să strice recolta, „el a poruncit să se jupoaie măgarii şi din pieile lor să se facă burdufe, pe care le-a întins ici şi colo, pe dealuri şi pe vârfuri, ca să prindă vântul" (Diog. Laert., VIII, 60). Va fi reuşit sau nu în acest fel este greu de ştiut cu certitudine, dar supranumele de „opritorul de vânt" („Colisanemul") el şi-l apăra, poate, mai mult cu orgolii de magician. Căci era trufaş, avea o „trufie teatrală", dar pedepsea trufia: „când medicul Acron ceru consiliului un loc unde să ridice un cavou de familie fiindcă este un medic dintre cei mai de seamă Emp. împiedică aprobarea cererii, într-un discurs unde insista asupra egalităţii" (Diog. Laert., VIII, 65). Tot în *Istoria femeii...* se va mai fi povestit şi cum s-a petrecut din viaţă Emp. După ospăţul care a însoţit un sacrificiu adus de filosof, noaptea, s-a auzit „o voce tare chemându-l pe Emp.", care „s-a sculat şi a văzut o lumină în cer şi o strălucire de făclii". În acest timp „i se întâmplaseră lucruri demne de rugă", devenind zeu. Diog. Laert. continuă însă cu altă relatare, parcă maliţios: „Hippobotos afirmă că la trezire (după ospăţul de noapte, n.n.) Emp. s-a îndreptat spre Etna şi, după ce a ajuns acolo, s-a scufundat în craterul de foc şi a dispărut, gândul lui fiind să adeverească vorba că se transformase în zeu". Adevărul nu întârzie să iasă la iveală, pentru că una din sandale (erau „din bronz") a fost aruncată afară de flăcări (*ibid.*, VIII, 68, 69). De altfel, se şi socotea zeu rătăcit printre oameni: „Sunt acel ce v-apar ca un zeu fără moarte/ şi printre voi mă plimb, cu nemuritorii asemeni" (fr. B111 D.K.). Numai contraste, cu trecerea timpului Emp. a devenit tot mai mult un personaj de legendă, emblematic pentru complexitatea spiritului grec, salarian, dar şi plutonic. Transfigurarea sa poematică de către Hölderlin şi Nietzsche este, din acest punct de vedere, perfect justificată. Insolit prin comportament, el va fi contrariat şi, poate mai cu seamă, prin reconstrucţia lumii, greu, cel puţin la nivelul aparenţelor, de refăcut fie şi în limitele unei cerinţe elementare de coerenţă. S-a şi vorbit de „o enigmă" a lui Emp. (Souilhé, 1932). Va fi scris două poeme sau, tot ce se poate, unul cu două „episoade": *Despre natură* (*Peri physeos*) şi *Purificări* (*Katharmoi*), păstrate fragmentar (după Diels, din primul 353 de versuri, din al doilea 116). Cam abstract

judecând, între cele două relaţia pare de excluziune, cel puţin într-o percepţie hermeneutică, predeterminată aristotelic, fiindcă primul aduce cu un model physiologist, în timp ce al doilea, cu acela theologist. „Enigma" s-a încercat a se dezlega în felurite chipuri, cu o constantă însă: cele două poeme au fost scrise la vârste intelectuale diferite, din alte situări, poate chiar cu scopuri distincte. Totuşi, în substrat, atâta cât permit fragmentele, cele două poeme nu par a fi fost chiar repugnante, dacă „physiologismul" din *Despre natură* este temperat de simbolismul mitic („Toate, pe rând, mădularele cele zeieşti ale Sferei", elementele: focul, aerul, apa şi pământul sunt şi divinităţi": „Zeus cel luminos şi Hera, izvor de viaţă, şi Aidoneus şi Nestis ce udă cu lacrimi izvorul înlăcrimat al bieţilor oameni"; fr. B 31, 6 D.K.), nu doar din raţiuni poetice, în timp ce „teologismul" din *Purificări* este atenuat de un limbaj căruia îi stătea mai bine în celălalt poem: sufletele care trec „dintr-un trup în altul" suferă pedepse simţite parcă fizic, iar Sfera, depersonalizată, aduce cu „unul şi unitatea în sine" anterioare sfâşierii în bucăţi de către Neikos (fr. B115 D.K.). Este problematic dacă, atâta câtă este, deosebirea vine din modificări de mentalitate. Să fi aparţinut *Purificările* unui timp (de tinereţe) şi *Despre natură* bătrâneţii unui înţelept uitat, căzut din glorie (Bidez, 1894, p. 161 şi urm.) ori invers (Wilamowitz, 1929, pp. 626-661). Nestle (pp. 545-547) a optat pentru unitate, ipoteză mai posibilă ca adevăr; la fel Bignone (1916, p. 273 şi urm; Souilhé, 51, p. 2 şi urm.). Ceea ce nu anulează deosebirile, numai că le aşază la locul lor. Nu este exclus ca acestea să vină şi din faptul că „Emp. nu reprezintă... un tip nou, ci un tip foarte vechi de personalitate, şamanul care combină funcţiile încă nediferenţiate de mag şi naturalist, poet şi filosof, predicator, tămăduitor şi sfătuitor public" (Dodds, 1983, p. 172). Încă *Aristotel*, de altfel, îl socotea mai vechi, deşi mai tânăr decât *Anaxagoras*, acesta mai recent prin operele sale – τοῖς δ'ἔργοις ὕστερος (*Metaph.*, A, 3, 984 a, 10-i5; mai recent ca mai modern, tot ce se poate (Schuhl, 1934, p. 297). Din altă situare, lucrurile par să stea însă altfel. Anume, dacă luăm ca referenţial antichitatea târzie, fizica şi mistica lui Emp. par „să fie ca o punte între vechile *cosmogonii* şi gândirea târzie a gnoselor" (Ramnoux, 1969, p. 442). Nu e îndoială că poemele se deosebesc, dar nu cumva faptul vine din distincţia obiectelor de aplicaţie, acelea care, cercetate mai cu de-amănuntul, răspund însă şi de unitatea gândirii empedocleene? *Despre natură*, în simbolistica de tip physiologist, era o încercare asupra *fiinţei* în sine, ceea ce la un post-parmenidian nu avea nimic neobişnuit. Ca şi la *Thales*, la *Heraclit*, la Anaxag., nu identitatea simbolică (physiologistă) a fiinţei are relevanţă. De aceea, cele patru *elemente*: *foc*, *aer*, *apă* şi *pământ*, nu în dreapta lor semnificaţie ne interesează, ci în aceea adăugată. Prin urmare, numai dacă în limitele *acestui* experiment (*acestei* ipoteze) funcţionează optim. Nenăscute şi nepieritoare, fiecare peste tot acelaşi, nelimitat decât de sine, cele patru elemente („rădăcini" – ῥιζώματα sunt asemenea fiinţei parmenidiene sau, mai exact, intră în canonul parmenidian, adică în logica metafizicii. Depărtările de model nu sunt şi ieşiri din aceasta din urmă, Emp., cam ca Anaxag. sau Dem., întrucât varianta „pluralistă" pentru a justifica fiinţa în dubla sa funcţionalitate întemeietoare (aristotelic): formală şi hyletică. În determinaţie strict eleatică, fiinţa era totuna cu temeiul, întrucât numai ea fiind, numai ea în-fiinţa. Existenţele însă, pentru că în-fiinţate, urmau să aibă regim propriu, ceea ce, în acest caz, înseamnă că distinct,

mai exact contrar. Una, nenăscută, nepieritoare, simplă şi intransformabilă fiinţa, în condiţia multiplicităţii generate, compuse şi coruptibile existentele. După identificarea a ceea ce este prim în fenomenologia fiinţei întemeietoare, urma să se desluşească funcţionalitatea secundă (cam ca în *aristotelism*, cu principiul „prim", şi „principiile secunde" întrebuinţând terminologia medievală). Revenind, ca fiinţa parmenidiană (de altminteri, în starea primară, în Unu, Sphairos, Sfera, elementele trec „înapoia" acestuia), ele sunt distincte, în logica universului (în aceea a calităţii nu este deloc potrivit, mai întâi pentru a nu fi în măsură să dea seamă de fiinţă ca temei formal. Căci fiinţa, mijlocit sau nu, răspunde nu doar de ce sunt, ci şi cum sunt lucrurile. Dar, compuse (un amestec, asemenea zidului „din cărămizi şi piatră"), acestea presupun „elemente persistente care se grupează unele lângă altele după micimea lor" (Arist., *De gen. et corr.*, II, 7, 334 a 2 b). Un fel de *homoiomerii* deci, care nu iau nimic din anterioritatea ontologică a celor patru, nici nu determină abdicarea de la condiţia simplităţii (necompunerii) *principiului*. Dat însă acestuia şansa de a fi în toate acelaşi, unu şi acelaşi în toate. Căci, cam ca într-o pictură în care în amestecul culorilor domină una (fr. 23), tot asemenea lucrurile rezultă din amestecul în varii proporţii al „particulelor foarte mici" (Aët., I, 13, 1) ale elementelor, individualitatea lor fiind în funcţie de dominanta numerică. Iar toată această mecanică, în funcţie de două „puteri": Philia Φιλία şi Neikos Νεῖκος, iubirea, atracţia şi ura (discordia), care unesc – şi – despart, despart – şi – unesc. În starea primară în sens metafizic, elementele sunt în egală măsură în unire de sine şi în distincţie faţă cu celelalte. Philia şi Neikos, deopotrivă, fac ca „părticelele" să fie în identitatea „elementului". O dezechilibrare determină Ura să împrăştie „părticelele", dar şi Iubirea să le alăture întâmplător, de unde şi lucrurile. Astfel, Ura dezbină pentru a uni, şi Iubirea uneşte dezbinând „părticele". O „mecanică" nu cine ştie ce şi cât de sugestivă, dar relevantă numai pentru desluşirea semnificaţiei adaptării de către Emp. a punctului de vedere pluralist (vd. şi *cosmos*). Totuşi, o perspectivă metafizică, purtată însă de simbolistica physiologistă, *Despre natură*, prin aceasta, poemul nu era divergent celuilalt, articulat într-o istorie a metafizicii omului. Despre elemente ca fiinţă şi despre generarea lucrurilor, primul poem era şi despre fiinţa noastră în dimensiunea ei corporală. „Psihofiziologia" din fr. 100-109 este o dovadă. În perspectivă „naturalistică", adică din aceea din care lucrurile se nasc şi pier, individualitatea noastră nu avea nici o şansă de legitimare. Dar, având puterea de a lua cunoştinţă şi de ce este vremelnic şi de ce este statornic, de ceea ce este în sine prin pasager, ne întrebăm ce suntem faţă cu fiinţa în sine: „Prin pământul din noi pământul vedem şi prin apă/ Apa, iar prin eter eterul de esenţă divină/ Şi prin foc noi focul zărim ce totul distruge,/ Prin iubire iubirea, cearta prin cearta cea tristă" (fr. 109). Asemenea lucrurilor, ţinând de acelaşi temei şi fiind în aceeaşi în-temeiere, suntem totuşi într-o realitate distinctă, dovadă că reflectăm asupra condiţiei lumii şi asupra condiţiei noastre. Trebuie deci să fim şi altceva decât o combinatorie a „părticelelor" şi suntem: sufletul ne este identitatea. Ca *Socrate*, nu peste multă vreme Emp. se va fi întrebat privitor la natura distinctă (individuantă) a fiinţei noastre, aceea în măsură să ne „încercuiască" *ontologic* în spaţiul ontologiei centrate în fiinţa în sine. În urmare, era nevoie să identifice ca „natură" a umanului altă „natură" sau o a doua „natură", care, pentru a îndeplini condiţiile de inteligibilitate ale în-sinelui metafizic, trebuia să intre în logica fiinţei însăşi. Dincolo de „naraţiune", cu sufletul care se reîncarnează, dincolo deci de o „psihologie" intens mitică, *sufletul* ca natură supravieţuitoare trupului (nu interesează durata, problema ţinând de simbolistica tradiţională; vd. fr. 115), în *Purificări* are şi regimul, dacă nu în primul rând, al definitoriului ontologic pentru ceea ce suntem, ca orizont distinct.

ENTUZIASM; ἐνθουσιασμός – inspiraţie divină, apropiat, adesea până la sinonimie, de ἔνθεος. Tradiţional încă, în mentalitate homerică, întrucâtva, cazurile de enteosie (Ares „se furişează" în trupul lui Ahile, care „de vlagă i se umple"; *Il.*, XVII, 210; Atena îi dă *menos*, vigoare, lui Telemah; poeţii-cântăreţi primesc harul de la zei ş.a. asemenea, cf. Dodds, 1983, p. 29 şi urm.) sau posesiunile: coribantică, dionisiacă, sugestive pentru „nebunia sfântă" platonică (vd. *iubire*). A ieşi din sine ἐνθουαιάσω, ieşire din sine în actul artistic: „când îţi uluieşti spectatorii recitând frumos versuri de epopee şi îl cânţi fie pe Odiseu..., fie pe Ahile..., fie câte ceva din jalea Andromacăi... eşti oare atunci în toată firea sau îţi ieşi din tine, iar sufletul tău pătruns de har divin pare că se află chiar în faţa întâmplărilor de tine povestite" (Pl., *Ion*, 5, 35 b); inspiraţie-răpire de către nimfe: „poţi fi sigur că nimfele, în braţele cărora m-ai aruncat... vor voi să mă răpească iar?" (*Phdr.*, 241 c), împărtăşire din zeu, în iubire: „când aducerea aminte îi poartă în preajma zeului, ei (îndrăgostiţii) se simt pătrunşi de zeu, şi vin să ia din firea lui şi apucături şi năzuinţi" (*ibid.*, 253 a); şi tot asemenea, în aducere-aminte ca transportare divină ἐνθνυσίασις: sufletele „în care darul aducerii-aminte s-a păstrat îndeajuns de viu", „când le e dat să vadă ceva care aduce cu lucrurile de pe acel tărâm, ele sunt cuprinse de uimire şi-şi ies din ele" (*ibid.*, 250 a); scoatere din sine de către divinitate şi supunere la starea de *e.* ἐνθουσιαστικός, prin ἐνθουσιασμός: „în timpul somnului, ...fie datorită unei boli profetice, fie când inspirată de divinitate (mintea) se află abătută de la starea ei firească" (Pl., *Tim.*, 71 e). Ţinând de partea iraţională, asemenea puterilor profetice şi de tâlcuirea oracolelor, *e.* este ca o „înzestrare firească" şi „o inspiraţie": de aceea, poeţii „fac ceea ce fac", „nu din înţelepciune, ci printr-o înzestrare firească şi sub puterea inspiraţiei" (*Ap.*, 22 b-d). Totuşi, înţelepciunea este presupusă, când nu, în situaţiile cele mai tari, *e.* i se supune. „Dar al zeilor", *mania* (nebunia sfântă) face să ne vină bunuri dintre cele mai mari, făcând posibilă cea mai pătrunzătoare acţiune anamnetică. De fapt, în timp ce aceea, aşa zicând de tip maieutic, este urcătoare (cognitionistă şi discursivă), cealaltă este scoborâtoare (intuitivă). „Inteligenţa, avea peste veacuri să spună *Plotin*, are două puteri: printr-una, care e puterea proprie de a gândi, ea descoperă ceea ce este în ea, ca printr-alta să perceapă ceea ce este de asupră-i printr-un fel de intuiţie şi de percepţie aparte. Primul mod e propriu inteligenţei, în posesiunea raţiunii, al doilea e inteligenţa transportată de iubire" (*Enn.*, VI, 7, 34). Şi platonic şi plotinian, cele două mişcări sunt complementare, dând şansă minţii noastre de a trece dincolo de lumea lucrurilor. Căci *e.* are şi o finalitate, poate cea dintâi, metafizică. Aceasta în ordine speculativă. În alta, pragmatică, numai cât era de ajutor sufletului să se elibereze de lumesc, *e.* avea o funcţionalitate purificatoare, trecută adesea în registru terapeutic (vd. *purificare*).

EPICTET (Επίκτετος) – (născut între 123 şi 130) la Hieropolis în Frigia, adus la Roma ca sclav (căzuse în sclavie sau era fiu de sclav), eliberat după o vreme, urmează învăţământul de şcoală stoică a

lui Musonius Rufus. Alungat de pe pământul italic de senatus consultum-ul lui Domitianus, filosoful se stabileşte la Nicopolis, în Epir, unde înfiinţează o şcoală cu reputaţie şi printre greci, şi printre romani. Unul dintre discipoli, Flauius Arrianus (guvernator al Capadociei ceva mai târziu, sub Hadrian), îi consemnează *Întreţinerile* (Conversaţiile) sau, mai exact, *Dizertaţiile* (*Diatribai*) rezumate mai apoi de acelaşi în celebrul *Manual* (*Engheiridion*), lăsând o moştenire scripturară, fie şi oarecum indirectă, a învăţământului oral al lui Ep. În *Scrisoarea către Lucius Gellius*, care explică întreprinderea, Arrianus mărturiseşte a-şi fi dat toată osteneala de a reproduce cât mai exact spusele învăţătorului: „M-am căznit să păstrez pe cât posibil termenii lui" ca şi „stilul unei conversaţii spontane ca de la om la om" (*Într.*, I). Arrianus îşi reprimă orice orgoliu şi îl lasă pe Epictet să ni se dezvăluie atât cât a putut să noteze şi să înţeleagă dintr-o filosofie predominant paideică, deci ca direcţional de viaţă. Căci în intenţia filosofului stătea ceva mai mult decât o iniţiere de şcoală; el urmărea o p a i d e i a. Sarcină dificilă, dar pe măsura rolului şi rostului filosofiei în condiţie autentică. „În teorie nimic nu are a ne deturna de la logica firească a deducerii unor concluzii din învăţătura dobândită, în timp ce în viaţă o sumedenie de factori pot să ducă la rezultate contrarii" (*Într.*, I, 26). Învăţătura nu este decât o condiţie, necesară, dar nu şi suficientă a vieţii *după filosofie*. Ea ne ajută să ne descoperim şi să ne urmăm natura, ne-o şi îndreaptă, dar nu i se substituie. „Punctul de plecare al filosofiei" ar fi, de altfel, tocmai „aflarea a ceea ce ne defineşte". De aici şi necesitatea severităţii în examenul de sine: „*Socrate* încă spunea că viaţa lipsită de o asemenea cercetare nu este viaţă de om" (*ibid.*). „Artă de a trăi", filosofia, nu se aplică decât vieţii pentru o viaţă autentică: ea „nu promite omului bunuri exterioare; ar însemna să substituim materiei sale ceva luat din afară. Or, după cum pentru dulgher materia pe care se exercită este lemnul şi pentru sculptor bronzul, arta de a trăi are ca obiect de explicaţie viaţa" (I, 15). De aceea, filosofia are dublu rost: „să ne dezvăluie natura esenţială şi să ne educe. Fără de prima mişcare, aplecarea asupra sufletului nostru, ea şi-ar pierde şi suportul, şi rolul, hotărâtor într-o paideia. Căci numai prin cercetarea de sine aflăm că sufletul este şi cum este, ca sistem al prenoţiunilor. Comune şi, în genul lor, atotcuprinzătoare, prin chiar modul lor de a fi, prenoţiunile, nu se contrazic unele pe altele." Binele şi utilul, frumosul şi dreptul nu au a se contrazice, tocmai datorită universalităţii. Nu la fel stau însă lucrurile „când prenoţiunile se aplică unor cazuri particulare". Popoarele, „evreii, sirienii, egiptenii, romanii, nu se contrazic în convingerea că sănătatea trebuie aşezată mai presus de orice, ci în problema dacă este conformă sau nu cu starea de sănătate consumarea cărnii de porc". Aici şi acum trebuie să intervină filosofia ca educaţie, deci ca „artă" de a ne învăţa cum să aplicăm „prenoţiunile naturale într-un mod conform cu natura" (I, 12; 16). Dar, a şti cum să le aplicăm bine înseamnă a acţiona liber. Existenţa prenoţiunilor nu face imposibilă *libertatea*. Ce am fi, presupunând că n-am avea prenoţiunile ca structuri ale sufletului şi sufletul însuşi ca natură definitorie? Deosebiţi ca indivizi, ca fiinţe politice şi morale, ca popoare, dincolo de orice determinaţie individuală sau colectivă trebuie admisă o natură unică. În tradiţie stoică, Ep. o identifică pe aceasta în *suflet* ca sistem al prenoţiunilor. Ca şi în cazul lui Socr., deşi discutabilă, identificarea naturii noastre cu sufletul, în înţeles substanţial, este totuşi operaţională prin transfer de sens,

adică întrucât accentul se deplasează pe ceea ce ne defineşte. Că aşa stau lucrurile, dovada cea mai concludentă o constituie, poate, modalitatea de instrumentalizare a sufletului ca nume pentru natura umană. Preexistând în sens ontologic, are, prin aceasta, necesitate şi universalitate. Într-o parte a noastră, în cea mai autentică deci, suntem în regim metafizic. De aici, atât necesitatea imanentă fiinţei noastre, cât şi participarea, prin conaturalitate, la necesitatea cosmică. Dar tot de aici şi şansa libertăţii. Căci raţiune el însuşi, sufletul este în stare să se asume, iar libertatea presupune înţelegerea şi înţelepciunea. „Nebunia şi libertatea n-au mers nicicând împreună" (I, 12). Luare de cunoştinţă în ordinea condiţiei umane şi acţiune bine condusă, libertatea ar fi, în consecinţă, natura noastră dezvăluită sau natura trecută din mod de a fi în sine în mod de a trăi. S-a văzut adesea în *stoicism* în general şi în particular la *Ep.*, „o morală a resemnării şi renunţării", când filosoful din Nicopolis „condamnă expres imposibilitatea care ne-ar duce la inerţie (Moreau, 1964, pp. 57-58).

EPICUR (Ἐπίκουρος) n. în Samos, 342/1 – m. în Atena, 271 ante) – întemeietorul celui de al doilea *atomism*. Prima învăţătură o primeşte în şcoala condusă de tatăl său, Neocles. Nemulţumit de răspunsul dascălului de gramatică la o întrebare privind sensul haosului hesiodic, se hotărăşte să se apuce de studiul filosofiei. Avea, pe atunci, 14 sau 12 ani. Aceasta după *Apollodoros epicurianul*, în cartea primă a lucrării sale, *Viaţa lui Epicur*. După Hermippos din Smyrna însă, începând prin a fi „dascăl de şcoală, ... dând din întâmplare peste operele lui *Democrit*, s-a dedat cu tot zelul studiului filosofiei" (Diog. Laert., X, 2, 14). Hotărându-se pentru filosofie, l-ar fi audiat pe un obscur platonician, Pamphilos din Samos, şi pe *Nausiphanes din Teos*, pyrrhonian trecut la democritism. Informaţia vine de la Ariston, şi el autor al unei *Vieţi a lui Epicur* (*ibid.*, X, 14). Totuşi, nu va înainta nici în direcţie platonică şi nu va fi nici ca democritian ortodox. Pe Dem. chiar l-ar fi dezavuat, numindu-l batjocoritor, Lerocrit" (de la *leros*, flecar). În continuarea atomismului aceluia însă va fi, chiar dacă aducând modificări esenţiale. În alt timp al istoriei greceşti, el nu avea cum să continue linear o mai veche filosofie. Ba epoca şi logica însăşi a gândirii filosofice îl determinau să se „încercuiască" prin ruptură şi opoziţie. Ca, de altminteri, şi pe *Zenon* stoicul sau pe *Pyrrhon*, întemeietorul *scepticismului*. De aici şi individualizarea sa prin adversitate metodică, şi nu psihologic – subiectivă faţă cu democritismul, cu *platonismul* ori cu *aristotelismul*. Părăsind Atena clasică, dominată filosofic de platonicieni şi de aristotelicieni, după ce predase în Colophon, deschide în 311 la Mytilene, în Lesbos, o şcoală care începe să-l facă celebru. Elevii, nici chiar prozeliţii nu-i lipsesc. Dintre aceştia, *Hermarchos* este primul şi cel mai credincios. Lui îi va şi reveni, după 270, anul morţii lui Ep., conducerea *Grădinii*. Dar acuzat, se pare, de coruperea tinerilor printr-o morală senzualistă şi impie, este silit să părăsească Mytilene, îndreptându-se către Lampsacos, unde, din 310, îşi reorganizează şcoala, înconjurat de discipoli: Hm., Metrodoros, *Idomeneus*, Colotès, Pythocles, *Apollodoros epicurianul*, Polystratus, credincioasa Leontion ş.a. Rămâne aici până în 307, când se întoarce în Atena, unde nu departe de *Academia* platonicienilor, cumpără o „grădină", care va da numele şcolii reîntemeiate aici. În Grădină (*képos*), se filosofează în comun (*symphilosopheo*) şi se trăieşte după principiile noii învăţături, în care înţelepciunea şi prietenia sunt cultivate neabătut. „Autor foarte fecund", *Ep.* va fi scris

„aproape trei sute de suluri" (*kylindroi*), dintre care Diog. Laert. (X, 26, 27-28), citează doar 87. Selectiv: *Despre natură*, în 37 de cărţi, *Despre atomi şi vid, Despre destin, Despre zei, Despre criteriu sau Canon, Despre simulare, Despre reprezentare, Despre dragoste, Despre pietate, Despre conduita dreaptă, Despre dreptate şi celelalte virtuţi, Îndemn la filosofie, Maxime fundamentale, Contra megarienilor, Scrisori*. S-au pierdut însă în cea mai mare parte. Ne sunt transmise de către Diog. Laert. (X, 35-83; 84-116; 122-135) trei scrisori, respectiv, către Herodotos (privitoare la fizică şi cunoaştere), lui Pythocles (despre meteorologie) şi către Menoiceus, având ca obiect morala şi patruzeci de *Maxime fundamentale* (*Kyriai doxai*. Dintre scrisorile adresate celor trei discipoli, numai cea către Pythocles a părut întrucâtva suspectă de autenticitate. Cât priveşte *Maximele*, după opinia mai veche a lui Gassendi şi, mai încoace, a editorului fragmentelor epicuriene, Usener (*Epicurea*, Leipzig, 1887), deşi autentice în spirit ca şi în literă, ca atare ar fi un florilegiu alcătuit de un discipol. Opinia devenită tradiţională este contestată mai întâi de Carlo Giussani (în *Studi lucreziani*, I, 25 b, pp. XXX-XXIII) şi apoi, cu mult mai aplicat, de Ettore Bignone (*Epicur*, 2, p. 6 sqq.), care admite în colecţia păstrată de Diog. Laert. X, 139-154 un corpus de redactare epicuriană (cf. şi C.A. Vicol, *Epicur*, pp. 55-56). O culegere de fragmente din scrierile filosofului (de compilaţie ulterioară însă) a fost descoperită de Karl Wotke în *Codex Vaticanus*, gr. 1950 (datând din sec. XIV) şi publicată în 1888 sub titlul *Gnomologium vaticanum – Sentenţe vaticane* (în *Weiner Studien*, t. X). În 1752 se mai descoperiseră, la Herculanum, în ruinele vilei Pisonilor după câte se pare, câteva papirusuri conţinând fragmente mai cu seamă din *Despre fizică*, dar cercetarea acestor papirusuri, parte dintr-o bibliotecă epicuriană, începe târziu, către mijlocul secolului trecut. Diog. Laert. (X, 16-21; 22) mai reproduce şi testamentul lui *Ep.*, ca şi o scrisoare către Idomeneos, redactată chiar în ziua morţii. Reprodusă şi de Cic. (*De fin.*, II, 30, 96), de această dată are ca destinatar pe H. Ediţii moderne ale fragmentelor şi mărturiilor doxografice: H. Usener, *Epicurea*; E. Bignone, *Epicuro Opere, Frammenti, Testimonianze* (Bari, 1919); Cyril Bailey, *Epicurus, the extant remains* (Oxford, 1926); C.J. de Vogel, *Greek Philosophy, a collection of texts with notes and explanations*, III. *The Hellenistic Roman period* (Leiden, 1959). După moartea sa, conducerea şcolii este luată de către Hermarchos, prevăzut prin testament. Ca şi stoicii, Ep. diviza filosofia în trei părţi: fizica, logica (exact, canonica, *tò kanonikon*) şi etica. „Atomist" în reconstrucţia principiului lumii asemenea lui Dem., în deosebire de acesta, Ep. admite că *atomul* are şi „greutate", nu numai formă, iar în urmare, poate să se abată de la căderea în linie dreaptă (vd. *clinamen)*. În logică (de fapt, în gnoseologie) este senzualist moderat, presupunând şi anticipaţia sau prenoţiunea (vd. şi: *adevăr*; *afect*; *anticipaţie*; *reprezentare*; *senzaţie*). În etică este hedonist, centrând comportamentul moral în *plăcere*.

EPICUREISMUL sau şcoala epicureiană, de la *Epicur* cel de al doilea mare „atomist" – întemeiată în anul 311 la Mytilene, în Lesbos, şcoala este strămutată în 310 la Lampsakos, iar începând cu 307 la Atena într-o „grădină" (képos) din apropierea *Academiei* platonice. Cu numeroşi aderenţi: Metrodoros, *Idomeneus*, Colotès, Pythocles, Herodotos, Menoiceos, Amynomachos, Atheneus, Melas, Polynaios, *Leonteus*, Dionysios, *Hermarchos* ş.a., şcoala este centrată în Ep., personalitatea dominantă. După moartea acestuia în 271, la conducerea şcolii vine H., lăsat prin testament, apoi, nu se ştie începând cu ce an, Polystratos (se pare că împreună cu Hippocleides), ca, pe la 200, să devină scolarh Dionysios (poate acelaşi cu Dionys. „transfugul", venit de la *stoicism*; vd. *Dionysios din Heracleea*), şi, în fine, Basilides, despre care nu se ştie mai nimic. Ceva mai proeminenţi vor fi fost *Apollodoros epicurianul*, autor al unei *Vieţi a lui Epicur* şi a peste 400 de cărţi (rulouri), după informaţia lui Diog. Laert. (X, 25), Zenon din Sidon (în acelaşi timp: sec. II-I), discipolul aceluia, apoi, în succesiunea sa, Philodemos din Gadara, de asemenea, şi Demetrias din Laconia, preocupat mai cu seamă de aritmetică şi geometrie, Philonides din Laodiceea, care „dă o bază ştiinţifică doctrinelor epicuriene", fiind matematician. Prin Philodemos din Gadara, la Neapole, se constituie, pe la începp. sec. I ante, primul mare centru de difuziune a *e.* în lumea romană (Arrighetti, 1969, pp. 770, 771). Dar procesul începuse mai devreme, de îndată ce în anul 173, după câte se pare, doi filosofi epicurieni greci, Alkaios şi Philiskos, erau alungaţi din Roma. Era, de altfel, începutul unei campanii în contra filosofilor, căci peste puţin timp, în 161, sunt expulzaţi toţi, indiferent de opţiune şi ataşament. Numai că „tineretul căpătase gustul lecturilor date de filosofi. Chiar şi anumiţi senatori simţeau o vie şi involuntară atracţie pentru discuţiile filosofice libere" (Grimal, II, 1973, p. 387) de aceea filosofii aveau să se reîntoarcă. Şi între ei, şi discipolii lui Ep., Phaedrus, Zenon din Sidon pe care Cicero îi va fi ascultat la Atena, apoi la Roma: „i-am audiat pe amândoi... adesea împreună cu prietenul meu, Atticus; Atticus îi admira pe amândoi, iar pe Phaedrus îl îndrăgea chiar" (*De fin.*, I, 5, 16). Cam în acelaşi timp se face cunoscut la Roma şi Philodemos, şi se înfiripă o mişcare autohtonă, primii adepţi romani fiind C. Amafinus, Rabirius, T. Catius, obscuri, şi Lucretius care, în alt spaţiu cultural decât cel grecesc, dă o nouă strălucire filosofiei epicuriene. Respinsă de primii scriitori creştini (Justin, Tatian, Tertulian, Clement Alexandrinul) ca şi de Cic., Plutarch, *Epictet*, filosofia de şcoală epicuriană avea să intre în umbră timp de câteva bune sute de ani. Reactualizată ca fizică de Nicolas d'Autrécourt (sec. XIV), renaşte ca morală cu Lorenzo Valla (sec. XV) şi intră în spiritualitatea modernă prin Gassendi (sec. XVII). Atomistă, în fizică, în principiu asemenea celei democritiene, filosofia şcolii lui Ep. se particularizează prin adăugarea, în descrierea atomului, a greutăţii ca o determinaţie în plus şi a *clinamen*-ului, iar în morală, prin hedonism (vd. *atom*; *afect*; *plăcere*; *necesitate*; *spaţiu*; *timp*; *vid*). În gnoseologie, dominant este un senzualism temperat (vd. *anticipaţie; senzaţie*).

EPIMENIDES (Ἐπιμενίδης) din Cnossos – (către 600 ante; în timpul celei de a 46-a Olimpiade – între 596-593, după Diog. Laert. – sau ceva mai de vreme, în anii Olimpiadei a 44-a – 604-601 –, după *Lex. Suda*, ar fi venit la Atena, chemat de atenieni să le „purifice" cetatea şi să înceteze ciuma (Arist., *At.*, I; Diog. Laert., I, 110; Plut., *Sol.*, 12) – personaj istoric, dar proiectat în legendă încă din timpul vieţii, impresionând ca un miracol („unii afirmă despre cretani că-i aduceau jertfe ca unui zeu"; ar fi ajuns cât se poate de iscusit în cunoaşterea viitorului; „părea să fie iubit de zei şi iscusit în cele sacre, adică să aibă duh inspirat şi iniţiatic"; ar fi trăit 150 de ani, dintre care 57 sau 50 i-ar fi dormit în peştera lui Zeus de pe muntele Ida; Diog. Laert., I, 114, 109; Plut., *Sol.*, 12; Suda). Asimilat „cu tipul şamanului septentrional", cu reputaţie solidă pentru puterile sale cathartice, Epim. va fi fost însă, în condiţie istorică,

un înţelept (Maiandrios, Hermip), dându-i lui Solon „îndemnuri şi... pentru alcătuirea constituţiei", „a făcut să se procedeze cu simplitate în serviciile divine" (Plut., *Sol.*, 12) de când Diels i-a acordat şi biografie certă (*Über Epimenides von Kreta*, 1891) şi cinci pagini de fragmente, Epim începe să pară un personaj real, cu toate că fragmentele sale, chiar şi cel citat în *Epistola lui Pavel către Tit.* („Unul dintre ei, chiar prooroc de-al lor, a zis: «Cretanii sunt totdeauna nişte mincinoşi, nişte fiare rele, nişte pântece leneşe»"; I, 12) au fost compuse, după părerea sa, de alţii (Dodds, p. 167). I se atribuie scrierea unor lucrări în versuri: *Naşterea cureţilor şi corybanţilor, Theogonia, Construirea navei Argos, Călătoria lui Jason în Colhida, Despre Minos şi Rhadamanthys*, şi în proză: *Despre sacrificii, Despre cârmuirea în Creta* (Diog. Laert., I, 111-112). După Hippolytos (*Com. la ep. către Tit.*, VII, în Migne; D.K., 3B1) ar fi scris şi o *Chresmoi*, o culegere de *Oracole* (de regulă în versuri). Iscusit „în cunoaşterea viitorului", profeţind adesea (Diog. Laert., I, 114; Plut., *Sol.*), mai curând „dădea oracole" „despre cele trecute şi încă nescoase la lumină" decât „despre cele ce urmau să fie" (Arist., *Rhet.*, III, 17, 1418 a 21). Nu „e cumva un sens reflectat, oarecum gnomic, în numele lui chiar? Căci aşa cum Prometeu şi Epimeteu au, ca nume, sensul de «prevedere» şi «înţelegere întârziată», la fel «Epimenides» ar putea avea o semnificaţie intelectivă: spiritul (*menos*) de după (*epi*) somn" (Noica, *Fragmentele presocraticilor*, 1974, I, p. 55, notă). Tot ce se poate, pentru că Epim., întrucâtva îşi depăşeşte condiţia de înţelept în aceea de iubitor de înţelepciune, meditând, se pare, la ceea ce va fi fost mai înainte, ca într-o ordine a principiilor. „Presupunea două principii, Aerul şi Noaptea, din care s-a născut Tartarul, cel de al treilea, ca un amestec alcătuit din cele două, din care se trag cei doi titani (denumind astfel mijlocia inteligibilă deoarece «tinde» spre amândouă, atât spre înălţime, cât şi spre extremitate), iar din împerecherea acestora se naşte un ou..., de unde provine o altă generaţie... (Damasc., 124 I 320 17R, D.K. 3B5). Aceleaşi principii le mai aminteşte şi Philodemos (*De pietate*, 47 aL; D.K., *ibid.*). Nu mai mult decât o teocosmogonie şi deci nu mai multă filosofie decât atâta cât este posibilă în limitele genului, dar, oricum, alături de cea hesiodică sau de cele înrudite, orfice (de altminteri, Epim. ar fi printre cei dintâi orfici), ea aparţine totuşi unui timp al marilor rupturi.

EPOKHÉ; ἐποχή – suspendarea judecăţii; abţinerea de la judecată/deliberare, lat. *assensionis retentio* (Cic., *Acad. pr.*, 18), dar şi susţinere assensionem (*Acad. pr.*, 21), *assensus lubricos sustinere* (*Acad. pr.*, 33), *se ab assensu sustinere* (*Acad. pr.*, 33), termen al filosofiei sceptice, folosit, poate, chiar de *Pyrrhon*. Oricum, *Aenesidemos* îl impune prin cei zece *tropi* a căror intenţionalitate este tocmai impunerea ideii de suspendare a judecăţii din imposibilitatea deliberării – de altminteri aşa şi erau numiţi: οἱ τρόποι τῆς ἐποχῆς – moduri de suspendare (Sext., *P.H.*, 5). La fel ca acelea primare în număr de zece, şi cele cinci şi două ale scepticilor mai noi (*ibid.*, I, 164, 178-180). Intra chiar în definiţia *scepticismului* şi era identificată cu „o stare a intelectului prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm un lucru" (I, 10 bis), ceea ce înseamnă că anterioară oricărei puneri de sens, trecea drept funcţie a raţiunii pure. Aşa înţeleasă, nu face imposibilă apropierea de reinstituirea sa fenomenologică. De altfel, Husserl şi îndemna, parcă, la o asemenea „recuperare": „această universală punere în afara valorii, această «inhibiţie», această «punere în afara jocului» a tuturor atitudinilor pe care

noi le putem lua vizavi de lumea obiectivă... sau, încă, aşa cum s-a obişnuit a se zice: această «ἐποχή fenomenologică», această «punere între paranteze» a lumii obiective nu ne plasează înaintea neantului pur" (*Meditaţii carteziene*, par. 8.). Cuvântul era folosit şi de către *Hieronymos din Rhodos*, aristotelicianul din sec. III ante. El scria o Περὶ ἐποχῆς „despre abţinerea de a judeca") (Diog. Laert., II, 105).

EPOPTICA; ἐποπτεία – contemplaţie iniţiatică, cea mai înaltă treaptă a iniţierii, în misterele de la Eleusis (Plut., *Demetr.* 26; M. 422c, 718d). „Revelaţie", la Pl. (*Smp.*, 210 a 1), dar „în sens strict etimologic: ridicare a vălului care ascunde imaginea Zeului; viziune care recompensează un metodic efort de pregătire" (Robin, I, 1950, p. 1322); comunitate de iniţiere, a iniţiaţilor; mistere – iniţiat în ἐπόπτης (*Ep.*, VII, 333e). La unii medio platonici, totuna cu metafizica, deopotrivă în concept platonic şi aristotelic (cf. Reale, 1998, IV, 336 şi urm.; V, 98 şi urm.). Semnificativ, Plut.: gândirea inteligibilului luminând sufletul, de aceea „*Platon* şi *Aristotel* numesc această parte a filosofiei epoptica" (*De Iside et Osiride*, 382 d-e),

ERISTICA – de la ἐρίζω, a se lupta; ἔρις, luptă, discordie; ἐριστής luptător; ἐριστικός cel ce iubeşte disputa, controversa; ἡ ἐριστικὴ τέχνη arta disputei; οἱ ἐπισίτικοί controversanţi, identificaţi de Diog. Laert. (II, 106) cu megaricii. În opoziţie cu *dialectica* în sensul tare, platonic, ceea ce nu urmăreşte descoperirea *adevărului* şi convingerea interlocutorului într-o înfruntare. Dacă euristica era menită descoperirii şi convingerii, „auditorului universal", *e.*, în schimb avea „ca scop dominarea adversarului" (Perelman, 1958, p. 51). Există patru feluri de argumente „argumentări, în înfruntare: didactice, dialectice, peirastice şi eristice. Acestea din urmă „sunt acelea care raţionează sau par că raţionează pornind de la premise care par probabile, dar nu sunt probabile". Servindu-se de aceleaşi principii ca „dialecticianul", „eristicul" doar angajând „dispute asupra tuturor genurilor de lucruri" o face pentru a respinge opinia cealaltă, impunând-o pe a sa, cel mai adesea conjunctural; de aceea, *e.* nu este o „critică", precum dialectica, aceasta procedând erotematic şi deci peirastic, pune întrebări şi respinge, luându-şi precauţiuni, pentru a convinge (*Resp. soph.*, 2, 165 a; 11, 171 b-172 b), descrierea şi definirea sunt în dreaptă prelungire platonică, din *Euthydemos*, 272 a-b („mai până acum", eristicii „se limitau doar la această pricepere", a apărării – respingerii în tribunal. I-a urmat însă şi „forma de luptă" în care nu exersaseră, dar pe care repede au dus-o „pe culmi". Au deprins deci o „artă a luptei" pentru a învinge, devenind atât de abili în „a respinge orice s-ar zice şi când este adevărat şi când este fals") sau din *Sph.* 230 b-e (opunerea celor care pun întrebări, în examen critic, cu scopul „purificării" de opinii nefondate, socraticii, identifică Robin, 1950, II, p. 1444, şi cei care contrazic pentru a învinge, eristicii (sofiştii), profesionişti ai contrazicerii (232 b) cu pretenţia de a deţine o ştiinţă a contrazicerii, pe care, ca dascăli, o făgăduiesc atâtora (232 c-d); (vd. şi *sofistică*; *sofism*).

EROARE/FALS; ψεῦδος; lat. *error, falsus*; în etimologie platonică (şi ca minciună) „contrarul mişcării", ca de altfel şi urâtul – *aischron*, (*aei ischonti ton rhoun*; – ceea ce reţine veşnic cursul, de unde *aeischorroun* şi prin contragere *aischron*), chiar ca răul (ceea ce este în proastă mişcare – κακός τόμ sau „mişcarea cea rea" – *kakos iénai*) şi ca viciul κακιά, totuna cu proasta mişcare înspre fapte (*Cra.*, 421 b; 415 b-e; 416 b-c). Ca în

atâtea situaţii similare; problema nu este în primul rând de lingvistică, ci de fenomenologie (arheologie) a spiritului şi deci ţine de o strategie a întemeierii filosofice, cu apăsare pe limbaj. Aşadar, *pseudos* semnifică în ordinea a ceea ce se opune curgerii fireşti, a firescului, prin extindere, în opoziţie cu *adevărul*, care ca *aletheia* numea alergarea divină (*Cra.*, 421 b-c). Opoziţia în raport cu adevărul ar avea astfel legitimitate prin chiar condiţia primară, mai înainte de primirea unor sensuri determinate. Există deci o inerenţă a rolurilor care le asigură (erorii, ca şi adevărului) identitatea, mai tare decât corelativitatea. Căci mai înainte de a fi prin opunere, se disting în funcţie de ceea ce este ontologic primar şi de ceea ce nu, de îndată ce, heraclitic, lumea aceasta a fost, este şi va fi, deci este verbalizată. Interpretarea platonică dincolo de semnificaţia sa în durată lungă, contextual, prevenea asupra pericolului relativizant, când nu se trecea mai în faţă distincţia. În medii sofiste, se va fi relativizat intens, nu interesează din ce motive, important este că s-a mers pe o cale, chiar dacă riscantă, nu însă fără de folos, aproape până la istovire. Totuşi, după câte se pare sofist şi el, autorul neştiut al *Dublelor argumente* (*Dissoi logoi*), parcă într-un moment de cumpănă atrăgea luarea aminte asupra dificultăţilor şi îndemna la ceea ce s-ar putea numi o critică a raţiunii contextuale. Pusă şi de *Platon* în corelativitate, cu diferenţiere valorică în raport cu opusul ei uşor moralizantă, adesea apărând ca minciună: „ce este adevărat şi ce este fals", aceasta este pe de-a-ntregul o minciună. Nicicând un conducător de cetate n-a fost pe nedrept dus la pieire de către cetatea în fruntea căreia s-a aflat (*Grg.*, 505 e; 519 b); „care dintre ei (Ahile şi Odiseu, în *Il.* IV, 352 şi urm.) se pricepe mai bine să mintă sau să spună adevărul" (*Hp. mi.*, 370 e); „minciuna este nefolositoare zeilor, din contra însă, oamenilor le este utilă doar ca un leac" – θεοῖσι ηὲν ἄχρηστον ψεῦδος; „de aceea mai mult decât orice trebuie preţuit adevărul" (*Rep.*, 389 b); „deşertăciune şi minciună" (*Tht.*, 161 a); „ficţiune mincinoasă", „nimeni, nici în cuvinte, nici în acţiuni nu minte, nu înşală luând pe ei ca martori ai sinceritătii sale" (*Lg.*, 663 d; 916 e), *er.* părea să rămână în continuare *ce nu este adevărul*, în absolut şi, mai cu seamă, mijloc în retorica ascunderii şi înşelăciunii. Însă Pl. mai întâi şi în continuare *Aristotel* dau erorii legitimitate logică şi epistemologică atât cât disting cele două referenţiale: ontologic şi propoziţional de definire, ceea ce o replasează, separând-o de psihologic sau, mai exact, de intenţionalitatea în această ordine. Căci logico-epistemologic, *er.* sau falsul (*er.* şi falsul, poate, pentru că nu se poate vorbi de o perfectă sinonimie, de o parte dominantă fiind psihologică, de alta, logică) nu este simplu lipsa adevărului, neadevăr. „Este un timp al dialecticii care trebuie în mod necesar traversat. Ea suscită anchete exacte, este element motor al cunoaşterii" (Bachelard, p. 249). Cu dublă legitimitate, ontologică şi antropologică, nu avea a ţine doar de o instituire de logică *flatus vocis*. Ontologic, Pl. o justifica mai întâi cu mijloacele etimologismului; dar în *Tht.*, 186 c-d, dacă adevărul e pus în legătură cu fiinţa („să fie în stare să atingă adevărul cel căruia nu îi este dat să atingă fiinţă?"), eroarea şi/sau falsul au ca aplicaţie nefiinţa. Aceasta în cel mai riguros sens parmenidian, după care numai fiinţa este; nefiinţa nu-i. Metafizic deci neştiinţa nu este termen cu semnificaţie şi din acest punct de vedere stă în opoziţie cu fiinţa, nu însă, deocamdată, ca eroare/fals. Faptul de a se raporta astfel este premisă ce poate să-i urmeze interpretarea asupra căreia încă *Parmenides* atrăgea luarea aminte, anume că nefiinţa, asemenea

fiinţei, este, dar în acelaşi timp eroarea are, dacă se poate spune aşa, o realitate ideală în sine, fiind anterioară oricărei interpretări, puneri de sens. Anume, deşi fără de semnificaţie reală, ea are totuşi semnificaţie nominală, prin urmare atâta cât termenul se determină pe sine. Dar una este ca acest termen să se numească pe sine, dar şi ce-i transcende şi altceva să se numească doar pe sine, din această diferenţă sau în această diferenţă, *er.* sens metafizic, ori, mai exact, posibilitatea unei metafizici a *er.* În cap. 10 al cărţii – capitol socotit de Heidegger central în *Metafizică*, Arist. avea să aducă împliniri hotărâtoare: „Fiinţa şi Nefiinţa, se zic mai întâi după diferitele forme ale categoriilor; apoi, după puterea şi actul acestor categorii; în fine, ca adevărat şi fals, în sensul cel mai propriu al termenilor" – τὸ δὲ κυριώτατα ὂν αληθὲς ἡ ψεῦδος (1051 a-1051 b). Cât o priveşte, Fiinţa *ca* fiinţă, deci numai atunci când este afirmată ca ea însăşi, ceea ce detaliind înseamnă că „nu e supusă nici naşterii, nici pieirii, altfel ar proveni din altă fiinţă", este deci act pur (1051 b, 25-30) nu are a fi decât în spaţiul adevărului. Nefiinţa însă e considerată ca în identitate cu *er.*/falsul: τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς ψεῦδος (1051 b 30-35), în deosebire de adevărul fiinţei: „Când există uniunea reală a subiectului şi atributului", „nu există uniune" – τὸ δ'εἰ μὴ τύγειται (*ibid.*). În ordinea metafiziculuiui uniunea (prin conţinere de tip analitic) presupune punerea minţii în coerenţă de sine, pentru că „îmbinarea şi despărţirea termenilor sunt în gândire, şi nu în lucruri, iar Fiinţa, luată în acest sens, este diferită de fiinţa lucrurilor în sens propriu" (*ibid.*, E, 4, 1027 b 30-35). În urmare, dacă nefiinţei i-ar conveni aceiaşi termeni de alăturare (aceleaşi atribute), s-ar compromite coerenţa şi ori ea ar fi adevărată şi fiinţa falsă, ambele adevărate neavând cum să fie. Cum însă numai fiinţa *este* (relaţia este analitică) şi (tot analitic) nefiinţa *nu este*, metafizic, aceasta este opusul. Falsitatea nefiinţei nu este în înţeles, cogniţionist, ca în ordinea lucrurilor, unde referenţialul este propoziţional şi deci uneşti ceea ce este unit şi desparţi ceea ce este despărţit sau uneşti ceea ce este despărţit şi desparţi ceea ce este unit (*ibid.*, E, 4; Θ 10; *De interpr.*, 1). „Opoziţie faţă de afirmaţie şi negaţie" în această raportare – τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν (E, 4, 1027 b, 15-20), în această formulare, *er.* stă ca logica pură a modului său de a fi care, „în jos", funcţionează ca model. Altfel spus, instituită non-cogniţionist, în câmp metafizic prin punere într-o identitate aparte (negativă sau de respingere) cu nefiinţa ea, originar, nu este cunoştinţă neadevărată, ci paradigma logică pentru „uniri" şi „despărţiri" de nivel secund. Propoziţionalul şi „corespondenţa" urmează acestei logici, fiind aplicare a sa. Şi aceasta încă platonic: „nu-i aşa că aceea (rostirea) care ar exprima realităţile cum sunt, e adevărată, cea cum nu sunt, falsă" (*Cra.*, 385 b; cf. şi *Euthd.*, 284 a şi urm.; *Tht.*, 187 a şi urm.), ca forma canonică s-o dea Arist.: „fals înseamnă să gândeşti contrar naturii lucrurilor" (*Metaph.*, Θ, 10, 1051 b 5), admisă îndeobşte în succesiune imediată ca şi în durată lungă. Astfel, stoicii, deşi se individualizează admiţând că şi numele (exceptând verbele, întrebările, poruncile şi altele asemenea) pot fi adevărate sau false, în măsura în care semnifică sau nu raţional, în faţă trec propoziţionalul. „Judecăţile propriu-zise sunt totdeauna adevărate sau false" (Diog. Laert., VII, 68); pentru detalii, vd. *adevăr*). *Epicur* şi epicureii au mai mică relevanţă, datorită perspectivei senzualiste. Un interes mai aparte îl prezintă totuşi, în măsura în care raportează, adevărul şi eroarea la *evidenţă*. În corelativitate, imaginea şi opinia, cum

prima este întotdeauna adevărată, rămâne doar celeilalte să fie sau-sau: „printre opinii sunt unele adevărate, altele false; sunt adevărate cele confirmate şi non-infirmate de ev.; sunt false, dimpotrivă, cele infirmate şi non-confirmate de evidenţă". În timp ce confirmarea ἐπι μαρτύρησις şi non-informarea οὐκ ἀντιμαρτύρησις sunt „criterii pentru adevăr", infirmarea ἀντιμαρτύρησις şi non-confirmarea οὐκ ἐπιμαρτύρησις sunt pentru *er.*, numind prima ceea ce „în mod natural se opune non-infirmării", iar cealaltă, ceea ce „se opune confirmării". În primul caz se trece la respingerea întregului evident, pornind de la ceva incert, ca în exemplul: stoicul zice că *vidul* nu există, fapt nesigur. De aici însă el respinge faptul evident, *mişcarea*, „căci dacă vidul nu există, cu necesitate nu există nici mişcarea". În cel de al doilea, se întâmplă „o răsturnare prin evidenţă a ceea ce s-a conjecturat", de ex., cineva de departe este bănuit a fi cutare (Pl.); când însă distanţa este suprimată, „constatăm, prin evidenţă, că nu este el" (Sext., *Adv. dogm.*, I, 203-216; Ms., 247). Dar şi există adevăr-adevărat şi, în corelativitate, eroarea? Că sunt, aceasta era părerea dogmaticilor (Sext., *P.H.*, II, 80, 84). Numai că „există contradicţii printre dogmatici": unii spun că există ceva adevărat, alţii că nu; ce mai este adevăr şi ce eroare? Despre „lucrul cel mai general", apoi, se spune că e sau adevărat sau fals, sau nici fals, nici adevărat sau şi fals, şi adevărat. Dacă admiţi că e fals, toate cele subiacente sunt false, de aici însă „nimic nu e fals", căci propoziţia „toate sunt false", „odată stabilită pentru toate lucrurile, va fi falsă". Dacă, dimpotrivă, presupui că lucrul cel mai general e adevărat, toate vor fi adevărate, de unde însă concluzia că „nimic nu e adevărat", deoarece „această afirmaţie, adică «nimic nu este adevărat» este «ceva adevărat». Rămâne deci, că ad. şi *er.* sunt non-evidente (*ibid.*, 85-88 şi în cont. până la 96). Aşadar, deliberarea, dacă adevărată sau falsă, nu are a fi suspendată doar în cazul propoziţiilor cu sens determinat, ci şi celora, de reflecţie netă asupra celor două valori ca relative. Nu se poate stabili nici că „ad. este" sau „nu este" şi, tot la fel, nici *er.* Cu aparenţa relativismului, poate chiar a agnosticismului, poziţia sceptică şi de această dată este doar critică, ce-i drept, la limită oprind întoarcerea după străbaterea unei căi care nu ducea la nimic, dar fie şi în această modalitate, critica era necesară şi era instructivă, pentru a preveni sau înlătura „idoli" veniţi chiar din natura noastră şi a lumii. Căci relative fiind lucrurile şi asemenea lor şi noi, primul mare pericol, dintr-o elementară nevoie de certitudine şi stabilitate, era acela al absolutizării, cu urmarea sa atât de gravă, de gramatică a nerecunoaşterii şi eliminării celuilalt. Problema nu era doar de în sine reflexie a conştiinţei asupră-şi în exerciţiu cognitiv ci, mai cu seamă, una antropologică, politică, morală, religioasă. Întrebarea, poate, mai curând reflexie, a lui Pilat: τί ἐστιν ἀλήθεια – ce este adevărul –, închidea o dramă care învinovăţea şi pe filosofi.

ESENŢA; οὐσία; lat. *essentia*, poate, de invenţie ciceroniană, poate aparţinând lui Sergius Flauius („Vreau să folosesc cuvântul *essentia*... Am în sprijin garanţia lui Cicero o garanţie, cred, sigură" (Seneca, *Ep.*, 58); „Chiar foarte multe cuvinte au fost făurite de Sergius Flauius, dintre care unele îmi par cam greoaie, de ex., essentia (Quintillian, *Inst. orat.*, VIII, 3, 33); Apuleius îl foloseşte cu siguranţă; intrase deja în limbaj: „după el (Platon) există două substanţe, pe care noi le numim esenţe" – *Ousias, quas essentias dicimus*" (*de Platone*, 193). În lat. medievală, *quidditas*: „definiţia, indicând ceea ce lucrul semnifică..., pentru aceea

filosofii au schimbat termenul esenţă în quidditate" – „inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditas mutatur"; Thoma, *De ente et essentia*, I; rom., fiinţa ascunsă („a fiinţii ceii ascunse"; Cantemir, *Div.*, 104 V); sostanţă, ipostas („acest lucru necunoscut nouă, dar înţeles a sta supt felurime se cheamă fiinţă, greceşte: usia sau iposta – οὐσία ἢ ὑπόστασις, latineşte supstancia"; Poteca, *Elementuri...*, par. Ontologhie). Bun, bunuri, οὐσίης ἐχθροῦ – aparţinând unui duşman (Hdt., I, 92); soartă, noroc, avere (ἡ οὐσία ἑἱς ... cel a cărui avere) al cărui noroc nu se ridică; Pl., *Rp.* 551 b). Natură, temei: lucrurile „în esenţa lor"; (Pl., *Phd.* 65 e); „ceea ce noi, numim *ousia* alţii numesc *essia* ἐστία în dorică (derivând semantic din Hestia, ca Vatră a lumii, „înaintea tuturor zeilor", prima căreia „se cuvine să-i aducem jertfă") sau osia – ωσία, „la rândul lor alţii" care gândeau „pesemne potrivit lui Heraclit, după care toate realităţile se mişcă şi nimic nu stă pe loc; şi, ca atare, au drept cauză şi temei rânduitor impulsul (*othoun*), de la care, pe bună dreptate s-a şi dat numele de *osia*" (Pl., *Cra.*, 401 c-e). De aici şi extensiunea metafizică din *Sph.*, unde *ousia* stă pentru fiinţa lucrurilor în varii determinaţii; multe şi contradictorii, ceea ce trimite, parcă, „la un fel de bătălie între giganţi" (246 a). Astfel, ca fiinţă, *ousia* poate fi definită în opoziţie cu devenirea, însă cu admiterea realităţii Unului (245 d); unii o pun în identitate cu corpul, alţii însă fac ca „fiinţa (*ousia*) cea adevărată să ţină de modele inteligibile şi incorporale" (246 b); neînţelegerea impune justificarea şi dintr-o parte şi din alta a instituirii fiinţei (245 c-d). Dinspre prima ipoteză a fiinţei ca formă, promovată de „amicii Ideilor" mai trebuie luată în seamă distincţia între fiinţă-*ousia* şi devenire, aceia zicând că „ne împărtăşim cu trupul de la devenire", în timp ce „prin cuget... ne împărtăşim la fiinţa admirată, care se comportă întotdeauna la fel în aceleaşi situaţii, pe când devenirea are loc de fiecare dată într-alt fel" (248 a-b). Dar pentru că lucrurile sunt într-o realitate bivalentă, fiinţa lor nu trebuie să fie tot asemenea? *Ousia*, aşadar, va trebui să fie pusă în legătură cu „opoziţiile" şi întrucât ea este a lucrurilor, în funcţie de acestea, starea şi mişcarea se cer lămurite în relaţia lor cu fiinţa distincte de aceasta, acestea au, totuşi, parte de fiinţă. O situaţie aporetică de mare tensiune şi importanţă, ce revine, pentru conceptualizarea dialecticii: „a divide după genuri şi a nu privi drept diferită o specie identică sieşi, nici una diferită drept aceeaşi, care nu va ţine, după noi, de arta dialecticii?" (253 d). Polisemic, termenul nu este prin aceasta şi neriguros construit şi deci cu mereu alte înţelesuri, adesea incomunicante, dacă nu chiar repugnante sau, ceea ce pare a fi şi mai grav, superflue, din eliminarea a ceea ce individualizează, fie şi la nivelul nuanţelor. Câteva contexte şi nu puţine la număr, şi nu fără de importanţă în „fenomenologia" fiinţei în *Sph.* aduc, întrucâtva, cu o (fie şi uşoară) apropiere (identificare chiar) a celor doi termeni. Şi totuşi, în contra aparenţelor, la Pla., din metodă (aproape punerea în identitate servind, de fapt, distincţiei bine făcute) fiinţa şi esenţa nu au a sta una (oricare) pentru cealaltă. Impresia contrară poate să fie dată de faptul că nu avem de a face cu acepţii numeric distincte, ci doar ca specificaţie. Adică, Fiinţa în sine, ca subiect în absolut, în termen de care sunt instituite opoziţiile: identicul şi diferitul, mişcarea şi repausul îşi păstrează fără de clintire regimul ontologic, în perfectă logică parmenidiană. În acelaşi timp şi din acelaşi motiv, cât este gândită ca subiect ontologic pentru a funcţiona ca subiect metafizic, Fiinţa în sine poate fi înţeleasă ca fiinţă *întemeietoare* şi în sens

ca subiect metafizic (în limitele în care la antici este posibilă distincţia între ontologie, proiecţia elementară, parmenidiană, şi metafizica, aceea, în urmare firească platonică şi aristotelică. Fiinţa în sine era gândită ca esenţă (întemeietoare) numai odată ce era pusă în termen de sistem cu eliminarea prezumţiei inoperante, aici, a impunerii. Astfel că sistem prin „mişcare logică" (vd. *dialectică*; *fiinţă*), Fiinţa în sine rămânea în condiţia transcendenţei ontologiste, dar o căpăta şi pe aceea a transcendentalităţii în logică metafizică. *Aristotel* avea să tranşeze: „despre fiinţă (*tò on*) se vorbeşte ca după accident şi în sine" (*Metaph.*, Δ, 7, 1017 a 5-10); „prin substanţă (esenţă-*ousia*) se înţelege" (*ibid.*, 1017 b 10-15). Mai înainte de orice, apare deosebirea de nume, ceea ce nu este puţin. Apoi, ca semantică, depărtare şi apropiere, de fiecare dată, până la limita dincolo de care se risca fie dezlegarea, fie identificarea abstractă. După *Metaph.* (Δ, 8, 1017 b-1018 a), două sunt sensurile substanţei-esenţei: „ca subiect ultim, care nu mai e afirmat despre nici un altul" (τὸ θ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ ἄλλου λέγεται); lucrul în ceea ce este el şi poate fi separat; de această natură, este forma sau configuraţia ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. Primul sens, cel mai tare, dă seamă de temeiul metafizic al individualelor, de unde identitatea esenţă-substanţă sau, mai aplicat, esenţă-subiect. Căci, în sugestie platonică Fiinţa în sine era cauza esenţei (fiinţialităţii) lucrurilor. Ideile doar conferau realitate, mai întâi; aceasta înţeleasă ca individuaţie-individualitate. Ce este ceea ce este (*to ti en einai*) întrebarea, aşa zicând, este a fiinţei determinatului, acesta fiind în condiţia lui, alta decât aceea a fiinţei în sine în temeiul ei; în temeiul şi nu în modul ei de a fi, de aceea, esenţa este întrebare şi răspuns cu trimitere la Fiinţă şi totodată, corelativa ei, chiar dacă în corelativitate nereciprocă. Esenţa (ca întregul secund) presupune Fiinţa ca unul, invers însă nu. Hegel nu s-a depărtat câtuşi de puţin de spiritul esenţialismului antic, apoi medieval; făcând-o ar fi eşuat într-unul cam ca acela pornit de la Engels care simplifica esenţa prin punere în pereche cu fenomenalul (chiar accidentatul). Naturalism, în sensul că, în genere, ceea ce foarte impropriu numită ontologie materialist-dialectică, era o prescurtare-prelucrare a filosofiei hegeliene a *naturii*. Hegel, aşadar, se situa în paradigma clasică, configurată de *Platon*, când presupunea că „absolutul este esenţa. Această definiţie este aceeaşi cu definiţia. Absolutul este fiinţa, întrucât fiinţa este şi ea simplă raportare la sine; dar ea este în acelaşi timp mai înaltă, deoarece esenţa este fiinţa care a intrat în sine, ceea ce înseamnă că raportarea ei simplă la sine este această raportare pusă ca negaţie a negativului, ca mijlocire a sa în sine cu sine însăşi" (*Logica*, Secţ. II, par. 112). Aşadar, redevenind mai cu seamă ca întreg după modul de a fi metafizic al acestuia, esenţa (substanţa) pare ca lucrul (individualul) să fie prin „participaţie" la Fiinţă ca Unu (despre esenţă, accentuat ca *substanţă*).

ETER; αἰθήρ – la Homer, partea superioară a atmosferei, luminoasă, clară, de unde şi diferenţa, poate opoziţia, faţă de *aer*: „scapă-i de pâclă (*héerios* – ceaţă, pâclă, aer, aerian pâclă (*àérios, héerios* – aer, aerian, ceaţă) pe aheeni, o Zeus şi dăruie lumina (*aither*) bolţilor cereşti ca să vedem în jur" (*Il.*, XVII, 645 şi urm.). Pallas Athena, tot în *Il.*, XIX, 351, coboară „din înaltul cer, prin seninul eterului" – δι αἰθερος; nu prin aer. Bradul uriaş, „cel mai înalt de pe muntele Ida, străpunge văzduhul înălţându-se către eter", *di'héeros aither'ikanen*, în *Il.*, XIV, 288 (cf. Frenkian, 1934, p. 27, 28); ca divinitate şi zonă a lumii, Aithér, la Hes., în *Thg.*, 124-125: născut din unirea Nopţii cu „întunecatul Erebos". La orfici (greu însă de precizat dacă şi la primii, căci referirile la ceea ce ne interesează apar în contexte neoplatonice târzii), după Damascios, *De principii*, 123; B 12 D.K.): „în *Rapsodiile orfice*... se află această teologie care priveşte inteligibilul şi pe care filosofii o interpretează punând în locul unui singur principiu al tuturor (lucrurilor) pe Chronos, iar în locul celorlalte două (faţă cu „succesiunea hesiodică, Haos, Pământ, Eros – n.n.; cf. Damasc., 124), Eterul şi Haosul". Urmând schema Kirk-Raven (1985, p. 24) din Chronos – Eter-Haos-Oul sau chitonul strălucitor (vd. *orfism*). În alt loc, Damasc., 123 bis (fr. 13, Diels), apare o variantă la fel de stranie: la început apa şi materia din care „s-a închegat pământul", ca, din toate acestea să se rezulte Chronos şi din Chronos, „o întreită seminţie: Eterul umed, Haosul şi Erebos". Orfic el însuşi *Musaios* ar fi admis mai fără reticenţe (după Philodemos, *De piet.*, 137, 5; B 14 Diels) *et.* ca acel ceva din care „se trag toate". Numai ca metaforă poetică însă *et.* apare şi la *Parmenides*: pe „calea mult lăudată", în faţa carului care îl poartă, „se deschid porţile eterului care despart cărările Nopţii şi ale Zilei" (*d'aithériai*; fr. 1, 13). Poate că şi *Heraclit* identifica „focul cosmic pur" cu *et.* (Kirk-Raven, 1985, p. 198); după Burnet (1919, p. 259 şi urm.), *Empedokles* nu va fi numit „aerul ca element", aér, ci aither, dorind să evite orice confuzie cu ceea ce se înţelegea de regulă prin cel dintâi. Tot ce se poate, deşi o opţiune categorică este riscantă. În fr. 38 se distinge între „aerul umed şi eterul/Titan ce-nconjoară cercul în întregime" – ed'hygros aér/Titán Ted aither..., dar nu cumva cel din urmă stă pentru altceva, eventual pentru foc? Aëtius descurajează orice încercare de identificare cu acesta („mai întâi s-a separat eterul (aithera proton), în al doilea rând focul,... din apă s-a evaporat aerul") (II 6, 3; A49); totuşi, ambiguitatea persistă. În fr. 17 (Simpl., *Phys.*, 158, 13) citim: „foc şi apă şi pământ şi aer" – pyr kai hydor gaia kai heéros... Arist. (*De gen. et corr.*, B 6, 334 a 1; *Phys.*, II, 4, 196 a 19; 853) pare să le pună în identitate. În variante târzii la interpretarea alegorizantă a elementelor (Aët., I, 3, 20; Stob., *Eclo.*, I, 10, 116; A 33) *et.* este numit Zeus şi aerul când Hera, când Aidoneus (Buffière, 1987, p. 78 şi urm.). Este greu, prin urmare, de tranşat, dificultăţile, în această ordine, de altfel fără a fi prea problematizante, părând aproape de nedepăşit. Ceva mai clar, nu însă cu mult, este statutul celor două elemente la *Anaxagoras*. Că sunt distincte nu e îndoială, dar ce numeşte totuşi *et.*? „dintr-un amestec unic se separă... nesfârşite ca număr... Şi toate laolaltă fiind, nimic nu era evident din pricina micimii; pe toate le menţine în jos aerul şi *et.*, ambele fiind nesfârşite. Acestea sunt cele mai importante substanţe în toate şi cantitativ şi ca mărime" (fr. 1). Foarte mici, *homoiomeriile* iau „aparenţa" aerului şi eterului care astfel pot trece drept primele calităţi şi forma primară a amestecului „seminţelor lumii" (cf. Burnet, 1919, p. 306) dacă la acest fr. alăturăm câteva mărturii şi interpretări antice (Arist., *Meteor.*, II, a: Anaxag. numeşte „partea superioară a eterului, foc"; Aët., III, 4; A 84; „când căldura se precipită asupra frigului, aceasta înseamnă că o parte din *et.*... se precipită către o parte din aer") rezultă că *et.* era totuna cu *focul*, fie şi numai în partea sa superioară. Doar informativ se cuvine menţionat aici şi *Metrodoros din Lampsakos* „filologul", care exprimându-se „foarte simplist, raportând totul la alegorie" va fi asimilat personajele homerice centrale şi divinităţile cu „elementele" lumii. Astfel, pe Agamemnon l-a numit eter (Tatian, 21;

Hesych; în *F.G.P.*, I, 2; Metrod., fr. 3, 4), de regulă pus sub semnul lui Zeus (Empedokles, Euripide, poate şi *Socrate*, dacă invocaţia acestuia către stăpânul Olimpului: „...cerul,/ văzduh fără sfârşit,/ ...Eter ce străluceşte" din *Norii*, 263-4 lui Aristofan nu este caricaturizantă), Metrod. „dă semnificaţie cosmică nu zeilor, ci eroilor *Iliadei*", în particular, lui Agamemnon ca „animator" al marii expediţii, asemănător (în context alegorizant) *et.* care, anaxagarian, aprinzând soarele şi stelele, le menţinea în cursa în jurul pământului" (Buffière, 1987, pp. 105, 104). Socotind, în genere, ca pe o bizarerie predilecţia „physiologilor" pentru explicaţia lumii prin „*elemente*" („ca *aerul*, *eterul*, *apa* şi alte ciudăţenii" (*Phd.*, 97 b); *Platon* însuşi avea să le ia în seamă (vd. *foc*; *pământ*) până în cele din urmă pe cele patru devenite aproape tradiţionale, mai puţin însă *et.* Legându-l, etimologic, de *aei rhei* – aleargă întruna şi *rheon* – curgând, deci de *aeitheèr* – care aleargă întruna, în *Cra.*, 410 a (explicaţia, în mare, este preluată de Arist., *de Caelo*, I, 3, 270 b 20: „cei vechi au derivat acest nume din *aithein* ceea ce curge, a curge, perpetuu în eternitatea timpului"), deşi raportarea este suspectată de lingvişti (Meillet crede mai plauzibilă originarea în *aitho* – a arde, a lumina, a da căldură). Pl. dă *et.* un sens care îl exprimă exact. Nu-l face să numească o realitate perfect distinctă (el presupune numai patru elemente cu focul şi pământul ca limite, iar aerul şi apa ca intermediare), ci doar „partea translucidă" a aerului, în deosebire de cea „tulbure", ceţoasă, obscură (*Tim.*, 58 d). De sugestie pythagorică (philolaică) în oarecare măsură, prin punerea fiecărui element în legătură cu câte un corp geometric (focul cu tetraedul, aerul cu octoedrul, apa cu icosaedrul şi pământul cu cubul), teoria platonică a elementelor nu apropie însă dodecaedrul, simbolul universului, de al cincilea element, cum apare la *Philolaos* (cel puţin în *Timaios*; în *Epinomis* însă este uşor de recunoscut mai întru totul simbolistica philolaică). În succesiune platonică, ipoteza celui de al cincilea element avea să se menţină sigur la *Aristotel* (cu eliminarea însă a interpretării pythagoreizante), poate şi la *Xenocrates*. Mai uşoare sau mai grele, focul, aerul, apa şi pământul se mişcă – primele două către periferie şi în sus, ultimele către centru şi în jos. Dar alături de „mişcarea în sus, care pleacă de la un centru", şi de cea „în jos, îndreptată către un centru", mai există „o mişcare circulară, adică în jurul centrului". Pentru că „mişcarea unui corp este în funcţie de elementul predominant", cu necesitate ar uma să fie unul care să se mişte circular, conform naturii sale. Acesta ar fi *et.*, căci imponderabil el nici nu cade, nici nu se înalţă, ci se mişcă doar în jurul său (Arist., *De caelo*, I, 2, 268 b, 15-20; 269 a 5). Aşa fiind, el ar alcătui astrele sau ceea ce, în genere, se numea lumea supralunară, mereu în identitate cu sine (*ibid.*, II, 1; *Meteor.*, I, 3, 340 b 6). Cea mai decisă promovare a *et.* în condiţie de element, încercarea aristotelică este şi dintre cele mai atinse de caducitate, cu deosebire datorită punerii *et.* (ca al cincilea – *quintum genus*, cum avea să-l numească Cic., *Acad. post.*, 7, 26) să alcătuiască o zonă distinctă a lumii, cvasidivină. Fără să-l numească Zeus, ca predecesorii, Arist. îi menţine acelaşi loc privilegiat care îi fusese conferit încă din epoca homerică („dacă există o realitate divină..., indiciile privitoare la prima substanţă corporală pe care le dăm par bine întemeiate"; *De caelo*, I, 3, 270 b 5). Aceeaşi presiune a tradiţiei (deşi identificarea *et.* ca element nici la „presocratici", nici în *platonism*, nici în *aristotelism*, nici mai departe nu este fermă) poate fi înregistrată şi în

stoicism. Nu mai este menţinut ca al cincilea element, fiind, de regulă, pus în sinonimie cu focul, acesta având „locul cel mai de sus" (Diog. Laert., VII, 137). Mai interesant este faptul că Zeul, căruia i se spune în felurite moduri după atributele sale, este *et.* ca Athena („i se dă... numele de Athena"), „din pricină că raţiunea conducătoare a lui cuprinde tot eterul" (*ibid.*, 2147). Rolul său deci este ordonator şi cât se va mai vorbi de el, de regulă, acesta va fi luat în seamă. În tratatul pseudoaristotelic *Despre lume* (sec. II-I ante, cu infuzii stoice, mai puternice, şi pythagorice, platonice mai vagi), admis ca în *Despre cer*, „substanţă a cerului şi astrelor", în mai mare măsură apropiat de modul de a fi al „divinului", similistoic, *et.* capătă o funcţie ordonatoare (2, 392 a 5). Cu mai mică însemnătate în istoria mare a gândirii greceşti, fireşte în comparaţie cu celelalte patru elemente, eterul nu este totuşi lipsit de funcţionalitate, chiar când este doar supranume al focului sau al aerului (poate, mai curând, astfel). Căci alt nume al celor două sau element distinct, al cincilea, oricum, *et.* ajuta la „experimentarea" unor modele ale lumii încă mai nuanţate. Ca toate celelalte, ca atare, fără semnificaţie filosofică şi deci fără să aibă şansa de a fi concept al filosofiei, şi-a jucat rolul său în reconstrucţia greacă a ideii de existenţă şi a celei de fiinţă.

ETERN; αἰών – αι ῶνος; lat. *aeternus*, *aeternitas* – eternitate, de la *aetas*, timp al vieţii, epocă (aurea aetas – epoca, vârstă de aur), generaţie; rom. „viaţa veşnică (ce) svârşit n-are"; „în celu veac ce-i fără svârşit" (Cantemir, *Div.*, I, 65). Αἰών mitologic, fiu al lui Kronos. Poetic şi în limbajul comun, timp al vieţii şi soartă, în interferenţă: ἐπειτά μη καὶ λίποι αἰὼν ἐν πόλει ὑμετερη „să mor în cetate, dacă nu mi-a fost sortit să mă întorc acasă"; „Mă tem ca nu cumva muştele să intre în rănile deschise..., iar viermii să se adune în leşul în care viaţa-i stinsă" – ἐκ δ αἰὼν πέφαται (*Il.*, V, 685; XIX, 24-27); după început până în vecie: ἀπ' αἰῶνος (Hes., *Thg.*, 609); ultima suflare" (Eur., fr. 801); durată a vieţii (Esc., *Prom.*, 862); tot durată, în determinaţie strict individuală, şi la Hdt. (I, 32): „după ce ţi-ai sfârşit viaţa" τὸν αἰῶνα Printre filosofi, chiar dacă nu apare cuvântul, sensul propriu, ceea ce nu are început şi sfârşit, adică, tot ce se poate să apară cu *Anaximandros*, prin *apeiron*, care indeterminat-nedeterminat, nu se naşte şi nu piere (cf. Arist., *Phys.*, III, 4, 203 bc). Apoi, prin opoziţie cu lucrurile cărora de unde le vine înfiinţarea le vine şi pieirea, de la începutul tuturor, care este *apeiron*-ul, nesmintit din starea lui (B1, D.K.). Tot asemenea şi *Parmenides*: fiinţa „nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una şi neîntreruptă" (B, 8, Diels). Ca τὸ ἐόν, în sinele este fără început (*anarcon*), fără sfârşit (*apauston*), fără capăt, în timp ἀτέλεστον etc. vd. *fiinţă* (cf. Frenkian, 1938, p. 5; Peters, 1993, *aion*). *Melissos* (ca şi *Heraclit*) foloseşte ἀεὶ: „de vreme ce nu s-a născut, este şi veşnic era, şi veşnic va fi" – ἔστι τε κὰ ἀεὶ ἔστι; „după cum e veşnică, la fel şi ca mărime trebuie să fie veşnic nesfârşită" – ἀλλ' ὡσπερ ἔστιν ἀεὶ οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἀπείρον ἀεὶ χρὴ εἶναι (fr. 2 şi 3, B, Diels), provenit din αἴεί (la Homer αιεί́ αιέν, αει, în formă adverbială, *aei* este de o polisemie (contextual) greu de stăpânit. Oricum, sensurile mai frecvente sunt convergente lui *aion*: întotdeauna, neîncetat, tot timpul, veşnic viu, ca la Her. (fr. 30), ἀειώον (focul veşnic viu, adică *et.*, dacă este mereu el însuşi, în deosebire de lume, care a fost, este şi va fi). Heraclitic, între *et.* şi vremelnic este decalaj ontologic, poate unde intervine *timpul* în modul de a fi al lumii, care este instituită şi chemată înapoi să fie judecată (mistuită) într-o

conflagraţie (*ekpyrosis*) neiertătoare (fr. 65-66). Similară şi proiecţia empedocleană, numai Unul sferic (*Sphairos*) fiind „veşnic şi imobil", în timp ce lumea este pasageră (Aët, I, 7, 28; A 32): „cu neputinţa-i ca ceea ce este piară, în întregime.../ ci dimpotrivă veşnic va fi" – αἰεὶ γὰρ θήσεσθσι (fr. 12). Răsplată *et.* (αἰῶνον, în *Rp.*, 363 d), în opoziţie cu pasagerul („ansamblul suflet şi corp, odată venit în existenţă, este indestructibil, fără a fi însă *et.*"; *Lg.*, 904 a) termenul capătă dimensiunea explicativă definitorie, în *Tim.* (37 d.), prin raportare la timp. Demiurgul "s-a gândit să facă o copie mobilă a eternităţii", timpul adică. *Et.* deci are condiţia atributului infinit nemijlocit, a unui nume divin, cum avea să-i zică Ps. Dionisie Areopagitul, împărtăşindu-se din însăşi fiinţa în sine şi de aceea fără de început şi sfârşit el însuşi. Dar pentru că nu poate să stea ca subiect absolut, ci într-un subiect, aparţine ontologiei atributelor. Timpul, în schimb, este de două ori într-un subiect: o dată în cel absolut, apoi în lume. Căci nu lumea e în timp, ci timpul în lume: „Înainte de a face cerul şi pământul nu există nici un timp"; Nu prin „timpuri" Dumnezeu a precedat „timpurile", ci „prin măreţia eternităţii mereu prezente" (Aug., *Confes.*, XI, 13). Toate acestea, sporite prin repetate resemnificări şi prin varii medieri (plotinismul, origenismul) vin din platonis. Mai înaintea lor însă Aristotel îi dădea ceva mai multă rigoare, plasându-l expres în câmpul metafizicii. Cele ce au atributul eternităţii, nu au contrarii, „nu se supun procesului generaţiei" – ἀτόπου δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν αἰδίων şi îşi sunt suficiente – αἰδίω καὶ αὐταρκεστάτω (*Metaph.*, N., 1; 3, 109 la 10-15; 109 Ib 15-20). Aşa se face că Primul Motor, realizând cea mai înaltă perfecţiune, este „etern", ceea ce pentru noi e peste putinţă – οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο (*ibid.*, A, 7, 1072 b 15); vd. *timp*.

ETHOS; ἦθος – mod de a fi, morav, caracter; lat. *ethos* (Varro), *mores* (Cic.); rom. obiceiurile oamenilor, cetăţilor (Cantemir, *Ist. ier., Scara*), obiceiuri, năravuri (Micu, *Etica sau învăţătura obiceiurilor*, par. 182 passim.); morav: „deprinzând (etiopienii) unele moravuri de ale egiptenilor" – ἤθεα μαθόντες Αἰγύπτια (Hdt., II, 30); ceea ce defineşte şi conduce omul: „caracterul este daimonul omului" – ἦθος ἀνθρώπω δαίμων (Her., fr. B 119 DK); felul de a fi, caracterul sufletului – φυχῆς ἤθει (Pl., *Rp.*, 400 d); caracter, în funcţie de habitudine: „se implantează în noi caracterul ἦθος prin efectul obişnuinţei" ἔθος sau obiceiului, cutumei (Pl., *Lg.* 792 e). Astfel, morala ἠθικα însăşi îşi trage numele din obicei, morav, ἔθος cu trecere de la E la η (Arist., *Eth. Nic.*, II. 1, 1103 a 15-20; cf. şi *etica*). Neexistând „în noi de la natură", virtuţile deci „nu se nasc nici prin natură, nici contra naturii"; prin natură avem doar capacitatea de a le primi. „La desăvârşire ajung ele prin obişnuinţă". Precum arhitectul se desăvârşeşte construind şi chitaristul cântând la chitară, tot asemenea, devenim drepţi exersând în *dreptate*, curajoşi în curaj, cumpătaţi în cumpătare. Caracterul, pe scurt, pentru că nu este, ci devine, rezultă din exercitare individuală, dar şi deobşte: „Legiuitorii îi fac pe cetăţeni buni prin obişnuinţa aceasta; dorinţa oricărui legiuitor", în funcţie însă de forma de guvernământ. Dau greş numai cei ce nu ştiu să procedeze; prin aceasta diferă o formă de guvernământ bună de una rea" (*ibid.*, 1103 b 25-1103 b). Legile şi forma de guvernământ ar fi (aristotelic, dar şi platonic) hotărâtoare. *Platon* prevedea chiar grave sancţiuni pentru nesocotirea legislaţiei, tocmai pentru că aceasta era menită să realizeze *virtutea*, ceea ce înseamnă caracterul. Astfel, numai impii sau cei reputaţi de *impietate* ar urma să fie (cei neperverşi), închişi până la cinci

ani într-un fel de casă de căinţă (*Sôphronistèrion*), pe când cei perverşi la perpetuitate, şi după moarte, ...erau aruncaţi dincolo de marginile cetăţii (*Lg.*, X, 907 b 909 d). O intransigenţă politică şi morală care a şi determinat apropieri de intoleranţa inchiziţiei sau de experienţele totalitare: bunăoară, Karl Poper (*Théopen Society*, 1945), respins însă pentru ceea ce el însuşi îi reproşa lui Pl. – intoleranţă, vânătoare de vrăjitoare –, de Bréhier („Revue Philosophique", 1952), de Richard Robinson („Philosophical Review", 1951), de De Vries (*Antisthenes redivivus*, 1952), de D. Loenen, (*Totalitarisme bij Platon*, Tijdschfrift, 1953), de Ronald B. Levinson (*In defense of Platon*, 1953). Ce-i drept „intoleranţa este o trăsătură caracteristică gândirii lui Pl. bătrânul". Totuşi, el recomanda un ideal de blândeţe şi îngăduinţă. Intoleranţa lui venea, fără îndoială, din reacţia disperată, ca singurul mijloc de a opri cetăţile greceşti pe panta pe care lunecau" (*Schuhl*, 1971, pp. 192-193). Mai mult decât Pl., admiţând în forma de guvernământ şi în legislaţie mediul hotărâtor pentru tipul şi stilul de comportament moral (doar societatea este anterioară individului). Arist. şi încheia aşa cum încheia *Eth. Nic.*: „vom cerceta, din rânduirea diferitelor constituţii ceea ce susţine cetăţile şi ceea ce le depravează, şi din care pricini unele se află în stare bună, altele în stare rea". Aceasta, „ca să vedem mai limpede care este cea mai bună constituţie şi cum ar trebui să fie rânduită în fiecare caz şi ce legi, obiceiuri ar trebui să aibă ea ca oamenii să fie asemenea ei. Să începem dar expunerea" (X, 1181 b, 15-20). Nu însă prin nesocotirea sufletului individual, pentru că optimitatea rânduielilor nu aduce după sine automat şi excelenţa caracterului. Ca să se ajungă la ceea ce Plutarchos numea *synanthropein*, imperativul realizat de a fi om printre oameni (şi pentru ei), era nevoie de o bună cunoaştere a psihologiei, pentru o intervenţie asupra-i, ceea ce, cu deosebire, revenea retoricii, ea trebuind să convingă, în ordinea unei politici paideumatice generalizate. Pentru că nici măcar acelaşi om nu este mereu în identitate cu sine, ar trebui să se ia în seamă cu precădere psihologia diferenţiată, în funcţie de vârste, de cele trei mari vârste: tinereţea, cu optimismul ei mai puţin supravegheat, maturitatea, cu paradigma în linia de mijloc, şi bătrâneţea, cu deziluziile, neîncrederea şi relativismul ei. Idealul fiind al vârstei de mijloc, întreaga pedagogie socială ar urma să mai reducă din optimismul necritic al celor tineri ca şi din pesimismul celor de vârsta a treia. Nu neapărat pentru o egalizare a caracterelor, cât pentru o apropiere a lor prin comportamente symathropopeice (*Rhet.*, II, 14).

ETICĂ; (1) τὰ ἠθίκα; (2) ἡ ἠθίκος; (3) τὸ ἠθίκον); lat. *ethica* (la Quint.); rom. ithica („învăţătura careá tocmeşte obiceiurile oamenilor, cetăţilor" – Cant., *Ist. ier., Scara*), etica („sau învăţătura obiceiurilor" – Micu, *A filosofiei...*, passim). ~ (1) În *Politica*, IV (VII) 12, 3, tratat (de morală): „am spus-o în *Etica* noastră" (*Nicomahică*, trimiterea făcându-se pe seama cercetării fericirii; cf. I, 1099 b 10 sqq.). ~ (2) În deosebire de virtutea dianoetică, aceea care „se naşte şi creşte prin învăţare", cea etică (*ethicos*) „se naşte din moravuri, de unde-şi capătă şi numele cu o mică schimbare" (*Eth. Nic.*, II, 1103 a 15-20). Un „joc de cuvinte" (Frenkian, 1951, p. 171, n. 3), poate în sugestie platonică: „se înrădăcinează în noi caracterul nostru ca efect al obişnuinţei" (*Lg.*, 792 I). „Aici o aliteraţie intraductibilă: *èthos* – caracter şi *éthos, habitudine*" (Robin, 1950, p. 1524, n. 15). 3. To *éthikon*, parte a filosofiei („are trei părţi: fizica – *tò physikon* –, etica şi dialectica – *tò dialektion* –", etica tratând „despre

viaţă şi despre toate câte sunt în raport cu noi" (Diog. Laert., *Introd.*, 18). Primul etician, deci cu anume constanţă epistemologică, va fi fost *Socrate*, el introducând „în filosofie studiul eticii" (Diog. Laert., I, 14). Centrând-o în virtute ca atare, întrucâtva în concept formal, şi socotind –virtutea o ştiinţă" (Pl., *Menon*, 87 c), săvârşea deschiderea epistemologică, dar nu mai mult. Totuşi el „nu despărţea ştiinţa de înţelepciune" (Xen., *Mem.*, III, 9, 4). Cam în acelaşi fel şi Platon, unul din cei mai mari moralişti, nu însă şi un etician. Tot asemenea în succesiune târzie, neoplatonică, *Plotin* sau *Proclos*, cu menţiune specială pentru primul, din care, în această ordine a teoriei morale cu deosebire este memorabilă punerea în legătură a dialecticii cu *et.* (Sugestia era, ce-i drept, platonică). Asemenea aritmeticii, asemenea cercetării naturii şi cât se aplică moralei, filosofia porneşte de la *dialectică* şi-i urmează principiile (*Enn.*, I, 2, 6). Dar revenind, ca Socr., Pl. este proiectiv, plasând problematica *et.* în context politic şi, mai departe, în acela antropologic şi metafizic. Cu el *et.* este deja posibilă tocmai datorită configurării unei metafizici a fiinţei noastre, ceea ce *Aristotel* vrea să treacă în program. Mai întâi, în clasificare aristotelică etica este ştiinţa în ordine practică alături de economie şi de politică generic determinată prin aceea că „principiul este agentul însuşi, căci obiectul acţiunii πράττειν – πράξις şi alegerea sunt una" (*Metaph.*, VI, 1, 1025 b 20-25; cf. *Top.*, VI, 6, 14 a 15; VIII, 1, 157 a 10; *Eth. Nic.* VI, 2, 1139 a 27; cap. 3-5). Dacă „*binele* este cel spre care aspiră toate" (orice artă şi orice ştiinţă teoretică sau practică) intenţionalitatea *et.* este, firesc, aceeaşi, adică binele suprem. În cel mai înalt grad, politica i se aplică, binele asumat de ea fiind „uman prin excelenţă", pentru a conveni fiecărui individ în parte şi cetăţii în întregul ei. Mai puţin cuprinzătoare, *et.* urmează a fi ea însăşi, dar şi o cercetare „oarecum politică", dacă desăvârşirea individuală în bine, la limită, este şi a cetăţii (*Eth. Nic.*, I, 2, 1094 a-1094 b). Nu înseamnă că este ca o parte a *politicii* dacă cel puţin prietenia şi iubirea sunt specific morale. Mai mult, chiar şi actele cu rezonanţă socială pot fi unele predominant morale, după cum altele aparţin, prin valoarea definitorie, politicii. Raportul deci nu este de simplă subordonare, ci de întregire a eticului în politic, şi prin aceasta de participare la reconstituirea teoretică şi la modelarea practică a fiinţei noastre ca întreg. Astfel că *et.* este, totodată, explicativă şi reconstructivă. Epistemologic, indiferent de paradigma de instituire (este pusă sub semnul binelui sau sub acela al fericirii, este hedonistă etic), ea se organizează în jurul ideii de *prudenţă* (*phronesis*), ca fiind făptuire raţională a sufletului asupră-şi şi în lucruri. În filosofiile post-aristotelice, cam îndeobşte concentrează, datorită intenţionalităţii sale, toate celelalte proiecţii teoretice (fizica şi logica) alături de care stă ca parte a filosofiilor însăşi. Stoicii o vor fi subîmpărţit în studiul despre instinct, în acela despre lucrurile bune şi rele, în cercetarea pasiunilor, a virtuţilor, a scopului, a valorii supreme, a acţiunilor, a îndatoririlor şi a îndemnurilor la acţiune şi opriri" (Diog. Laert., VII, 84). Cicero avea să mai adauge o parte: *despre înţelept* (*De fin.*, III, 75). Probabil venind de la *Chrysippos*, diviziunea (hypodiaipunsin) de acest fel va fi fost adoptată de mai toţi stoicii următori: Archedemos, *Zenon din Tars*, *Apollodoros din Seleneia*, Diogenes din Babilon, *Antipatros din Tars* şi de Poseidonios „împreună cu discipolii lor" (Diog. Laert., VII, 84), devenind aproape loc comun în şcoală, fapt atestat de reproducerea ei, cu mici modificări, la Cicero. Aşadar, parte a filosofiei

(indiferent de poziţie, *Zenon din Cition*, Chr., Archedemos şi Eudromos o aşază după logică şi fizică, în timp ce Apollod., între acestea; Cleanthes din Assos, într-o serie de şase, o situa după dialectică (logică) şi retorică şi înainte de politică, fizică şi teologie, etica era comparată de fiecare dată, revelatoriu, când cu părţile cărnoase ale unui animal (fizica fiind sufletul, iar logica sistemul oaselor), când cu albuşul unui ou (cu coaja – logica şi cu gălbenuşul – fizica), când cu recolta unui câmp în care logica este gardul de împrejmuire şi fizica – pământul (Diog. Laert., VII, 41, 39). Aceeaşi diviziune tripartită şi în şcoala epicuriană, şi la sceptici; „partea etică" la aceştia aplicându-se judecării lucrurilor „bune, rele şi indiferente". Dar dacă la stoici şi epicurei era ca o artă de a ne conduce bine mintea pentru sporirea sufletească în funcţie de un ideal ca model, scepticii găseau în etică, de altminteri, ca particularităţile fireşti, şi în fizică sau logică, argumente pentru abţinerea de la deliberare ca şansă a evitării (dacă e cazul, a eliminării) tulburării (Sext., *P.H.*, III, 168 şi urm.). Principale titluri: Arist., *Etica Nicomahică*, *Etica Eudemică*, *Marea Morală* (mai curând însă apocrifă); Zenon din Cition, *Etica* (pierdută), Apollodoros, *Etica* (pierdută), Chrysipp.: *Schiţă generală a teoriei etice, către Theoporos, Teze etice* şi altele, multe (în catalogul lui Diog. Laert. VII, 199-202, încă 41, toate dispărute), Epictet, *Manualul*; Epicur, *Despre felurile de viaţă*, carte pierdută, dar ca martor, *Scrisoare către Menoiceus* (*ibid.*, X, 122-135), Plotin, *Despre virtuţi*, în *Enneade*, I, 2.

EUBULIDES (Εὐβουλίδης) **din Milet** (384?-322? ante) – filosof megaric, contemporan cu *Aristotel* şi adversar, spunând despre el „multe lucruri rele" (Diog. Laert., II, 109). Ce anume nu se ştie, lucrările sale pierzându-se. Cum Stagiritul îl combate el însuşi (fără a-l numi) în *Metaph.* Θ (IX, 3), în *Resp. sof.*, 25) cuvintele grele ale lui Eub. vor fi fost spuse în cursul unei unor polemici. I se atribuie „mai multe argumente dialectice sub formă de întrebare, ca Mincinosul, Ascunsul, Electra, Voalatul, Soritul, Încornoratul şi Chelul" (Diog. Laert., II, 108). Cele şapte, la rigoare, sunt numai patru, căci, al doilea, al treilea şi al patrulea, cu deosebiri numai de formulare, în principiu sunt identice. Pe de altă parte, tot Diog. Laert., puţin mai încolo (II, 111), atribuie *Voalatul şi Încornoratul* lui *Diodoros din Iassos*, megaric şi acesta (vd. *paradox*). Printre elevii lui s-ar fi numărat Demosthenes, marele orator atenian, *Alexinos din Elis* şi Apollonios Cronos.

EUCLEIDES (Εὐκλείδης) **din Megara** (450?-380? ante) – fondatorul *şcolii megarice*. Mai înainte de a deveni elevul lui *Socrate*, „a studiat scrierile lui *Parmenides*". Ca toţi socraticii, ar fi compus şi el dialoguri: *Lamperios*, *Aischines*, *Phoinix*, *Criton*, *Alkibiades* şi *Despre dragoste*), pierdute însă în întregime (Diog. Laert., II, 106, 108). Poate doar prin aceasta, prin deprinderea unei tehnici (dacă nu arte) a demonstraţiei temută de contemporani, ca şi datorită unei tendinţe eticizante socratic mai în substanţa filosofiei sale, *E.* pare a fi, după Gomperz, un neo-eleat. În absenţa operei, fie şi fragmentară, cu o informaţie doxografică săracă, este greu de reconstituit filosofia lui, una, după puţinele date, subtilă, riguroasă şi sugestivă. După Diog. Laert. (II, 106), *E.* „susţinea că *binele* suprem este unitatea, deşi apare sub diferite nume, uneori denumind-o înţelepciune, alteori, raţiune şi aşa mai departe. Nega tot ce era contrar binelui [declarând că nu există]. Ce va fi însemnat Binele pentru *E.* este greu de stabilit cu exactitate. Îi putem însă aproxima semnificaţia printr-un procedeu când deductiv, când analogic,

pornind de la informaţiile puţine şi încă preponderent biografice de care dispunem. Cititor asiduu al lui Parm., eleatismul său este lesne recognoscibil în instituirea unului (unităţii) în condiţie absolută şi, în urmare, a contrariului său, care ar fi totuna cu nefiinţa. Socratic însă ori, mai degrabă, în sugestie socratică eticizantă, îl (o) numeşte Bine. În sugestie, aşadar, pentru că altfel, binele ca unitate la Eucl., ca binele platonic, poate, va fi căpătat semnificaţie ondologică. Pledează pentru aceasta şi supranumirea unităţii: ca zeu – înţelepciune, ca raţiune, ceea ce trimite la Xenophanes îndeosebi, dar şi la *Parm.* („sfera nemişcată" – totuna cu divinitatea; A 28 D.K.). Dintre urmaşii săi, numeroşi, sunt nominalizaţi doar Ichthyas, Cleinomachos din Thurioi care ar fi scris despre propoziţii şi predicate şi *Stilpon*. Icht. se pare că a fost chiar scolarh imediat după *E.* şi înaintea lui *Eubulides*.

EUDOXOS (Εὔδοξος) **din Cnidos** (aprox. 408-355 ante) – matematician, medic, geograf, moralist, legiuitor şi filosof din preajma lui *Platon*, poate chiar elev al său, lăsat de acesta în timpul celei de a doua călătorii în Sicilia (366), după câte se pare, ca scolarh interimar al *Academiei*. Ar fi învăţat geometria cu *Archytas din Tarent* şi medicina de la Philiston din Locroi, după informaţia credibilă a lui Callimachos (Diog. Laert., VIII, 86-91). Pentru multele lucruri pe care le-ar fi scris: *Despre astrologie* (Τὰ ἀστρολογούμενα), *Despre geometrie* (Περὶ τῆς γεωμετρίας), *Despre lume* (Περὶ κόσμου), *Despre fenomenele cereşti* (Περὶ τῶν μετεωρολουμένων), *Despre medicină* (Τὰ ἰατρικά), şi încă altele, ca şi pentru multa lui ştiinţă, i se zicea Endoxos Ενδοξος, ilustrul. A fundamentat teoria proporţiilor, preluată întocmai de Euclid (*Elemente*, V), prin care s-a şi păstrat şi transmis: „două mărimi au un raport între ele, dacă înmulţite una poate întrece în mărime pe cealaltă" (def. 4), „mărimile se află în acelaşi raport, prima faţă cu cea de-a doua, şi a treia faţă cu cea de-a patra, dacă multiplii egali ai primeia şi ai celei de a treia în acelaşi timp sau întrec în mărime respectiv multiplii egali ai celei de-a doua şi ai celei de a patra, pentru orice multiplu, sau sunt egali sau mai mici luaţi în ordinea corespunzătoare" (def. 5); „dacă între multiplii egali (def. 5) multiplul primei mărimi întrece în mărime multiplul celei de a doua şi dacă multiplul mărimii a treia nu întrece în mărime multiplul celei de-a patra mărimi, atunci, prima mărime către a doua are un raport mai mare decât a treia către a patra" (def. 6). În astronomie platonician, construieşte sistemul sferelor concentrice, mai cunoscută datorită lui Aratos din Soloi (sec. III ante), care în *Fenomenele* (p. a II-a), „deşi incompetent în ştiinţa astronomiei, a întruchipat în versuri întreaga strălucire şi înfăţişare a sferei lui *Eud.*" (Cic., *De rep.*, I, 14, 22). Prin ipoteză, în jurul pământului imobil, legate de sfere homocentrice, se învârtesc astrele, ipoteza preluată de Callipos şi mult corectată de Arist. (*Metaph.* Λ, 1, 8; pentru detalii, vd. Michel, Mugler, 1970, pp. 246-247). Platonician, neortodox, ar fi fost şi în metafizică, prin admiterea Ideilor, cu modificări însă, în sugestie, se pare, anaxagoriană. Poate nemulţumit de modelul platonic, cel puţin contextul în care îl plasează Arist. (*ibid.*, A, 9, 991 a, 10-20) lasă această impresie, îl corectează oarecum anaxagorian: Ideile „ar putea fi considerate cauze ale lucrurilor numai dacă ar fi imanente, precum albul este, într-un amestec, cauza culorii albe; dar acest argument, cu sursa în *Anaxagoras*, preluat mai târziu de *Eud.* şi de alţi câţiva, e uşor de combătut, căci împotrivă-i uşor se pot aduce multe obiecţii". Nu este exclus ca târziu şi adesea respinsă cam în grabă, prezumţie a unui *platonism avant la lettre* şi foarte în felul său la Anaxag., să vină de aici sau şi de aici. Interpretarea nu are în ea

nimic teologic (deci cu Platon, nu se ştie cum, ca scop), ci urmează întregii mişcări a gândirii greceşti preplatonice, centrată în distincţia fiinţă-existenţă. Dacă Pl., cel puţin în modelul de până la dialogul *Parmenides*, separă cei doi termeni pentru a lucra mai aplicat asupra intervalului, în vederea articulării – rearticulării lor, în felurite chipuri, dar complementare, şi în înaintări distincte, însă convergente, filosofii de dinainte au încercat conceptualizarea aceleiaşi „relaţii" sau a aceluiaşi mecanism, de intermediere. Homoiomeriile anaxagoriene ca şi *atomii democritieni* sunt fiinţa însăşi răspunzătoare în ordinea existenţei atât formal, cât şi hyletic (lucrând cu distincţia aristotelică). Ca să fie coerent în dublă funcţionalitate, principiul (într-o ipoteză, cea „pluralistă") teste „multiplicat" în sine, astfel încât fiecare „parte" să fie în acelaşi timp paradigmatică formal şi constitutivă hyletic. Aşa stând lucrurile, de aici, poate, intenţia lui *Eud.* de a schimba regimul ideii platonice pentru a-l face cam asemenea celui al homoiomeriei anaxagoriene. În sfârşit, *Eud.* se va mai fi individualizat printre platonicieni şi printr-o „metafizică a moralei" cu temeiul în presupunerea că „plăcerea este binele" (Diog. Laert., VIII, 88), poate mai sigur, că este „binele suprem" (Arist., *Eth. Nic.*, X, 1172 b 2-15). Nu este exclus ca datorită prestigiului lui *Eud.*, care trecea şi asupra ideii de morală hedonistă (de circulaţie în epocă, în medii post-socratice, cirenaice) Pl. să se fi simţit obligat „să-şi examineze din nou „doctrina, să întreprindă o revizuire generală a ideilor sale, făcând un loc mai mare concretului" (Schuhl, 1971, p. 148). Poate în oarecare măsură, dialogul *Philebos* (sau despre plăcere) să fi urmat „ereziei" eudoxiene. Peste situaţia determinată, dialogul este însă o punere în discuţie, pentru respingere, a tezei însăşi: plăcerea ca bine suprem. Nominalizat, *Eud.* apare însă în combaterea aristotelică din *Eth. Nic.* (X, 2, 1172 b şi 1173 a) şi indirect şi mai departe. *Eud.* ar fi admis că plăcerea este binele suprem, inducând de la „observaţia că toate fiinţele raţionale cât şi iraţionale tind spre plăcere". Apoi, mai socotea „că evidenţa teoriei sale reiese tot atât de bine din contrarul plăcerii: neplăcerea anume este considerată de toţi în sine ca trebuind evitată; prin urmare, contrarul ei trebuie să fie ceva în sine demn de dorit". De asemenea, teza ar mai fi posibilă ca adevăr şi pentru că plăcerea fiind „ceva în sine de dorit" este totuna cu binele, dar „cel mai mult de dorit este ceea ce nu dorim cu privire la altceva sau de dragul altui lucru". În sfârşit, plăcerea face binele mai de dorit; or, numai „binele sporeşte doar prin sine însuşi". Deci binele este totuna cu plăcerea. Dar învăţarea lui *Eud.* a avut în epocă oarecare trecere „mai mult din cauza caracterului virtuos" al omului, decât de „dragul ei", viciată, mai înainte de orice, formal. Căci urmându-l pe Pl., s-ar putea spune că viaţa plăcută „în unire cu înţelepciunea este mai de dorit decât înţelepciunea însăşi". Dar dacă ceva care este unit e mai bun, nu o componentă sau alta urmează a fi binele, tocmai pentru că nici un adaus nu poate să facă binele mai mult decât este, în afară de el însuşi. Astfel încât *plăcerea* nu are a fi binele.

EUDEMOS (Εὔδημος) **din Rhodos** (sec. IV ante) – elev al lui *Aristotel*, foarte preţuit de acesta (i-a dedicat şi una din *Etici*). A scris un comentariu la *Fizica* aristotelică şi, matematicianul şcolii, s-a dedicat alcătuirii unor istorii – a aritmeticii, a geometriei, a astronomiei. Pierdute, fragmente sau mărturii indirecte asupră-le, în Theon din Smyrna, Proclos, Clement din Alexandria, Simplicius.

EUENOS (Εὔηνός) **din Paros** (aprox. 460 – puţin timp după *Socrate*) – poet elegiac şi sofist, cel puţin la nivel elementar, ca dascăl de înţelepciune: „îi conving pe

tineri... să vină la ei, dar plătind bani"; „am aflat că este aici încă unul din aceşti învăţaţi, un om din Paros"; „cere cinci mine" „pentru învăţătura lui" (Pl., *Ap.*, 20 a-b). Pentru aceasta e ironizat de Socr. <Platon>: „*Cebes*-Ah, Socr... mulţi mă întreabă de o vreme, şi Euenos chiar deunăzi, cu ce gând te-ai fi apucat tu oare... să compui versuri... Aşadar... ce-o să-i răspund lui Euenos...?" „Socr. – Ei bine, m-am apucat de versuri nu ca să mă iau la întrecere cu el, ci ca să aflu tâlcul unor vise, să dau ascultare zeilor... Prin urmare, în felul acesta să-l lămureşti pe Euenos, urându-i totodată rămas bun... şi dându-i sfatul să-mi urmeze, de e înţelept, cât mai curând"; *Phd.*, 60 d; 61 b). Ironia nu are însă şi o conotaţie depreciativă: chiar dacă atenienii îl vor fi „îmbiat" să „se ducă" (61 b), Socr. era fericit în aşteptare. Dacă „în general filosoful... îşi îndrepta gândul numai către suflet", îşi ferea „cât mai mult sufletul de tovărăşia trupului" şi nepăsându-i/ „de plăcerile care se datorează trupului,/ „năzuia"/ către moarte" (*ibid.*, 64 d; 65 a). Urmându-l pe Socr., Euenos putea să-şi încheie apoteotic viaţa de înţelept, pentru că va fi fost un înţelept totuşi preţuit: „de ce nu i-am acorda toată cinstirea şi prea distinsului Euenos din Paros, cel care primul a descoperit *insinuarea şi elogiul indirect*; unii spun că ar fi pus în versuri, ca să fie mai uşor de reţinut, injuriile indirecte" (*ibid.*, 267 a). După toate acestea, exclamaţia „În sfârşit, isteţ om!" pare ironică, poate că şi este, dar aşa va fi fost Socr., aşa a fost *Platon*; îşi cenzurau entuziasmele, ca de altfel şi idiosincrasiile. Este tot atât de posibilă şi interpretarea contrară; mai exactă însă este situarea în cumpănă. Dar totul ţine de conjunctural, de îndată ce puţinele, foarte puţinele fragmente rămase (cam 20 de versuri) nu sunt deloc concludente, în nici un sens. Întrucâtva mai lămuritor este fr. 1 Diehl: „„ulţi obişnuiesc să contrazică în orice privinţă, fără alegere"; nu este exclusă invitaţia la temperanţă, în sofistica degradată (în forma cea mai brutală a eristicii) contrazicerea, indiferent de principii, în cel mai bun caz luase forme ludice. În alt fr., 8, „orice lucru necesar este prin natură supărător", va fi câştigat în relevanţă cât şi cum l-a „adnotat" *Aristotel*: „Constrângerea se cheamă necesitate şi de aceea este dureroasă, cum spune şi Euenos". În completarea versului acestuia aduce altul, sophoclean, de tot lămuritor: „silnicia care mă determină să fac aşa ceva" (*Metaph.*, Δ, 5, 1014 b, 25-35). Ar mai fi socotit gramatica „drept o ramură a muzicii" (Quint, *Inst. orat.*, 1, 10, 17).

EUHEMEROS (Εὐήμερος) **din Tegeea** (sf. sec. IV înc. sec. III ante.) – cu biografie nesigură (ca şi necunoscută), ataşat, poate, convenţional şcolii cirenaice, autor al unei *Istorii sacre* (*Hierà anagrafé*), viaţa într-o insulă utopică. Panchaia (în zonă arabă). Tradusă în lat. şi versificată de Ennius şi în formă originară şi în variantă, *Istoria* s-a pierdut. Relatări şi fragmente în Diodoros din Sicilia, V, 41-46; VI, 1 (Euseb., *Praep. evang.*, II, 2, 59 B), în Lactantius, *Div. Instit.*, I, 13, 14, 15 (după Enn.); referiri: Sext., *Adv. math.*, IX, 51, 5; Clemens, *Protr.* 24, 1; Cic., *De nat deor.*, I, 41, 119. Locuită de inzi, sciţi şi cretani (veniţi pe mare) şi de indigeni, de panhai, insula are „o cetate mare", Panara, ai cărei locuitori „se cârmuiesc după legi proprii n-au rege" şi se închină lui Zeus Triphylos (al celor trei triburi sau neamuri: panheii, oceaniţii şi doii). Nu departe de oraş se afla templul lui Zeus, în care pe o stelă de aur erau povestite vieţile lui Uranos („cel dintâi rege", un erou civilizator şi „întâiul ce i-a servit cu jertfe pe zeii cereşti", aceasta după Diod., VI, 1, în versiunea lui Euseb.; în V, 45, în preajma sanctuarului lui Zeus se află „un munte mare, închinat

şi el zeilor, fiind numit tronul lui Uranos", legenda spunând „că odinioară Uranos, pe când domnea peste tot pământul, ar fi poposit cu drag în acest loc") şi Zeus (Uranos şi Hestia ar fi născut Titanii şi pe Cronos, iar din Cronos şi Rheea s-ar fi ivit Zeus, Hera şi Poseidon. Pornind spre Babylon după ce s-ar fi întâlnic cu Belos (Baal), Zeus se stabileşte pentru o bucată de vreme în Panchaia. Aceasta după Euseb., în Diod., VI, 2, care comentează astfel: „aceste lucruri şi altele de acest fel ni le povesteşte Diod. despre zei, ca şi cum zeii ar fi doar muritori". În V, 46, însă, pe când era „stăpânul întregului pământ locuit", Zeus „trăia printre muritori". Comparând cu fragmentele din *Euhemerus sive sacra historia*, tr. lat. 1 lui Enn., varianta din VI, 1, pare mai exactă. Oricum, între cele două nu există deosebiri fundamentale. Dar revenind, panheii sunt împărţiţi în trei caste: cea a preoţilor (care „cârmuiesc statul, judecă procesele şi au depline puteri în toate treburile obşteşti") şi meseriaşilor, cea a agricultorilor şi cea a războinicilor laolaltă cu păstorii. Roadele muncii sunt strânse „în devălmăşie", apoi preoţii le împart „după dreptate... dând fiecăruia ceea ce i se cuvine" şi în vederea unei vieţi decente. „Nimănui nu-i este îngăduit a stăpâni altceva decât o casă şi o grădină". Totuşi, preoţilor le revine o mai mare parte din „roade" şi, ca orice elită, ei „duc o viaţă mai plină de plăceri, mai îngrijită şi mai fastuoasă decât a oamenilor de rând" (V, 45-46). Aşadar, o utopie politică vag egalitaristă şi uşor paseistă, căci panheii trăiau încă într-un timp mitic.

EUPORE(MA)TICĂ; EUPOR(EMA)TIC – de la εὐπορία, absenţa îndoielii, – εὐπορῆσαι, a rezolva problemele (Arist., *Metaph.*, B, 1, 915 a, 27), soluţionare (sau, mai curând, în interpretare filosofică, dezvoltare a lor); vd. *aporie*; *aporetică*; *diaporetică*.

EURYTOS (Εὔρυτος) **din Tarent** – nu se ştie dacă altul decât Eurytos din Metapont sau acelaşi. În *Catalogul lui Iamblikhos* (V.*P.*, 36) apar în poziţii distincte. Matematicianul şi filosoful „cu renume" este mai sigur din şcoala tarentină (Nasta, 1979, p. 30). Contemporanul lui *Philolaos* deci (sec. V-IV), la maturitate poet (între 390 şi 360) şi, poate, continuator. „Philo. şi Eur., pythagorici din Tarent"; „Cei din urmă pythagorei... Xenophilos, Diokles şi Polymnastos, cu toţii din Phlius" „erau elevii lui Philo. şi ai lui Eur., ambii tarentini" (D.L., VIII, 45, 46). În complicata problemă a numerelor ca principii-cauze, *Eur.* ar fi intervenit cam în felul următor: „din punctele ce alcătuiesc mărimile, stabilea cutare număr al omului; cutare al calului şi, întocmai ca cei care raportează numerele la figurile geometrice ale triunghiului şi patrulaterului, tot astfel apoi obţinea cu pietricele o asemănare a formelor de plante <şi animale>? Sau cumva <ele trebuie considerate cauze>, deoarece consonanţa <symphonia> fiind un raport de numere, în mod similar şi omul, şi orice alt lucru ar fi de asemenea un raport numeric?" (Arist., *Metaph.*, N, 5, 109268). Informaţia nu este singulară. În *Tht.*, 147, a avut în vedere, probabil, tot *Eur.*: „am împărţit numerele în două: pe de o parte, numerele care pot rezulta dintr-un produs de doi factori egali şi pe care, după ce le-au reprezentat ca figură printr-un pătrat, le-am pus numerele de pătrate şi de echilaterale"! Extinzând doctrina aritmologică la figurile geometrice, dincolo de partea matematică şi de oarecare bizarerii („conturând umbra unui om se apucă să înfigă pietricele (unele în conturul feţei, unele de-a lungul mâinilor... şi astfel desăvârşea imitaţia unei figuri a omului cu pietricelele, în număr egal cu suma unităţilor care, zicea el, definesc omul"; Alex., *ad.h.l.*, 827, 9, în *F.G.P.*, II,

2; Eur., 3), este de reţinut, poate, încercarea lui de a face mai inteligibilă ipoteza *numărului* ca principiu-cauză, deopotrivă în funcţionalitate hyletică şi formală. Cu unitatea care se repetă într-o configuraţie, el apropia încă mai mult numărul, fie şi în ordine simbolică, de regimul metafizic al fiinţei, paradigmatică şi constitutivă, transcendentă şi imanentă.

EUTHYDEMOS (Εὐθύδημος) – sofist cu biografie ca şi necunoscută, dacă nu chiar cu existenţă istorică nesigură, dacă totuşi va fi existat; paradoxal, la aneantizarea sa ca personaj istoric va fi contribuit ficţiunea platonică din dialogul omonim. Pe cât aici este mai conturat, pe atât fiinţa lui reală se estompează. Ficţiunea platonică a impus un personaj care s-a substituit celuilalt prin anulare în conştiinţa istorică. Totuşi, chiar dacă *Euth.* platonic este mai complex şi mai complet decât cel (prezumtiv) real, decât acesta în limitele puţinelor date cât de cât sigure privitoare la el, chiar dacă cei doi nu sunt în identitate totală, un portret (– „robot", cum se spune astăzi) este posibil, urmând ambele căi, mai exact, pe aceea „documentaristă" (cu Xenofon şi *Aristotel*) şi pe aceea „literară" (cu *Platon*). Şi una şi cealaltă se adună în atestarea lui Euth. ca sofist; înaintând pe fiecare în parte, dăm de acelaşi personaj, nu prea atrăgător, probabil datorită „anulării" sale ironice de către *Socrate*. Oricum, chiar dacă ridiculizat de marele înţelept pentru a se fi hotărât să adune „o sumedenie de lucrări ale celor ce-şi zic filosofi", şi aceasta cu scopul de a-i „putea întrece în elocinţă şi prin fapte", fie şi minimalizat în mod partizan de Xen., admirator al lui Socr., *Euth.* era totuşi un partener de dialog cât de cât onorabil (şi onest). Convorbirile avute de cei doi (relatate în *Mem.*, IV, 1-2, 5, 6) într-o situare imparţială, nu-l dezavantajează nimicitor pe obscurul, dar, se pare, şi incomodul sofist. Cel puţin în determinarea conceptului de dreptate (IV, 1) face bună figură, deşi se va fi recunoscut înfrânt: „*Euth.* a plecat cu totul abătut, nemulţumit de sine şi socotindu-se, de fapt, ca un sclav". Dar pe când „mulţi dintre cei astfel ruşinaţi de Socr. nu voiau să mai ştie nimic despre el", *Euth.* ar fi căpătat convingerea „că nu putea deveni un bărbat demn de acest nume fără să menţină o legătură cât mai strânsă cu Socr.. Dacă e să-l credem pe Xen., „nu se mai despărţea de Socr., afară de cazul când era silit s-o facă. El îl imita în unele privinţe." De aceea, ca într-o povestire cu *happy end*, intens moralizatoare, „văzând acest fel de a se comporta, Socr. nu-l mai sâcâia pe *Euth.*, ci îl îndemna să-şi însuşească cunoştinţele cele mai simple şi mai clare pe care le socotea necesare acestuia şi mai ales să le pună în aplicare". Recunoaştem (sau putem recunoaşte) aici mai de grabă „stilul" lui Xen., decât modul de a fi al lui Socr. Acesta nimicea, dar nu umilea. Şi cine ştie dacă *Euth.* însuşi era unul care să se lase umilit? Dacă în *Mem.* Xen. îi rezerva câteva bune pagini, dacă Pl. scria despre el sau cu el ca personaj în dialogul omonim şi, încă, aceea să-l mai evoce în *Cratylos*, 386 d, dacă şi Arist. în *Resp. soph.* 20177 b 12 şi în *Rhet.*, 1401 a 24 va trimite la un argument al lui *Euth.* („cunoşti tu, care eşti în Sicilia acum, triremele aflate în Pireu?"), toate acestea atestă existenţa istorică a unui personaj modest, poate, dar incitant (ori iritant). După informaţia lui Xen., *Euth.* avea ambiţia de a se instrui pentru a se forma „ca om politic, administrator, conducător, într-un cuvânt ca un cetăţean folositor societăţii". De aceea, la întrebarea lui Socr. că pentru toate acestea era nevoie de determinarea exactă a dreptăţii, *Euth.* şi concede: „fără a cultiva şi respecta dreptatea nu poţi fi un cetăţean conştient". Provocat de teribilul interlocutor, Sofistul afirmă că alături de *dreptate* nu au stat minciuna,

înşelăciunea ori păgubirea celuilalt, ceea ce însă, de îndată, este întors împotrivă-i: „dacă un comandant ales ar servi un stat duşman şi nedrept, îl vom acuzatoare de nedreptate?" Asemenea, dacă spre a-şi îmbărbăta astăzi pe demoralizaţi strategul îi minte într-un fel sau altul. Neînstare să-şi impună opinia, la orice obiecţie ca şi acceptare, Socr. prevenind mereu asupra unor nuanţe şi restricţii, *Euth.* se va fi recunoscut înfrânt: „a plecat cu totul abătut, nemulţumit de el şi socotindu-se, de fapt, un sclav". Cum vor fi stat lucrurile în total este imposibil de determinat, Xen. fiind, orice s-ar spune, prea partizan. Un *Euth.* cu mult mai interesant este cel platonic, din dialogul omonim. Cât însă şi de real? Oricum, trebuie să fie consemnat pentru acele, fie şi în parte, 19 sofisme (în identificarea şi numerotarea lui Bonitz: (1) „cine sunt cei care învaţă, cei ce ştiu sau neştiutorii?" (275 d 3-276 c 8); (2) „cei ce învaţă de la alţii învaţă lucruri ştiute sau lucruri pe care nu le ştiu?" (276 d 7-277 c 8); „e cu putinţă să minţi?" (283 e 7-284 a 8); (5) „nimeni nu poate rosti minciuni" (284 b 3-284 c 7); (6) pentru că „a vorbi înseamnă deopotrivă a acţiona şi a face", „nimeni nu spune lucruri care nu sunt, dat fiind că, altminteri, el ar face ceva... Aşa încât, nimeni nu poate spune minciuni" (284 c 10-284 e 5); (9) „Toţi oamenii ştiu totul, dacă ştiu măcar un singur lucru" (293 b 1-294 a 10); (10) „ştii întotdeauna şi ştii totul dintr-o dată" (295 b 2-296 d 5); (11) „Chairedemos, fiind altceva decât tată, rezultă că el nu este tată..."; iar dacă Chairedemos (părintele fratelui vitreg al lui Socr. – n.n.) este tată, atunci e rândul lui Sophroniscos, fiind altceva decât tată să nu fie tată"; încât Socr. nu are tată (298 a 1-298 b 3); (12) „una şi aceeaşi persoană, tată fiind... e tatăl tuturora" (298 b 4-298 d 6); (14) „nu aveţi nevoie de o grămadă de lucruri" (299 a 6-299 e 3); (15) mantalele „sunt capabile să vadă" (300 a 1-4); (16) şi (17) „tăcerea vorbirii" şi „vorbirea tăcerii" (300 b 1-4-300 c 2-3); (20) „de vreme ce te-ai învoit că ai tăi sunt şi Zeus şi zeii ceilalţi, eşti tu liber să-i vinzi, să-i dărui sau să faci cu ei tot ce doreşti, aşa cum faci cu restul vieţuitoarelor" (301 e-303 a 2). Sofismele cu nr. 3, 7, 8, 13, 18, 19 şi 21 i se atribuie, în dialog, lui *Dionysodoros*.

EVIDENŢA; ἐναργεία; lat. *euidentia, perspicuitas propterea quod nihil esset clarius* – ἐναργεία, *ut Graeci* – *perspicuitatem aut euidentiam nos* – pentru că nimic nu este mai clar decât ἐν, după greci, perspicacitate sau evidenţă sau *e.*, după noi (Cic., *Pr. Acad.* 6). Ceea ce se arată – ἐναργὴς χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς – cumplit pare – un zeu în strălucirea lui, *Il.*, XX, 131); ceea ce este vizibil, clar – ἐναργῶς καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας καὶ ἀδικίας – şi se va distinge mai clar trăsăturile dreptăţii şi nedreptăţii; Pl., *Rp.*, 611 c); lucru evident (ἐναργήζε „nici unul dintre cele evidente; evidenţă – ἐναργεία imaginea însăşi, imaginea ca evidenţă, Ep., *Scris. către Pyth.*, în D.L., X, 93; Sext., *Adv. dogm.*, I 203). Întrucât lucrurile „emană" imaginea (efigia, simulacrul) lor, senzaţia care le-o captează şi o instituie în ordinea sa ca un analogon, deci o imagine a imaginii (φαντασία), este temeiul şi garanţia evidenţei cunoştinţei, şi, încă, prima şi cea mai sigură măsură a adevărului. Căci întotdeauna adevărata *ev.*, imaginea ca *ev.*, dă seamă de regimul opiniilor următoare ei, care pot fi adevărate sau false, iar în registru „practic", al moralităţii de afecte, direct de cele primare, plăcerea şi durerea (vd. *afect*; *anticipaţie*; *atomismul*; *Epicur*; *epicureism*). *Ev.* deci în cel de al doilea atomism reprezintă „certitudinea primă (*fides prima*), fundament şi piatră unghiulară a adevărului însuşi, „prima regulă sau canon al adevărului (*regula, norma*), un

criterium pentru a discerne (*indicium*) adevărul de fals" (Robin, 1923, p. 391).

EXEMPLU; MODEL; Παράδεγμα – model, plan arhitectural; de la *para* şi *diegma*, contra a ceea ce se arată; modelul pictorului/sculptorului; lecţie, la Th., 6, 77); lat. *exemplum*; rom. paradigma, „pildă, asemănare a cuvântului, arătare prin chipurile ştiute" (Cantemir, *Ist. ier., Scara*). În *platonism*, Ideile ca paradigme: „există un model în cer..." – ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα (*Rp.*, 592 b); în *aristotelism*, formă necanonică de raţionament, în serie cu *inducţia*, *deducţia*, obiecţia şi entimema. Indiferentă prin trecere de la o parte la alta, deosebindu-se astfel de silogism (de la întreg la parte) şi de inducţie (de la parte la întreg şi nici „nu scoate dovada din toate cazurile particulare"), formal *ex.* are următoarea structură: notând cu A *rău*, cu B *război împotriva tebanilor*, cu C *atenienii împotriva tebanilor* şi cu D *tebanii împotriva foceenilor*, pentru a dovedi că lupta împotriva vecinilor este un rău, ne folosim de cazuri similare, anume că „războiul împotriva foceenilor a fost ruinător pentru tebani". Deci: A lupta împotriva vecinilor (B) este un rău (A)/ A lupta împotriva tebanilor (C) este a lupta împotriva vecinilor (B). În concluzie: A lupta împotriva tebanilor (C) este un rău (A). (*An. pr.*, II, 24, 69 a; cf. Florian, 1963, p. 262).

EXPERIENŢĂ; ἐμπειρία, lat. *experientia*, de la *experiri*, a încerca, a proba; rom. „experienţia – dovadă, ispită carea să face cu lucrul, cu simţirea" (Cant., *Ist. ier., Scara*) – cuvânt compus din ἐμ şi πεῖρα, încercare, experienţă, probă; ἐμπειράζω, a face încercare, a încerca, a proba; prin opoziţie cu ἀπειρία, într-unul dintre sensuri, necuprindere în, şi cuprindere în (vd. *apeiron*). Într-o primă accepţie, dat genuin, facultate naturală, particulară în optimitatea ei, firii omeneşti: „animalele trăiesc reduse la imagini şi amintiri, posedând în mică măsură *exp.*" – ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν. Căpătând *exp.*, în temeiul memoriei, oamenii pot să se împlinească în ştiinţă şi artă (ἐπιστήμη καὶ τέχνη: acestea, de altfel, „vin din *exp.*" Polos încă ar fi spus că „*exp.* a creat arta, în timp ce lipsa *exp.*, întâmplarea" – ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησην, ἡ δ'ἀπειρια τύχην (Arist., *Metaph.*, A, 1, 981 a, 1-5). Apoi, se delimitează prin opoziţie cu lipsa de *exp.* Polos încă va fi socotit că numai *exp.* duce la rezultate controlabile raţional, inexperienţa presupunând aleatoriul. În aceeaşi logică şi neştiinţa, pentru că ştiinţa se dobândeşte numai prin *exp.*: „şi lunga lui experienţă (a calului de curse al lui Hycos) îl făcea să ştie ce urmează" – καὶ δι ἐμπερίαν τρέμοντι τὸ μέλλον (Pl., *Prm.*, 137 a): de aici şi aproape punerea în echivalenţă a avea ştiinţa cu a avea *exp.*: *exp.* războiului (ἐμπεῖρο πόλεμος), exp. maternă (ἐμ. τόκος), *exp.* căsătoriei (ἐμ. γάμος), *exp.* vieţii (ἐμ. βίος), *exp.* mării pentru (sau ca) navigaţie (ἐμ. θάλλαττος). Ca un al treilea sens, epistemologic în strictă determinaţie, aşa zicând empiristă (ceea ce este totuna cu o modalitate de interpretare), *exp.* faţă cu ştiinţa „pură"; „un bun judecător" află „abia după multă vreme în ce fel este răul, folosindu-se de ştiinţă, şi nu de *exp.*" – ἐπιστήυη οὐκ ἐμπειρία (Pl., *Rp.*, 409 b). „În viaţa practică" nu este prea mare deosebire, mai deloc, între *exp.* şi artă-ştiinţă; ba „practicienii" pot să aibă ascendent „asupra celor ce au noţiunea", „Cauza stă în aceea că *exp.* este cunoaşterea lucrurilor individuale – αἴτιον διότι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν ἑκάστων ἐστι γνῶσις şi arta a universaliilor – ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, nici medicul nu tratează omul în genere, ci pe Callias sau pe Socrate". De aceea, cine „are noţiunea fără *exp.*, cunoscând universalul, dar ignorând individualul, va comite frecvente greşeli

în tratament". Şi totuşi ştiinţa şi capacitatea de înţelegere aparţin mai curând artei decât *exp.* – τῇ τέχνη ἐμ πειρίας ὑπάρχειν şi oamenii artei şi ştiinţei sunt superiori celor ai *exp.* (Arist., *Metaph.*, A, 1, 981 a, 10-25). Aceştia din urmă ştiu ce este sau că un lucru este (τὸ ὅτι), dar nu pot să ajungă la pentru ce διότι. Ei doar constată, fără să afle din ce cauză. Cu prima sursă în senzaţii, pentru că acestea iau seamă de individuale, singurele existente ca atare, *exp.* este de tot necesară: senzaţiile şi deci *exp.*, ca primă organizare a lor, „sunt temeiul cunoaşterii particularelor", dar atât, pentru că ele spun doar că „focul este cald", şi nu „pentru ce este cald". Astfel că nu senzaţiile şi *exp.* sunt arta-ştiinţa, dar fără de ele nici acestea posibile: „arta ia naştere atunci când dintr-o multitudine de noţiuni ale *exp.* se degajă o singură judecată universală" – γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένητκι περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληφις (*ibid.*, 981 a 25-30; 981 b 10-15; 5-10). Complementare, *exp.* şi ştiinţa se presupun, aşa zicând după Kant, prima fără cealaltă fiind oarbă, în timp ce cunoaşterea universalului fără aceea a particularului, prin *exp.*, goală. Critica aristotelică a *exp.*, aşadar, este de tip epistemologic, şi nu doctrinaristic (ideologic), adică dinspre paradigma de interpretare contrară (în concept modern, raţionalistă). El însuşi un cercetător al individualelor, mai întâi că sunt cum sunt, un empirist care şi gândea, îi va zice Hegel, nu avea a fi un epistemolog într-un model exclusivist. Neînţelegând s-o reducă la simpla observaţie, Arist. impune un *exp.* în concept epistemologic şi metodologic, aceasta atât prin aplecare nemijlocită asupră-i, cât şi prin articularea ei la *inducţie*. Punând-o în relaţie cu observaţia, n-o reducea însă la aceasta, în concept epistemologic, identificând-o cu un mijloc metodic instrumentat. În sensul cel mai tare deci, *exp.* era *exp.* provocată şi construită, ceea ce nu înseamnă încă experimental, cel puţin nu în concept riguros (la tip modern) nici însă în afara câmpului său de semnificare. Contează mai puţin experimentele făcute („veritabile"; Bourgey, 1955, p. 117) şi deci, numărul lor mic, câteodată, se pare că, rău făcute (D'Arcy Thompson, Gaston Milhaud, chiar Hermann Diels au refăcut experimentul cu apa în care se dizolva sare până un ou ajungea în stare de plutire, menit să cerceteze scufundarea vaselor, şi au eşuat. Diels a presupus preluarea motivului pe încredere, dar „un savant nu se întemeiază pe auzite"; Joly, 1963, p. 232). Existând deja o tradiţie (în şcoala hippocratică, în care tratamentele presupuneau încercări; vd. *Despre regim în bolile acute, Despre fracturi, Epidemiile*, cu *Empedokles* – care ar fi explicat respiraţia, punând-o în analogie cu fenomenul umplerii unei clepsidre; „când sângele fin grăbeşte... spre străfunduri/ aerul cu viforoasă furtună năvalnic pătrunde./ Când, dimpotrivă, sângele saltă-napoi, iată atuncea/ aerul iese din nou în afară, la fel ca apa/ când se joacă o fată cu o clepsidră de-aramă/ strălucitoare: cât mâna-i frumoasă acoperă tubul/ recipientului şi îl scufundă în trupul cel moale/ ce argintia apă îl are, nu mai pătrunde/ apa în recipient, o opreşte şuvoiul de aer/ ce dinăuntru apasă pe dese-orificii pân'iarăşi/ Liber e densul curent de pe tub când fata ia mâna/ iar când recipientul aerul scapă, atuncea/ apa ce corespunde – „volum pătrunde-năuntru..."; fr. B 100), totuşi slabă, după cum nereprezentativă este şi „cazuistica" aristotelică, importantă este ideea punerii exp. în termen metodic, de acum, prin *experimentum* şi *expertum*, cel ce experimentează. De tot interesul, în primul rând prin caracterul, paradoxal, al faptului, apoi, şi mai apăsat, prin semnificaţia

filosofică, este încrederea scepticilor în virtuţile *exp*. Ei, care se îndoiau universal, vor fi fost ceva mai cumpăniţi în judecata asupra *exp*.: „deoarece unii afirmă că filosofia sceptică este aceeaşi cu secta empirică din medicină..., dacă empirismul medical dă asigurări cu privire la incomprehensibilitatea lucrurilor nonevidente..., ar însemna ca scepticul să fie lipsit de consecvenţă dacă ar adopta opiniile şcolii empirice". Rezervat faţă de acestea, scepticul poate să ia „metoda numită empirică", din principiu preventoare, pentru că ar opri de la deliberare, în schimb ar îndrepta numai către „aparenţele care asigură însuşirea a ceea ce pare că este folositor". Metoda pusă întrucâtva în context probabilist (ce este mai folositor este cel mai probabil ca adevăr), instrumentează de fapt „*exp*. personală a drumului convenţional adoptat pentru folosirea termenilor care indică obiectele semnificate", ceea ce se poate vedea în cazul amfiboliilor, expresii „cu două sau mai multe înţelesuri", dar prin convenţie, „a căror soluţie este folositoare" (Sext., *P.H.*, I, 236; II, 256).

EXTAZ; ἔκστασις – ieşire a sufletului din sine, delir; lat. *extasis*, tulburare, cutremurare. Iniţial (în *Il.* şi *Od.* ca şi inexistent) şi tot mai persistent în „mantica extatică" de la Dodona şi Delfi (cf. Rohde, 1985, p. 245 şi urm.). Ieşire inspirată a sufletului, ca în moarte (Plut., fr. 5; Didot, V): „în clipa morţii, sufletul trăieşte aceleaşi impresii, asemenea celor iniţiaţi în marile mistere": ..., cu alergări la întâmplare, ocolişuri istovitoare", cu „fior, sudoare, spaimă"; „Apoi o lumină minunată... şi omul, desăvârşit şi iniţiat, devine liber". Medical, rătăcire (*Hpp.*, 936). Mitofilosofic, viziune misterioasă a frumosului în sine, „încearcă acum, îl îndeamnă Diotima pe *Socrate*, să-ţi ţii atenţia cât mai trează. Cine va fi călăuzit metodic, astfel încât să ajungă a pătrunde misterele dragostei... şi cine va contempla pe rând şi cum trebuie lucrurile frumoase... va întrezări deodată o frumuseţe de caracter miraculos" (*Smp.*, 210 e); „în sfânta lor sminteală", preoteasa de la Delfi şi preotesele de la Dodona i-au ajutat pe greci „în multe şi minunate feluri", „ce să mai spunem de Sibylla şi de toţi ceilalţi care, folosindu-se de divina inspiraţie, au dezvăluit multora prin profeţii direcţia bună în vederea viitorului lor" (*Phdr.*, 244 b). Cel ce este în stare de *ext*. este ca „un om divin" (*Ep.*, VII, 341 c; *Smp.*, 209 b); „cine vrea să înainteze cum se cuvine către ţintă trebuie încă din copilărie" să-şi înceapă educaţia; în cazul frumosului, „prima va fi în căutarea corpurilor frumoase", să „nu iubească decât un singur trup şi să rostească în cinstea lui gânduri frumoase" (*Smp.*, 210 a). La *Plotin*, *ext*., capacitate şi cale pentru suflet de a aproxima absolutul. Pentru aceasta ca şi la *Platon* este nevoie de o pregătire: „sufletul trebuie să înlăture din sine orice rău şi chiar orice bine, pe scurt, tot ce l-ar împiedica să-l primească pe Zeu singur cu sine însuşi". Atunci, „sufletul îl vede apărând în sine" şi tot ce este interval, dualitate dispare pentru a rămâne sufletul în puritatea lui în faţa Unului pur. Se întâmplă o unire mistică, în urma căreia sufletul nu mai simte trupul, „nu mai simte dacă trăieşte, dacă e om, dacă are viaţă, dacă e o fiinţă universală", „nu mai are nici o dorinţă" şi aplecându-se în faţa lui „se întinde spre el, şi-l contemplă pe el în loc de a se contempla pe sine" (*Enn.*, VI, 7, 34). Capacitatea extatică vine din cea de a doua facultate a inteligenţei, anume aceea care este ca „un fel de intuiţie şi percepţie aparte", şi este „transportată de iubire" (*ibid.*, 35).

F

FAVORINOS (Φαβωρῖνος) **din Arelate,** în Galia (80?-150?) – filosof şi retor grec, dar romanizat. A scris însă în elină: *Istorii variate* (*Pantodapè historia*), un *Rezumat* (*Epitomé*) – poate numai capitol – din precedenta, *Despre tropii pyrrhonieni* (*Peri Pyrrhoneion tropon*), *Amintiri* (*Apomnemoneúmata*) ş.a., dar au rămas puţine fragmente (cf. Favorin von Arelate, *Der erste Teil der Fragmente: Memorabilien und Omnigena historia, Herausg und komm von E. Mensching*, Berlin, W. de Gruyter, 1963). S-au păstrat însă două discursuri, o declamaţie *Despre exil* (surse antice: Diog. Laert., Aulus Gellius, passim, Lex Suda). Sceptic, dacă ne conducem după lucrarea consacrată tropilor pyrrhonieni ca şi după o proprie caracterizare („nu mă întreba ce socotesc, căci eu, potrivit şcolii filosofice de care ţin, sunt mai deprins să cercetez decât să hotărăsc"; Aul. Gell., XX, 1, 9), adept al Noii *Academii* prin aceea că argumenta, adesea, în manieră probabilistă, este greu de clasat. Totuşi, pare să fi fost mai curând (în mai mare măsură) sceptic sau un sceptic care se folosea şi de învăţătura (de tehnica de argumentare) neoacademică. Trecerea nu comportă dificultăţi datorită similarităţilor. Pe lângă cele amintite, o altă probă pentru (mai curând) *scepticismul* său poate să fie şi critica astrologiei în genere, a divinaţiei. Caldeii vor fi observat că între lucruri şi fenomene ale lumii sunt anume legături, de influenţă, de determinare: „oceanul, ca un însoţitor al lunii, scade şi creşte o dată cu ea". Dar extinderea este nepermisă: „este prea absurd şi stupid ca din faptul că fluctuaţiile oceanului sunt în concordanţă cu mersul Lunii să socotim că şi o înţelegere, un proces între doi grădinari... ar putea avea o legătură cu cerul". Chiar dacă „printr-o raţiune divină" ar fi posibil, faptul „nu se poate percepe de mintea omului într-un spaţiu atât de scurt al vieţii". Apoi, şi probele care urmează sunt de sugestie sceptică (vd. *tropi*): „aceleaşi stele, sub influenţa cărora afirmă ei (caldeii) că se petrec toate cele umane şi divine, nu produc pretutindeni îngheţ sau căldură, ci efectele lor variază şi se schimbă". Aşa stând lucrurile, de ce să nu producă „alte întâmplări şi evenimente în viaţa oamenilor la caldei, altele la getuli, altele la Danubiu, altele la Nil?" Unele astre sunt observabile numai dintr-o zonă a pământului, altele din alta, influenţează şi când nu sunt observate? Dacă da, de unde şi cum se ia cunoştinţă de ele şi de acţiunea lor asupră-ne? (*ibid.*, XIV, 1). În acelaşi context însă, vorbind despre scurtimea vieţii omeneşti care ar împiedica deplina cunoaştere, oarecum ca neoacademicii, *Fav*. admite că „cel mult dacă se pot face presupuneri" (XIV, 1, 5). În fine, *Fav*. mai este memorabil şi pentru informaţiile din *Istorii* şi din *Amintiri*, de care Diogenes Laertios s-a folosit adesea şi prin intermediul căruia ne-au şi parvenit.

FENOMEN; φαινόμενον, de la φαίνω; a face să apară, a trece în lumină, a se face cunoscut, a se arăta, a părea (ceea ce apare în experienţă). *Pyrrhon:* lucrurile sunt pentru noi aşa cum ne (a)par: „nu există

nimic cu adevărat" (Diog. Laert., IX, 61). „Când spunem că un tablou are relief, descriem ceea ce este aparent... Aceasta îl face pe Timon să spună... că: «Atot-puternică aparenţa-i oriunde apare»". Şi că „nu afirm că mierea este dulce, ci admit că aşa apare" – φαίνεται. Tot asemenea, Denesidemas se călăuzea „după faptele aparente" (*ibid.*, IX, 105-106). „*Scepticismul* este posibilitatea de a opune.... lucrurile sensibile/fenomenele şi pe cele inteligibile". Fenomene -φαινόμενα se zice lucrurilor „ce cad sub simţuri şi de aceea le opunem punându-le în faţă lucrurile inteligibile" – νοούμενα. Ceea ce percep simţurile „sunt fenomenele" (Sext., *P.H.*, I, 8, 9, 19; cf. şi 136, 138, 255; *Adv. Nath.*, VI, 30, 135; VIII, 61, 375; X, 331); vd. *fenomen*.

FERICIRE; εὐδαιμονία; lat. *felicitas* (Cic., *De fin.*, passim) *beatum* (Cic., Sen.); rom. „fericirea nestăruitoare" (Cant., *Ist. ier.*, p. I, 15 v). Prosperitate: „fericirea" (εὐδ) este numită de el (Antiphon Sofistul) bunăstare – εὐεστώ sau «prosperitate» (Harpocr., în *F.G.P.*, II, 2, Antiphon, B 22); „cea mai durabilă... la cei de mijloc" şi contrară trufiei (Pindar, *Pyth.*, XI, 52-58); în funcţie de suflet: „fericiţi sunt oamenii când e sădit în făptură dar un suflet bun, dar acesta nu stă niciodată în repaus", de unde relativitatea şi mobilitatea, ar fi zis Pythag. (Diog. Laert., VIII, 32); nu stă în trup: „dacă *fer.* ar sta în desfătările trupului, am spune că boii sunt fericiţi când găsesc să mănânce măzăriche" (Heraclit, fr. B4 D.K.); „nu constă în avea turme de vite, nici aur", „de suflet" ţinând şi *fer.*, şi nefericirea". De aceea, *Democrit* şi numea *fer.* r. linişte sufletească εὐθυμία, armonie ἁρμονία, măsură σύ μετρία şi lipsă de tulburare ἀταραξία. Pentru a fi dobândită în această cvadruplă determinaţie trebuie „discernământ" şi „înţeleapta selecţie a plăcerilor"; numai astfel s-ar şi împlini ca „tot ce poate fi mai frumos şi mai de folos pentru oameni" (fr. B170; A167, în *F.G.P.*, II, 1, Dem.). Sophocle (*Antig.*, 1347) îi găsea izvorul în înţelepciune, Pericle o punea în identitate cu libertatea şi libertatea cu bravura (Th., II, 43, 4), iar *Prodicos* sofistul o condiţiona de capacitatea şi de educaţia alegerii: „Dacă-ţi vei da silinţa... îţi stă în putinţă să atingi fericirea desăvârşită" (fr. B2). „Există, spunea *Socrate*, o singură *fer.*, *ştiinţa*, şi un singur rău, neştiinţa". În consecinţă, nici plăcerea nu este totuna cu *fer.*, nici „puterea tiranică" asupra altora, în cetate. Prin „ştiinţă" se dobândeşte virtutea, aceea care face posibilă *fer.* (Diog. Laert., II, 31; Pl., *Grg.* 497 a; *Alc.*, I, 135 b). Deşi cu aparenţa identificării cu termenul de convergenţă a tuturor valorilor, nu numai practice (morale), ci şi contemplative, nici Socr., nici Pl. nu au ales să fie eudaimonieni, cum avea să li se spună celor centraţi în „filosofia fericirii" εὐδαιμονικὴ φιλοσοφία, pentru a zice astfel după Galen. Faptul descumpăneşte, fiind vorba de doi filosofi cu pasiunea absolutului, *fer.* însăşi ţinând de câmpul acestuia. Poate gestul lor vine însă tocmai de aici. Prea greu de atins într-o lume a pasagerului, relativităţii şi corelativităţii (*fer.* şi nefericirea, în viaţa muritorilor, vin împreună"; Soph., *Antig.* 611), ea urma să fie trecută de asupra valorilor omeneşti. Relatează Phaidon, ceea ce poate fi cheia: „Socr. îmi părea că este fericit, atât de nobil şi de curajos i-a fost sfârşitul. Astfel, încât am ajuns să cred că de fapt călătoria lui spre tărâmul lui Hades este un dar al zeilor şi că, odată ajuns acolo, îl aşteaptă o *fer.* cum nimeni n-a simţit vreodată" (Pl., *Phd.*, 58e-59a). De altfel, încă *Empedokles* motiva, se pare, similar: „Dacă vom duce o viaţă curată şi dreaptă, vom fi fericiţi aici, dar şi mai fericiţi după despărţirea de viaţă, când nu vom avea parte de *fer.* numai pe un timp limitat, ci de una care nu se va sfârşi în

veci" (Clem., *Stromat.*, V, 122). Ţinând de absolut, *fer.* este deci rezervată revenirii noastre la el. Până atunci ne rămâne exercitarea în supleante. Dacă ochii au puterea de a vedea şi urechile de a auzi, ochii îşi îndeplinesc rostul când văd şi urechile când aud. Sunt, aşadar, ceea ce sunt când se supun „virtuţii proprii". Tot asemenea, şi sufletul, a cărui virtute este să facă bine, deşi poate să facă şi rău, în acest caz decăzând însă din condiţie. Căci un suflet rău „poartă de grijă rău", numai „unul bun face totul bine". Aşa stând lucrurile, „numai sufletul drept şi omul drept vor trăi drept" şi vor lucra după dreptate; cel rău însă, după rău şi după nedreptate. Ceea ce revine la a stabili că „numai cel ce trăieşte bine este fericit şi norocit, pe când celălalt, din contra" – Ἀλλα μὴν ὁ γε εὖ ζῶν μακάριος τε καὶ εὐδαιμωνέ ὁδέ μὴ τανταντία (Pl., *Rp.*, 353e-354a). Astfel că nu se poate vorbi de *fer.* ca atare, ci doar de viaţă fericită prin virtute, mai cu seamă prin aceasta ca dreptate. În acest fel nu se respectă doar propria condiţie, umană, ci şi ordinea lumii cu divinitatea deasupră-i şi peste tot, în ea. Cum avea să zică Seneca, „viaţa fericită este mai potrivită cu natura" (*De uita beata*, III, 3). În deosebire de Socr. şi de Pl., *Aristotel* însă ţine de *eudaimonike philosophia*, alegere pe care o justifică metafizic, chiar pornind de la „existenţa unui scop ultim al vieţii umane" (Gauthier, 1963, p. 47), de altfel, ca Pl. însuşi „binele este, fără abatere, scopul tuturor actelor noastre" *Grg.*, 499e) „prin dobândirea celor bune, se face că-s fericiţi cei fericiţi; şi nu mai este nevoie să-ntrebăm de ce vrea să fie fericit cel care vrea aceasta" (*Smp.*, 205 a); „există un astfel de bine" pe care-l iubim „pentru el însuşi"; „nimănui nu-i ajunge să dobândească ceea ce pare a fi bun, ci toţi le caută pe cele ce sunt bune" (*Rp.*, 358c; 506d-e). Aşadar, dacă metafizic este o cauză finală, fiind peste toate şi pentru toate, dar diferenţiat este şi pentru noi. Existând ca termen *ad quem*, dar şi *a quo*, întrucât funcţionează cazual, „este vădit că un atare scop trebuie să fie binele şi încă binele suprem" (*Eth. Nic.*, I, 1094 a 15-25). Asupra identităţii celui mai mare bine mai nimeni nu pare neştiutor, mai toţi numindu-l *fer.*, fiind de acord că „a trăi bine şi a se afla bine înseamnă tot aceea ca şi a fi fericit". Numai că, astfel, termenul ţine mai curând de conştiinţă comună decât de cea reflexivă. Prea multe sunt părerile şi prea deosebite, fie şi doar în două referenţiale concludente, în acela al mulţimii şi în acela al înţelepţilor: unii o cred de partea bunurilor ca: plăcerea, bogăţia şi onoarea, alţii altfel, chiar aceiaşi o identifică în funcţie de context, bolnavul că e sănătatea, când omul s-a îmbolnăvit, săracul că e bogăţia. Pentru unii în determinaţie exactă, pentru alţii (platonicienii) dincolo de bunurile acestea, acelea ar fi un bine paradigmatic, temei şi cauză pentru toate (*ibid.*, 1095a-1095b). De regulă, oamenii dau sens binelui şi *fer.* după modul de a trăi: mulţimea necultivată le asimilează plăcerii, „firile alese şi active" le ataşează onoarei, aceasta, la rândul ei, ca scop al vieţii în comunitatea politică. În sfârşit, cel de al treilea fel de a trăi, cel (care s-ar putea numi mai bine) theoric (de la *theoros*), în echivalare, mai potrivit decât „contemplativ", este după „virtutea celei mai bune părţi din noi", care este intelectul (*Eth. Nic.*, 1095b-1096a 5; X, 1177a 15-25). Totodată, aşa fiind, ea se potriveşte şi cu adevărul, numai astfel, apoi, ea şi plăcerea sunt comunicante. Cea mai presus activitate, căci intelectul însuşi este mai presus de orice în noi, cea mai statornică, acoperind tot ceea ce suntem în pură esenţialitate, dă sens autentic şi plăcerii, prin aducerea acestuia în ordinea sa de semnificare, pentru a fi coparticipantă la „studiul

înţelepciunii", dacă numai îndreptarea către aceasta, filosofia deci, „oferă plăceri de minunată puritate şi statornicie" (*ibid.*, 1177a 25). Autarhică, pentru că tot asemenea, şi încă în cel mai înalt grad, este şi activitatea contemplativă presupunând calmul şi liniştea, care condiţionează buna reflexie şi conducere de sine, din toate acestea poate să rezulte că *fer.* este „activitate conformă... cu virtutea cea mai înaltă", aceea care ţine de ceea ce stă mai presus în noi, adică în intelect şi intelecţie (1177a 7). Un eudemonism intelectualist, aşadar, cu temeiul în presupoziţia antropologică, apoftegmatic formulată de Pohlenz (1956, p. 126 şi urm.): „omul este spirit". Intelectualismul nu este însă restrictiv sau precarizant, ori nu într-atâta încât să determine căderea în regimul fiinţei parţiale poate unde prin termenul activităţii contemplative se sprijină în conceptul unei intelecţii trecute dincolo de limitele sale de cuprindere. Totuşi lasă şi multe de o parte, păgubitor pentru şansa de integralitate. Mai întâi, din identificarea abstractă a *fer.* cu ceea ce este de dorit în sine rezultă eliminarea activităţilor – mijloc sau a drumului însuşi către scop. Lessing avea să prefere căutarea: „Dacă Dumnezeu ar ţine în dreapta tot adevărul, iar în stânga doar imboldul, pururi treaz de a căuta adevărul, fie şi cu adaosul de a greşi mereu şi veşnic şi mi-ar spune: alege! cu umilinţă m-aş prosterna la stânga lui şi aş zice: tată dă-mi imboldul; adevărul este numai pentru tine". Un model şi acesta, cum va fi fost şi cel aristotelic; nu poate fi vorba de eliminarea unuia şi alegerea celuilalt, a oricăruia dintre cele mai derutante, printr-o ipotetică, parcă fără de limite, etica fericirii rămâne mereu deschisă, şansa deschiderii stă paradoxal în parţialitatea fatală a oricărui model, dar şi în capacitatea lui de a comunica. În stricta lui evenimenţialitate cel aristotelic pare închis prin aceea că aduce cu un „sistem" restrictiv, ţinând de o antropologie tot asemenea, Orice s-ar spune, mai presus, intelecţia este şi comunicantă, dând şi luând, poate cuprinzând şi, la rândul ei, fiind tangentă ori interferentă celorlalte stări ale sufletului. Căci nu suntem doar spirit, ci şi trăire iraţională. În concept aristotelic însă, *fer.* exclude nu numai căutarea, ci şi distracţia, iar jocul „apare doar ca nerozie şi prea copilăros lucru să muncim şi să ne ostenim de dragul unui joc copilăros... Jocul e doar un fel de recreaţie..., dar recreaţia nu e un scop deoarece ea există de dragul activităţii" (1176 b, 25-35). Nici „plăcerile trupeşti" nu sunt *fer.*, dar *fer.* fără ele ar mai fi întreagă? *Epicur* fixează *fer.* pe fond hedonist, dar cam în aceeaşi manieră intelectualistă. Liniştea sufletească, „scopul vieţii fericite", se dobândeşte printr-o mişcare de anulare a „nevoii de plăcere", în sine, producătoare de durere. Natura umană care este însăşi plăcerea se cuvine urmată, deci trecută în viaţa spiritului. Problema nu este atât sau nu în primul rând a speţelor ei: corporale sau sufleteşti, ci mai întâi, a anulării nevoii şi apoi a spiritualizării prin trecerea plăcerii din natură în, aşa zicând, cultură. *Fer.*, astfel, este totuna cu valorizarea naturii noastre, ceea ce ca opţiune explicativă, nu este de ignorat (cf. *Scris. către Menoic.*, în Diog. Laert., X, 128). Cu un grad sporit în interpretare intelectualistă, la stoici *fer.* este în funcţie de urmarea dreptei raţiuni a lumii. În tratatul său *Despre natura omului* (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου), *Zenon* ar fi socotit că scopul dintâi este „viaţa în acord cu natura", care este şi „acelaşi lucru cu o viaţă virtuoasă" sau cu „virtutea omului fericit" (Diog. Laert., VII, 87, 88). Ca Zenon, probabil şi *Cleanthes*, şi *Chrysippos*: „După Zen., Cl. şi Chr., *fer.* este cursul armonios al vieţii" (Sext., *Adv. math.*, XI; *Contra moraliştilor*, II, 30). Fiecare şcoală deci, cu ataşamentele ei

doctrinare. În acest caz, „ce este fericirea?", „Să ne spună dogmaticii...; este, oare, o activitate conformă cu virtutea şi care are preştiinţa celor ce îi sunt subordonate sau inactivitatea şi faptul de a nu avea nici o îndeletnicire şi de-a nu prilejui nici o activitate altuia. Căci şi în această privinţă ei, neînţelegându-se..., au făcut ca *fer.* să fie pentru noi un lucru de negândit" (Sext., *P.H.*, III, 5). *Fer.*, în acest caz, ar fi posibilă în mai mare măsură prin abţinere de la a hotărî asupra naturii sale, altfel ca urmare unei alegeri sau alteia, riscându-se tulburarea. Totuşi, cât conceptul ei venea dintr-un act de întemeiere metafizică (în ordinea unei metafizici a omului), reflexia asupră-i nu era nici inutilă, nici păgubitoare. Ce-i drept, multe modele, dar cele mai multe într-o singură logică, în aceea centrată în ideea de natură umană, aşa zicând, după stoici. Din acest punct de vedere fer. putea trece în termen definitoriu, fiind de convergenţă, pentru că desfăşurată în varii direcţii natura noastră, toate se adună în natură însăşi, de această dată *ad quem*, deci ca deplină realizare ceea ce poate primi numele *fer.* Marea direcţie eudaimonistă, cu Pl., cu Arist., cu stoicii, cu epicurienii, dă astfel consistenţă unui termen atât de polimorf, fie şi la nivel-cadru. Benefică şi critica logică şi epistemologică sceptică, sporirea în concept nu este întreruptă, cu *Plotin* adăugându-se date mai ales de confirmare a principiului. Conformitate cu binele ca temei metafizic al lumii în genere, deci şi al omului, în *platonism*, cu atât mai mult în neoplatonismul plotinian, *fer.*. este condiţionată şi întemeiată de acela, cu cât *Unul* şi *Binele* sunt temeiul însuşi. De aceea, „trebuia ca binele să fie dorit, fiind bine însă nu pentru că este dorit, ci este dorit întrucât este bine" (*Enn.* VI, 7, 14). *Fer.*, în consecinţă, este viaţă în conformitate cu Binele, deci cu principiul metafizic însuşi. O metafizică a *fer.* expresă, plotinismul parcă esenţializa pentru noi întemeieri, viziunea greacă.

FIGURĂ; σχῆμα; lat. *figura* (înfăţişarea vieţuitoarelor – *inter se differe figuris*, forma atomilor – *atomurum forma – In sese genera ac varias docet esse figuras* – mai felurite emise ca noi şi specifică formă (Lucr., II, 348, 588 passim); rom. figură: „chip, formă, schizmirea trupului" (Cant., *Ist. ier.*, *Scara*). Formă, a ceva, a cuiva; formă de guvernământ – πολιτείας (Pl., *Plt.*, 291d), figură silogistică, „în această figură cu o concluzie particulară" – τῷ σχήματι κατὰ; „această figură care se numeşte a doua" – τὸ μὲν σχῆμα τὸ τοιοῦτον καλῶ (Arist., *An. pr.*, I, 4 26b; 5 26b, passim), figuri „stilistice" (Ps. Longinos, VIII, XVI); configuraţia atomilor: prima deosebire dintre atomi, configuraţia – σχῆμα, ca şi între litere, A faţă cu N, bunăoară (Arist., *Metaph.*, A, 4, 985B 4); varietatea configuraţiilor – σχήματα (*De gen. et corr*, A, 2, 315b 6); „deosebirile sunt în număr de trei: măsura (ῥυσμός), orientarea şi conexiunea, cu alte cuvinte: configuraţia (σχῆμα), poziţia şi ordinea" (Simpl., *Phys.*, 28, 15). „Dar de ce speţă şi care este figura fiecărui element (atomiştii) n-au mai explicat, cu singura excepţie a focului căruia (atomilor căruia) îi atribuiau forma rotundă" (Arist., *Cael.*, III, 4, 303a 10-15). Încă o menţiune: probabil atomiştii foloseau pentru config., *fig.* ῥύσμος şi nu σχῆμα (Tricot, 1949, p. 136, în notă). În prelungire şi Epicur, cu deosebirea faţă de Democrit că numărul configuraţiilor (formelor) este finit sau „absolut infinit, ci numai inconceptibil"; în fiecare speţă însă, atomii ar fi fără de număr (*Scris. către Herod.*, în Diog. Laert., X, 42). În *pythagorism*, atât figuri plane (triunghiul echilateral, „semi-pătratul" (isoscelul) şi hemitrigonul (scalenul), cât şi pentru solide sau corpuri geometrice: prima piramidă, construită pe un triunghi echilateral, a doua pe un pătrat, a treia pe

un semipătrat şi a patra pe o bază semitriunghiulară (Nicomachos, *Theolog. Aritm.*, 74, 10, în *F.G.P.*, II, 2; Philolaos, A 12). Sugestiile sunt captate de *Platon*, dar numai atât, pentru că acest, aşa zicându-i, configuraţionalism geometric este smuls dintr-un context încă prea restrictiv, spre a deveni mijloc într-o grandioasă reconstrucţie a lumii ca sistem, într-o arhitectonică riguroasă şi dinamică în acelaşi timp. Punctul de plecare stă în *fig.* plane, în triunghiuri, participante, cele scalene la constituirea a trei solide: piramida, octaedrul şi icosaedrul (iar prin acestea la producerea *elementelor*, în ordine, a *focului*, *aerului* şi *apei*), iar cele isoscele a celui de al patrulea, cubul, în funcţie de care şi pământul (*Tim.*, 53c şi urm.). Mai întâi, o geometrie a lumii, cu *fig.* ca termeni elementari; urmează o „aritmetică" dătătoare de seamă în ordinea unei combinatorii în care necesarul şi aleatoriul sunt în egală măsură presupuse. Luând doar solidul cu cele mai multe laturi, 20, adică icosaedrul (ca element, temei al apei), acesta este şi 8 x 2 + 4, ceea ce înseamnă că 2 octaedre (= 2 părţi aer) plus piramidă (o parte foc). Octaedrul, la rândul său, poate să primească în structura sa, invariantă, ca variabile 2 piramide (2 părţi foc), după relaţia 8 = 4 x 2. Operaţiunea poate fi urmărită şi în sens invers: 4 x 2 = 8 sau 8 x 2 + 8/2 = 20 (cf. Martin, 1841, II, p. 251). Dimensiune de factură metafizică, deşi de al doilea grad, urmând modului de a fi eidetic al fiinţei *fig.* geometrice, prin imanenta propusă în dialogul *Tim.* sau lucrurile lumii şi lumii în ansamblul cu un plus de legitimitate. Configuraţia lucrurilor înseşi ca *pandant* al configuraţiilor în sine (Ideilor), prin mijlocirea *fig.* geometrice este inteligibilă, de fapt, poate fi justificată ca fiind, în deosebire bunăoară, de contextul „pluralist", în care „forma" individualului ca individual şi „forma" lui ca specie sau gen erau mai curând *flatus vocis*. Când distingea, cum avea să se spună mai târziu, în epoca modernă (Locke, Berkeley) între „calităţi primare" şi „calităţi secundare", *Democrit* pornea poate tocmai de la această dificultate. Forma lucrurilor era trecută în categoria celor dintâi, pentru că *atomii* înşişi aveau o formă; deci realitatea acesteia se transmitea (transfera) prin actul originar al întemeierii. Trecerea de la realitatea metafizică a formei atomului la aceea fizică a configuraţiei lucrului nu este însă inteligibilă; de aici şi presupunerea convenţionalităţii calităţilor secundare, încă mai fără de temei. Cu îndreptăţire, de aceea, cel puţin din acest punct de vedere era replica sceptică. Au lucrurile o formă (*fig.*, config.) în sine sau ea doar pare, este posibilă deci, numai dinspre observator? „Dacă supunem ochiul unei apăsări laterale, atunci figurile, aspectele şi dimensiunile lucrurilor ne apar alungite şi înguste" (Sext., *P.A.*, I, 47);vd. şi *formă*; *idee*.

FIINŢĂ; τὸ ὄν; pl. τὰ ὄντα; lat. *ens*; pl. *entia*; rom: fiinţă: categoriile, „zece forme supt carile Aristotel toate fiinţele cuprinde" (Cant., *Ist. ier., Scara*), „fiinţa cea ascunsă", „cea din lontru" (*ibid., Div.*, 104v, 129v); „ce grecii *on*, latinii *ens* noi i-am putea zice ce este, ci mai pe scurt îl vom zice cu un cuvânt chiar românesc, ins, care vine de la *ens* latinesc" (Micu, *Inv. met.*, I, 16), estime-estimi: „ontologia, care va să zică cuvântare de estimi" (Poteca, *Elementuri*; par. *Ontologhie*); fire: metafizica „trebuieşte să ne propună firea" (Murgu, *Curs...*, II, 3). De la εἰμί (ind.) – εἶναι (inf.), a fi, în limbaj filosofic începe să intre abia cu *Parmenides*, în forma part. prez. ἐόν: împotriva celor ce admiteau ca inteligibile deopotrivă fiinţa şi nefiinţa va fi spus: „Trebuie rostit şi gândit că ceea ce este este, fiindcă a fi este, iar ceea ce nu este (non-ceva) nu este" – Χρὴ τὸ λέγειν τε νόειν τ᾽ἐὸν

ἔμμεναι ἐστι γὰρ εἶναι μηδὲν δ᾽οὐκ ἔστιν (fr. 6). Pentru că numai ceea ce este (= cel care este sau care este, echivalarea cu fiinţa – τὸ ὄν pare imprudentă) poate fi rostit şi gândit, deopotrivă, este, în timp ce non-ceva (*me den*), în sine, nu are a fi nici spus, nici gândit. Şi pentru una, şi pentru alta ar trebui *să fie*; dar „non-ceva nu este." Analitic şi deci cu necesitate numai faptul de a nu fi nu îi revine. Spunând că este, două sunt riscurile, pentru „nefiinţă", convergente: ori, ca să fie, trebuie să fie prin participare la „fiinţă" (ceea ce fiind, între sine ca subiect şi predicat întrucât legătura nu este verificată şi garantată se cuvine căutarea unui al treilea termen de legitimare a valabilităţii şi necesităţii relaţiei) ori, în perfectă analiticitate, să se spună că nefiinţa *nu* este. Şi într-un caz şi în altul, la acelaşi nivel, zero, deci anterior oricărei interpretări – puneri de sens, altfel spus în ordine pur şi riguros formală, totuna cu aceea a condiţiei noastre ontologice, ca limbaj şi gândire, non-ceva nu are a fi pus în relaţie decât cu a nu fi, după cum ceea ce este presupune pe a fi. Dar întrucât, ca fapt primitiv, numai ceea-ce-este-este poate să stea, de aici rezultă unicitatea (dacă doar a fi este) şi toate celelalte determinative (predicate – σήματα): în condiţia unului, înseamnă că este şi nenăscut (ἀγένητον) şi nepieritor (ἀνώλεθρον), neclintit (ατρενές) şi fără margine, limită, poate şi scop (ἀτέλεστον), „n-a fost şi nu va fi, fiind mereu unu şi întreg" (οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ, ἐνὲ σύνεχες), indivizibil (οὐδὲ διαιρετόν) nemişcat (ἀκίνητον), fără de început (ἄναρχον) şi fără de sfârşit (ἀπαυστόν), mereu în identitate cu sine, cum ar fi zis Pl. (*Smp.*, 211a, „prin unicitatea formei", amarnic strâns, cum este, de necesitate în limita ce-l înconjoară – κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει (*Parm.*, fr. 8: 3-6, 26, 27, 30, 31). Nominal încă stând pentru *ceea ce este* (că) este, căci a fi este ἔστι γὰρ εἶναι, *eon emmenai* constituie paradigma în care avea să se aşeze ontologia şi prin ea metafizica. Parm. are deplină siguranţă în aplicarea apofatismului fără de care definirea (la care trimit v.v. 31 şi 32: „amarnica Necesitate") ar cădea în nonsens. Căci „strânsoarea" logică fiind definitorie nu atentează la ilimitaţie, ca predicat; ţine de alt plan, ceea ce trebuie luat în seamă. Altfel, determinativele negative ar părea contrazise. Punând termenul şi încă în logică pură, Parm. dădea seamă de ceea ce se va fi întâmplat deja în ontologide ca şi de ceea ce îi succede. Primii filosofi, ionienii, de la Thales la Heraclit, nu aveau numele fiinţei nici, explicit, logica. Dar prin supleante: apă (Thales), foc, aer, apă, pământ=apeiron (Anaximandros), aer (Anaximenes) sau foc (Heraclit) ca şi prin construcţie, fiecare în felul lui, fac dovada lucrării în logica proprie ontologică. Mai întâi, citindu-i prin Parm., vor fi instituit acel ceva numit de termenii supleanţi (elementele) paradoxal (de la *paradoxos*, contra opiniei). În al doilea rând, *Thales* pornea de la acel ceva ca termen central: „propoziţia lui... că *apa* este absolutul sau, cum spuneau anticii, că este *principiul*, e filosofică. Filosofia începe în această propoziţie, fiindcă prin ea conştiinţa îşi dă seama că *Unul* este esenţă, că numai el este ceea-ce-fiinţează-în-sine-şi-pentru-sine" (Hegel, 1963, I, p. 163). Cu *Anaximandros*, apoi, se gândeşte indeterminarea, „ascunsul" ca indeterminat – ilimitat (*apeiron*). Numai că un „predicat" este instituit ca subiect, de aceea *Anaximenes* avea să restabilească ori mai curând să stabilească sintaxa, cu presupoziţia: aerul (ca subiect ontologic) este indeterminat. În fine, *Heraclit* distinge între ceea ce se va numi *fiinţa* (ca fiinţa, în sine) şi fiinţa determinată (existenţa) sau, parmenidian,

între ceea ce este după raţiune şi ceea ce este (gândit) după opinie, într-o modalitate încă simbolică, dar cu semnificaţie exactă: „această lume/rânduială... a fost, este şi va fi un foc etern, care după măsuri se aprinde şi după măsuri se stinge" (fr. 30). În timp ce lumea, dacă se poate spune aşa, este verbalizată, a fost, este şi va fi, *focul*, în termenul căruia aceea şi este, are condiţia eternităţii, ceea ce înseamnă că a identităţii cu sine, în absolut. El, aşadar, nu se naşte şi nu piere, nu are început, nici sfârşit, nu este transformabil şi nu este limitat. Totodată, în funcţie de sine lumea ca stingere, deci în starea negativităţii; altfel, ca principiu, focul urma să fie transformabil. În diferite situări, cât le percepem parmenidian, toate acestea sunt convergente, participând cu eleatismul însuşi, la determinarea „fiinţei" ca termene de întemeiere şi organizare în ontologie. Ceea ce urmează, în intervalul de până la *Platon*, în ipoteza pluralistă, aduce „fiinţei" determinaţii în plus şi o legitimitate sporită. Pluralistă şi filosofia anaxagoriană, în parte şi aceea empedocleană (prin presupunerea în fiecare „rădăcină" a „părticelelor"), mai în concept şi mai relevantă este aceea atomistă, poate, unde *Leukippos*, cel puţin, ar fi fost discipolul lui *Zenon* eleatul. De aceea, nu este deloc exclus ca ipoteza să-i fi fost sugerată de aporetica zenoniană în genere, cu deosebire însă de *aporia* (paradoxul) „boabelor de mei": „un grăunte de mei ori a zecea mie parte dintr-un grăunte, lăsate să cadă, fac oare zgomot?" Dacă nu şi nu, cum se face că „o baniţă de mei, în cădere, face zgomot?" (Arist., *Phys.*, H5, 250 a 19). Eleat şi Leukipp., eleat şi *Democrit*, nu însă în regim de şcoală, ci în logică, voind să pună în concept întemeierea, vor fi recurs la „multiplicarea" la nesfârşit a „fiinţei" parmenidiene. Astfel că, fiecare „ceva" (*den*) sau „formă" (*idéa*), sau poate, artistotelic, fiecare *atom* stă în „canonul" eleatic, fiind fără început, fără sfârşit, în regim imobilist etc. „Multiplicitatea" nu contrazice „micitatea", dacă fiecare atom este în totală identitate cu sine. Ea însă participă la explicaţia întemeierii determinatului (existenţei), fără să se presupună transformarea. De aici şi marea problemă ridicată de atomişti: rămânând mereu în identitatea lor cum atomii (în sine indeterminaţi, ca boabele de mei) generează lucruri într-o determinaţie sau alta? „Pluralismul" democratian ne duce, prin întrebare, către *Platon*, „Numele (*onoma*) îmi pare făurit dintr-o frază enunţând că (numele) este realitatea *(ón)*, care face obiectul unei cercetări", căci „onoma este onhhou-masma", de la mossthai „a cerceta şi iubi înţelepciunea" (*Cra.*, 421 a; 40 ba) ca şi *ousia* (*esenţa*), *ón* se „acordă cu adevărul, acesta, alergare divină (*âle theia*). Primind un „i", *ón* trece în *ión*, mergând, iar *ouk ón*, ceea ce nu este în *ouk ión*, ceea ce/cel ce nu devine. Numele *f.* însuşi, aşadar, ar da seamă de ceea ce este ca dinspre noi ca şi faţă cu lumea determinată. Poate mai mult joc, dar cu tâlc, dacă *on*, primind un „i", îl face posibil pe cel ce se mişcă. Dependenţa ontologică a lumii este mărturisită de limba însăşi. *F.* şi esenţă, Ideea este în primul sens întrucât este întemeietoare, dătătoare de realitate. Din acest punct de vedere, distincţia între *on* şi *ousia* are perfectă legitimitate, dar între ele ca „funcţii" ale aceluiaşi termen, una semnificând întemeierea, înfiinţarea, iar cealaltă specificaţia. În distincţie de sistem, ca nume, în *platonism* stau însă, adesea unul pentru celălalt, mai cu seamă *ousia* pentru *f.*, ceea ce era şi firesc. În *Sofistul*, bunăoară, mai peste tot (245a-fine) dăm de această situaţie (vd. *esenţă*). Ca *Ideea* (= formă, configuraţie) întrucâtva

în acelaşi regim de termen supleant, până la dialogurile *Parmenides, Sofistul, Politicul, Philebos* ori, mai potrivit, pentru a exclude presupoziţia temporalistă, în prima (în sens logic) construcţie, fiinţa platonică desăvârşeşte programul ontologic. O dată cu *Prm.*, este însă trecută în registru „metafizic" cu aporetica Unului şi Multiplelor, cu cele nouă ipoteze, propedeutice, la reconstrucţia întregului ca întreg. Căci în deosebire de structura (sau aşezarea) ontologică (parmenidiană şi platonică, de până la dialogul *Prm.*), aceea metafizică este relevantă pentru ideea *f.* ca sistem, cu excluderea însă a ipotezei compunerii şi, în urmare, a *f.* ca întreg, pantelos on – παντελῶς ὄν „fiinţa totală, care cuprinde în sine toate genurile" (Diès, 1927, p. 84). În identitate cu sine, urmând logica aporeticii din *Prm.* (135c şi urm.), *f.* τὸ ὄν face posibilă gândirea acelaşi-ului ταυτόν şi altului θάτερον, şi tot asemenea, adică în egală măsură a repausului şi mişcării στάσις καὶ κίνεσις, în care toate acestea trec, pot să treacă, drept atribute infinit nemijlocite, fiindcă în întregul ei *f.* este fiecare în parte, şi ele, tot ca întreguri. De aceea cele cinci genuri, mai pe măsură, Unul (fiinţă) plus patru (celelalte) sunt atâtea înţelesuri ale însinelui, în acelaşi timp, într-o serie şi ca subiect faţă cu determinaţiile sale conţinute analitic, acelea din *Sofistul*, dar şi celelalte din *Philebos* (27b): finitul πέρας, infinitul ἄπειρον, amestecul μίξις şi cauza αἰτία. Fiecare în parte şi la un loc, toate (nu interesează propriu-zis identitatea lor şi deci pentru ce ele şi nu altele) dau, prin urmare, seamă de întreg în concept riguros metafizic, de îndată ce problema este nu de a defini *f.* în sine, sau nu numai, ci de a o explica (reconstrui) în funcţionalitatea sa întemeietoare, astfel spus de rostul său de a fi început şi scop, ca desăvârşire, împlinire παντελῶς, παντελής de la πᾶς şi τέλος, terminare, determinare, săvârşire – desăvârşire, împlinire ca finalitate, ca act). „*Pantelos on* nu înseamnă *f.* considerată absolut, *f.* absolută în sine şi prin sine, în toată puritatea şi simplicitatea ei, ci *f.* completă, totală, nu ca existând în mod absolut, în sine şi prin sine, în mod *abstract*, ci ca existând *concret*, ca universal concret, adică subsumând toate felurile de *f.* sau – pentru că *Pl.* considera lumea inteligibilă totalitatea ideilor. Nu este *f.* ca atare, ci *f.*, ca totalitate unificatoare a tuturor *fiinţelor*, *i.e.* a tuturor ideilor" (Joja, 1966, II, p. 324). Cu deosebiri de la unul la altul, în funcţie de contextul metafizic şi de program, întrucâtva tot asemenea aveau să procedeze, în desfăşurări neoplatonice, şi *Plotin* ori *Proclos*. Primul cu *f.* ca unu care se autodetermină, emanatist, în şi prin Bine, Inteligenţă şi Sufletul universal, iar cel de al doilea, tot cu ea ca Unu, dar în determinaţii – pereche în semantica logicii – ontologiei atributelor: unitatea sau monada μονάς – diada δυάς, determinantul πέρας – indeterminatul ἄπειρον, repaosul στάσις – mişcarea κίνησις, identitatea ταυτότης – alteritatea ἑσερ ότης, asemănarea ὁμοιότης – deosebirea ἀνομοιότης, cercul aceluiaşi-ului κύκλος ταύτου – cercul altului κύκλος θατέρου, cerul οὐρανός – devenirea γ ένεσις, forma εἶδος – materia ὕλη. Revenind însă la succesiunea imediat platonică, *Aristotel* avea să adauge probleme noi la cele deja strânse mai cu seamă în reluarea puterii *f.* riguros în regim aparetic. Astfel încât ceea ce zicea încă Pl.: „când pronunţaţi acest cuvânt ὄν (= fiinţă, fiindul, *Seiende*, Heidegger), şi noi credeam a-l şti, dar acum am căzut în perplexitate" (*Sph.*, 244a), şi Heidegger punea ca moto la *Sein und Zeit*, ceea ce devine încă mai dramatic, nu însă în detrimentul, ci spre profitul metafizic. „Fiinţa τὸ ὄν se zice despre ceea ce este după accident κατὰ συμβεβηκός sau după esenţă"/în sine

καθ'αὐτό. Prin accident, când individualului îi revine în mod non-esenţial un atribut; sine însă când este cu necesitate într-o determinaţie sau alta. De aceea, *„f.* în sine se ia în tot atâtea accepţii câte feluri de categorii sunt, căci semnificaţiile *f.* sunt tot atât de numeroase pe cât sunt categoriile", chiar *„f.* înseamnă fiecare din categorii". De asemenea, „a fi" şi „este" arată „că o propoziţie este adevărată" în timp ce „nu este" că nu este adevărată. În fine, „a fi" şi „fiindul" mai pot numi „când fiinţa potenţială" (în putere – τὸ ἂν τὸ μέν δυνάμει, „când fiinţa în act" – τὸ ἐντελεχεία (*Metaph.*, Δ, 1017a 5-35, 1017b 1-10). În sistemul categoriilor, *f.* dă seamă de funcţionalitatea sa metafizică: subiect (ca substanţă – ousia) şi în tot atâtea predicate câte, metodic, sunt necesare pentru demonstrarea analicităţii şi coerenţei sale. Căci numai în sistemul categoriilor ea se justifică transcendentalist, adică ea însăşi, dar şi în fiecare predicat şi în toate la un loc. În al doilea rând, stă ca adevăr întrucât, parmenidian (deci ontologic) numai ea este, în timp ce nefiinţa, în aceeaşi ordine, nu este. Mai stă însă şi în accepţie strict metafizică, în sensul că numai ea este ea însăşi şi ca *f.*, şi fiecare predicat (cf. şi *Metaph.*, θ, 10, 1051b...). Cât o priveşte prin raportarea la act şi putere, este act întrucât este şi nu poate decât să fie şi putere ca temei. Mai tare, fiind mai înainte logic, este însă actuaţia. Astfel încât, „dacă Pl. reprezenta fiinţa ca *ideea şi koinonia* a lor, Arist. a reprezentat-o drept *energheia*" (Heidegger, 1988, p. 33): în sine este act, altminteri ar fi supusă naşterii şi pieirii. „Fiinţa în sine τὸ ὂν αὐτό nu este supusă nici generării, nici corupţiei", altfel însemnând să vină din altceva – ἐκ τινος γὰς ἂν ἐγίνετο (Arist., *Metaph.*, θ, 10, 1051b 25-30 şi urm.). Numai ea fiind, în sine şi ca temei, şi ca act pur, totuna cu adevărul însuşi se pune şi se defineşte pe sine şi prin sine; de aceea şi este τὸ ὂν ἢ ὄν, fiinţa-ca-fiinţă, *f.* întrucât este ea însăşi, lat. *ens in quantum ens*. în timp, până la neoplatonici, ontologia trece în forma fizicii (la stoici, la epicurei).

FILOSOF; φιλόσοφος; lat. *philosophus* (Cic., Sen.); rom. „mărturiile... filosofilor despre răsărit..." (*N.T.*, 1648, 2v); pentru „mai înlăuntrurile cămărilor firii", „nu dialectic, ce filosof la această slujbă trebuieşte", „filosofi fiziceşti", „trii filosofi ghimnosofişti", „axioma vechilor filosofi" (Cant., *Ist. ier.*, f. 52, 23, 118v, 27). Iubitor de înţelepciune: „*Pythagoras* a fost cel dintâi care a întrebuinţat termenul de «filosofie» şi s-a numit pe el însuşi filosof într-o convorbire în Sicyona, cu tiranul Leon al sycionienilor sau flasienilor, după cum îl prezintă Heracleides din Pont în scrierea sa *Despre femeia leşinată*, spunând că nici un om nu este înţelept, ci numai zeul. Filosofia se numea mai înainte înţelepciune şi cel care o profesa era numit înţelept, pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecţiune sufletească; filosof era însă iubitorul de înţelepciune" (Diog. Laert., *Introd.*., 12). Informaţia avea să fie preluată de Cic. (*Tusc.*, V, 3) cei ce se ocupau cu „studiul prin contemplaţie al lucrurilor" – *rerum contemplatione studia* se numeau înţelepţi (*sophoi, sapientes*). Pyth. însă ar fi zis despre sine (în împrejurarea evocată) cum că nu posedă ştiinţa, „dar este filosof" – *sed esse philosophum*, adică doar un *studiosus sapientiae*, un iubitor de înţelepciune. În mare, la fel şi Quint. (*Inst. orat.*, XII, 1, 18); întrebaţi „dacă *Zenon*, dacă *Cleanthes*, dacă însuşi *Chrysippos* au fost înţelepţi", stoicii răspundeau: „Aceşti oameni au fost într-adevăr mari şi venerabili, totuşi nu au atins culmea pe care o poate ajunge firea omenească"; „de aceea, Pyth. n-a voit să fie numit un înţelept ca înaintaşii lui, ci «iubitor de înţelepciune»". Cicero introducea o distincţie în parte necesară, în parte de prisos: mai presus de oamenii – înţelepţi erau semizeii şi eroii, poate chiar zeii care vor fi avut o cunoaştere divină a celor cereşti – *caelestium divina cognitio*. În consecinţă, faţă cu înţelepciunea divină, cea omenească era de gradul al doilea, dacă nu de superficie nici în stare să dea seamă de cele tainice, fapt ce se confirmă, cei şapte înţelepţi (dacă se număra şi cei care nu apar în multele liste decât de puţine ori, sunt cam patruzeci) fiind în mai mare măsură moralişti, legislatori, reformatori (*Thales*, Solon etc.) decât, în conceptul ca atare al înţelepciunii, deţinători ai unei cunoaşteri fie şi similidivină. Th. însă, un înţelept în sens tradiţional, va fi fost şi un iubitor (căutător) de ştiinţă, în limitele minţii omeneşti, deci filo-sophos, în acest sens complementar, deşi mai slab decât celălalt, poate, de invenţie heraclitică. Nu este exclus ca Pyth. să-l fi pus în circulaţie pe cel dintâi, el continuând să coexiste celuilalt: „a fi darnic de a şti şi a fi filosof este acelaşi lucru": τὸ γε φιλομαθές καὶ φιλόσοφον; „e necesar să fie mai adevărate cele pe care filosoful, iubitor de raţionament, le laudă – Ἀνάγκη ἀ ὁ φιλόσοφός τι καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ ἀληθέστατα εἶναι (Pl., *Rp.*, 367 b; 582 e). Coexistenţa şi apare într-un context, 376 c: „o natură filosofică şi iubitoare de ştiinţă" – φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ. Dar sensul tare este heraclitic, fr. 35 trimiţând la iubirea de ceea ce este înţelept sau de înţelept (ca substantiv): „bărbaţii iubitori de (ceea ce este) înţelept trebuie să se intereseze de o mulţime de lucruri" – χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας. Tot σοφός şi în *fr.* 32 şi 41: înţeleptul σοφόν care doreşte şi nu doreşte să fie numit cu numele lui Zeus; înţeleptul (înţelept) este numai acela (ceea ce) cunoaşte ce anume le cârmuieşte pe toate. Revenind la fr. 35 şi transcriind după Zeller ἀνὴρ φιλῶν τὸ σοφόν bărbaţii (bărbatul) iubitori (iubitor) de înţelept şi/sau de ceea ce este înţelept puteau (putea) fi astfel în funcţie de finalitate: natura ascunsă a lucrurilor. Ei deci iubeau ceea ce este, dacă se poate spune aşa, înţelept în lucrurile înseşi, adică în ceea ce le cârmuieşte. Logos şi sophos ὄν se legau într-un fel, pentru că înţeleptul care lua cunoştinţă de ascuns era iubitor de ascuns şi, prin dedublare, şi de sine. Oricum, cu Her. filosoful se diferenţia epistemologic de înţelept, în deosebire de instituirea pythagorică, dominant ontologică (prin disjungere de planuri: oameni şi zei). O revenire mai curând formală însă pare să se fi întâmplat cu sofiştii, numai că dincolo de aparenţă stă, nu este exclus, o iniţiativă coparticipantă şi ea la definirea şi impunerea termenului. Foarte complicată şi expusă aproximării problema aceasta: de ce sofişti – *Protagoras*, *Prodicos*, *Gorgias* etc. – şi nu filosofi, comportă răspunsuri mereu altele în funcţie de situare, Isocrates îi socotea filosofi totuşi, în timp ce *Platon*, distingând axiologic între o categorie şi alta, îi trecea peiorativ de partea sofisticii, dar şi aşa se întrevede în sofistică o modalitate mai aparte de a face filosofie şi în sofişti *f.* în măsura în care, iubitori de artă şi ştiinţă, cu pentru cele ale spiritului, făceau din *sophia* un mijloc paideic. Erau deci iubitori de înţelepciune, dar nu în modalitate socratică, de aplecare critică asupra construcţiei înţelegătoare, ci de instrumentare a ei, de altfel cum, în altă dimensiune, va fi lucrat şi *Socrate*. Pl. însuşi avea să pună *f.* într-un concept asemănător: cel ce iubeşte căutarea şi practică o ştiinţă sau o artă (*Phd.*, 64 d). Se pare că şi Xenofon: „socot că mi-ar face plăcere să aflu mai întâi – aşa se cade mai ales unui filosof – cum, dacă m-aş decide, ar trebui să l ucrez pământul

pentru a produce cât mai mult orz şi grâu", ceea ce ar putea să fie de sugestie socratică (*Dec.*, 16, 9). Dar accepţia este încă de periferie şi deci slabă. Punerea în sens riguros, dacă nu modern, adică nou faţă cu cel tradiţional este însă operă socratică, platonică şi aristotelică. Potrivnic „filosofilor naturii", care încercau să *cunoască de necunoscutul* (temeiul ascuns: zeii sau ceva de natura lor): „nu-i plăcea să discute despre natura lucrurilor" socotindu-i „nesăbuiţi" pe aceia, Socr. îndemna la reflexie asupra celor omeneşti, în primul rând asupra minţii noastre la treapta ei zero. „Cerceta să vadă dacă ei (*f.* naturii) credeau că adânciseră îndeajuns cunoştinţele omeneşti pentru a se ocupa cu astfel de materii (cu lumea în sine, cu toate cele ale adică). Şi „se mira cum de n-au înţeles cât de nepătrunse sunt pentru noi aceste taine de vreme ce, chiar aceia care-şi închipuie că vorbesc mai cu pricepere despre ele seamănă cu nişte nebuni, aşa cum se deosebesc prin părerile lor". Crezându-se a se institui cogniţionist, pentru că ceea ce este în sine e de neştiut ca atare îl aproximează în funcţie de propria natură, ceea ce face ca, asemenea unor nebuni („printre nebuni unii nu se tem chiar de ceea ce ar trebui să se teamă, pe când alţii se tem şi de ceea ce n-ar trebui să aibă frică") să admită „unu că fiinţa universului este una şi unitară, alţii că este multiplă şi nedeterminată; unii că toate se nasc şi pier, alţii că nici nu se naşte nici nu piere nimic" (Xen., *Mem.*, I, 1). Aşa stând lucrurile, *mai întâi f.* se cuvine să cerceteze critic mintea pentru a căpăta garanţia unităţii şi universalităţii (aşa zicând după Kant, a realităţii sale generice), gest de neconfundat cu critica de tip nominalist a cunoştinţei – cunoştinţelor şi, logic, anterior. Astfel, *f.* şi filosofia se instituiau epistemologic, deci în concept propriu. Deschiderea avea să fie exact percepută de Pl. şi Arist. prin punerea *f.* în condiţia proprie, adică în aceea a metafizicianului (a filosofului filosofilor fiinţei – τῶ ὄντος φιλοσόφωι). Aceasta pentru a distinge între cel „iniţial", autentic, şi „neiniţiaţi", „care cred că nu fiinţează nimic altceva decât ce pot ei să înhaţe strâns între cele două mâini, şi devenirile şi toate cele nevăzute nu le socotesc drept parte ce nefiinţei" (*Tht.*, 155 e). Neiniţiaţii ar putea fi „materialiştii radicali" (Campbell), mai de „neînţeles", poate chiar „imposibil" de înţeles, în deosebire de „prietenii formelor". Cei ai „pământului" însă mai greu, dacă nu chiar deloc ar ajunge la înţelegerea şi acceptarea „filosofiei fiinţei" (metafizicii) trăgând „violent toate lucrurile înspre corporal (*Sph.*, 246 d). Ori, poate, „nonfilosofii" (Friedländer, 1958, p. 159), în categorie intrând, e posibil, şi nonmetafizicienii, dar şi mai cu seamă mulţimea (oamenii comuni): „mulţimea ar gândi că ceea ce se spune împotriva filosofilor" (*Phd.*, 64b), alcătuită din ambiţioşi iubitori de izbândă, oameni ai curajului) şi interesaţi (iubitori de câştig). Căci „există trei clase principale de oameni: filosoful, iubitorul de biruinţă şi iubitorul de câştig" – τριττὰ γένή εἶναι; φιλόσοφον, φιλόνικον, φιλοκερδῆς. Cum „partea prin care învăţăm năzuieşte mereu... la cunoaşterea adevărului" guvernează „peste sufletele unora", iar „într-ale altora una din celelalte" (iubirea de victorii şi iubirea de câştig) şi cum este mai tare în demnitate, filosofilor le-ar reveni şi conducerea în cetate (*Rp.*, 581b-d). „Dacă ori *f.* nu vor domni în cetăţi ori în ce sunt numiţi acum regi şi stăpâni nu vor filosofa şi dacă... puterea şi filosofia n-ar ajunge să coincidă... nu va încăpea contenirea relelor". Nu însă orice *f.* sau, mai exact, nu aceia „doar asemănători", oameni cu dragoste de învăţătură, însă ca spectatorii, la teatru, ataşaţi numai opiniei. Ci

doar cei „adevăraţi" ἀληθινούς pentru că „iubesc să contemple adevărul" – Τοὺς τῆς ἀληθείας ἠνώ δ'ἐγέ, φιλοθέαμονας (*Rep.* 473d; 473d; 475e). Dihotomia menţinută şi de Arist., numai că în altă identitate, presupune, de această dată, filosofii naturii φυσιολόγως – sing., φυσιόλογοι pl.) şi teologiştii θεολόγος sing., θεόλογοι pl., fără conotaţii axiologice, dar şi fără relevanţă sistematică (sau tipologică). Sensul este cu precădere istoric, dacă nu în exclusivitate istoric, physiologiştii fiind dintre „primii filosofi" – τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων şi care „considerau ca principii ale lucrurilor pe cele de natura materiei" – ἐν ὕλης εἴδει (*Metaph.*, A/I, 983b5-10), ceea ce înseamnă că „nu simplu materiale, căci materia pură este nediferenţiată", în timp ce „«de natura materiei, arată că lucrurile sunt în funcţie de cele patru elemente" (Tricot, după Ross, I, 128, 1948, I, p. 13, nota). Teologiştii, în schimb, „cu mult înaintea generaţiei noastre", primii theologişti – θεολοηήσαντας ocupându-se cu zeii, „figurau natura în aceeaşi manieră", făcând din Okeanos şi Tethys „părinţii lumii" şi punând zeii să jure pe apele râului Styx ca fiind mai venerabil „venerabile"; „şi ceea ce era mai vechi era mai venerabil". De aici nu este exclus ca *Thales* să fi ales *apa* ca nume pentru *principii* (*Metaph.*, A, 983625-30; 984a1-5). Mai curând în logica mitului (numai în oarecare măsură iubire-de-înţelepciune) decât, riguros, în aceea a filosofiei, theologiştii (Homer, *Hesiod*, Orfeu; cf. şi Pl., *Tht.*, 180d: „cei vechi, care prin poezie"), poate că doar vor fi sugerat celorlalţi ideea ascunsului. Oricum, nu sunt „metafizicienii", în timp ce physiologişti, filosofi în plan secund, cum ar părea. Legături între „theologişti" şi „filosofia theologică" nu sunt decât de aparenţă (vd. *filosofie*). Surprinzător, poate, Arist. este mai receptiv faţă de physiologişti decât faţă de pythagorici, de eleaţi, în drum mai scurt către „filosofia fiinţei (cf. *Metaph.*, A, 984 a 15; 987a1-5). Totuşi, diferenţa este semnalată: „cei mai vechi înţelepţi au gândit principiul ca pe ceva corporal"; „italicii" vor fi stăruit asupra principiilor înseşi (987a10), iar alţii asupra cauzei formale (Pyth., Pl.). Dincolo de această stare de lucruri un lucru este mai important, anume că „toţi filosofii care ne-au precedat s-au ocupat cu cercetarea cauzelor semnalate de noi în tratatul *Despre fizică* (adică cele patru: materială, formală, eficientă şi finală, n.n.), în afara cărora n-am mai putea menţiona nici o alta". Numai că ei au făcut-o „în mod nedesluşit"; „străduinţele filosofiei prime" erau cam asemenea celor ale unui „bâlbâit", dar „ea era încă tânără" (Arist., *Metaph.*, A, 993a15). Ca şi revelată la *Parmenides* („poemul său asupra fiinţei, strict vorbind, nu este altceva decât discursul zeiţei, cum acela hesiodic nu era decât cântecul Muzelor" Gigon, 1961, p. 69), în sistemul ştiinţelor, la Arist., filosofia este îndeletnicire în funcţie de un *daimon* personal (Socr.) sau de un *Logos* personal (*Epicur*). „În Antichitate, Epicur va fi voit să legitimeze *f.* sa prin existenţa Logosului personal" (*ibid.*): „învăţătura-ţi îndată ce-ncepe solemn să ne cânte). Firea, aşa cum îşi prinse fiinţă în mintea-ţi divină" (Lucr., III, 14-15). În termen generic însă şi stoicii vor fi pus filosofii în condiţie apropiată de cea a zeilor: „au ceva divin în ei" (Diog. Laert., VII, 119). Ceea ce nu trebuie să aducă după sine trufia: „nu te înveşmânta cu trufie, ci păstrează ce-ţi pare a fi mai bun". În regula de viaţă a *f.* intră smerenia; „să fii *f.* în toate împrejurările. Iar dacă vrei să pari *f.* cu tot dinadinsul, descoperă-te ţie însuţi astfel, şi aceasta să-ţi fie de ajuns". (Epictet, *Manualul*, 30, 31). Căutător al adevărului şi în exemplară

moralitate, acestea sunt condiţiile care dau esenţialitate caracterului *f.* Fiinţe raţionale toţi, numai filosofia ne saltă deasupra naturii noastre care nu întotdeauna este bine folosită (*Întreţineri*, I, 8, 9; II, 9). Doctrinaristic în varii determinaţii: naturalişti, heraclitieni, democritieni, platonici, peripatetici, sofişti, stoici, după metodă, *f.* sunt „dogmatici, care „pretind că ar fi găsit adevărul" şi sceptici, care „se află într-o necontenită căutare" (Sext., *P.H.*, I, 1, 3). În sfârşit, în succesiune platonică târzie, Plot. reia motivul contemplativismului, în ordinea esenţelor pure, al *f.* şi sub împăratul Galienus, deci după anul 253, a încercat să întemeieze în Campania o cetate a *f.* Folosindu-se de prietenia pe care i-o arătau Galienus şi împărăteasa Salonina, „le-a cerut să restaureze pentru *f.* o cetate din Catania, distrusă...; locuitorii ei trebuiau să urmeze legile lui Pl. şi ea avea să se numească Platonopolis". Răuvoitorii din anturajul împăratului au dejucat însă planul, din gelozie (Porph., *Viaţa lui Plotin*; 12).

FILOSOFEMĂ; φιλοσόφημα – subiect de cercetare şi meditaţie filosofică (Arist., *Cael.*, II, 13.294b, 12), „raţionament demonstrativ" (*Top.*, VIII, 11, 162a12), în deosebire de epicheremă, ἐπιχείρημα raţionament dialectic, de *sofism*, raţionament eristic şi de aporemă – ἀπορήμα, raţionament dialectic prin contradicţie.

FILOSOFIE; φιλοσοφία; lat. *philosophia*, *sapientia* (Ennius, Lucr., Cic.). Prima atestare, după Hdt. (I, 30), este în legătură cu regele Lydiei şi Solon. „Oaspete atenian, i s-ar fi adresat Cresus acestuia, faima înţelepciunii tale şi veşti despre călătoriile ce le-ai făcut au ajuns până la noi: ni s-a spus că mereu dornic de a învăţa – ὁς φιλοσοφέων – ai străbătut ţinuturi întinse pentru a le cunoaşte". Φιλοσοφέω a face eforturi spre a deveni înţelept, a aduna cunoştinţe, a cerceta, a medita, este însă departe de philosophia epistemologic distinctă, în câmpul reflecţiei şi cunoaşterii, în genere. *Thales din Milet* era, prin tradiţie, unul dintre cei şapte înţelepţi, mai cu seamă datorită capacităţii sale de a trece multa sa ştiinţă în mijloc de reconfortare morală (ca *phronesis*). Era geometru, astronom, un „inginer" priceput, economist chiar, şi cu toate acestea fil. sa nu rezulta din însumarea cunoştinţelor. Datoare, poate, acestora, propoziţia întemeitoare în ordine filosofică: *apa* (ca *principiu* sau ca termen supleant pentru principiu) este temeiul, nu rezulta simplu inductiv ori sumativ din observarea şi reconstrucţia de tip cogniţionist a lumii. Primii care îşi vor fi dat seama de faptul că una este înţelepciunea şi alta iubirea-de-înţelepciune vor fi fost pythagoricii. După tradiţie, distincţia va fi urmată rigorismului lor religios, ei socotind că numai zeul este înţelept, în timp ce omul doar iubitor de înţelepciune. (Cic., *Tusc.*, V 3). Totuşi, dacă făceau deosebirea între acusmatici (auditori), matematici şi fizici, cum fizica era admisă ca o cercetare „a principiilor naturii", nu este deloc exclus ca sub numele acesteia să fi pus *fil.* însăşi, deci ca o cunoaştere (meditaţie) individualizată. De aici, se prea poate, îndreptăţirea doxografului de a pune pe seama lui *Pythagoras* invenţia cuvântului ar fi fost „primul care a denumit cu acest termen, *fil.*, numind totodată principii numerele şi simetriile din cuprinsul acestora" (Aët., I, 3, 8). Mai sigur însă, conştiinţa individualităţii *fil.* o are *Heraclit*, existând pentru aceasta acoperire în sursă directă. Cinci ar fi fragmentele heraclitice cu semnificaţie expresă: (35) „bărbaţii iubitori-de-aceea ce este înţelept trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri" – χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι; (40) „mulţimea cunoştinţelor πολυ μάθεια nu

te învaţă să ai minte"; (112) „înţelepciune înseamnă să te conformezi adevărului, dând ascultare naturii lucrurilor"; (41) „înţelept este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaşte ceea ce cârmuieşte toate lucrurile"; (123) „naturii lucrurilor îi place să rămână ascunsă". Citindu-le în această dispunere, putem spune că întrucât mulţimea cunoştinţelor nu înseamnă şi identificarea naturii tainice a lucrurilor, comună tuturor, de nenumit şi de negândit de către un aritmetician, de un poet, de un geograf (de ei în tipul de cunoaştere specifică), naturii plăcându-i să se ascundă, caracteristica iubitorului-de-înţelepciune, deci a iubirii-de-înţelepciune stă în dezvăluirea şi deci în conceptualizarea a ceea ce întemeiază universal. Separat de celelalte, fr. 35 poate să fie restrictiv, şi astfel *philosophoi andres* să însemne bărbaţii iubitori de *sophón* (*sophós*), de (ceea ce este) înţelept, adică (Dumitriu, 1984, p. 113). Prin raportare la celelalte însă, Her. are toate şansele de a fi considerat ca primul cu conştiinţă epistemologică. Mai întâi datorită separării „iubitorului-de ceea ce-este înţelept", de *polymatheia*, aceasta ca mulţime (sumă) a cunoştinţelor, nu neapărat în sens peiorativ. În urmare, „ceea ce este înţelept" putea să numească acel ceva nedobândit (de nedobândit) cogniţionist, căci naturii îi place să se ascundă. *Fil.* deci era în măsură să descopere ascunsul, cu mijloacele ei, altele decât cele ale „ştiinţelor". Să-l descopere ori, mai curând, să-l instituie şi să-l justifice. Căci, dacă este adevărat că „filosofia este punerea-în-mişcare a metaficiei" (Heidegger, 1988, p. 51), mai înainte ca aceasta să se construiască distinct, ea îi „încercuia" conceptul de centrare şi organizare, acela al fiinţei. Era cazul milesienilor, este şi cel al lui Her. sau *Parmenides*, urma a fi şi al ultimilor physiologişti presocratici (*Anaxagoras* şi *Empedokles*), chiar al sofiştilor sau al lui *Socrate*, deşi aceştia mai curând pe o cale negativă, de ce nu criticistă, decât pe aceea a fixării într-un model (într-o variantă) de interpretare. Dar cu mult mai riguros este Parm., şi aceasta în contra aparenţelor, pentru că deşi nu dă impresia de a se fi aplicat, ca Her., *fil.* ca *fil.*, deci *fil.* în concept epistemologic, prin distincţia *după opinie şi după raţiune* şi deci prin ideea instituirii paradoxale, ca şi prin desprinderea din contexte a logicii pure a construcţiei metafizice, el se raporta deja metafilosofic. În mod deosebit, faptul este atestat de conştiinţa existenţei paradoxale a *fil.*, în contra opiniei (de la *paradoxos*) sau, altfel spus, a evidenţei şi clarităţii dobândite cogniţionist. Or, *fil.*, centrată în fiinţa în sine, deci ca metafizică, se construieşte în altă logică, în aceea de tip apofatic. Ideea instituirii paradoxale revine cu *Platon* şi *Aristotel* în motivul mirării-uimirii: „Mirarea aparţine în cel mai înalt grad căutătorului înţelepciunii; nu există alt început al căutării înţelepciunii decât acesta" (*Tht.*, 155 d); „şi oamenii de azi şi cei din primele timpuri când au început să filosofeze au fost mânaţi de mirare" θαυμάζειν (*Metaph.*, A, 982b10); „învăţătura şi mirarea sunt lucruri plăcute, căci mirarea ducând la dorinţă înseamnă că lucrul pe care-l admirăm îl şi dorim" (*Rhet.*, I, 11, 1371 a 31-34). Altceva decât în accepţie comună, mirarea poate să fi însemnat pentru Pl. şi Arist., aşa zicând, după Heidegger, „începutul" ca retragere, dare înapoi, situare în „spatele" existentului şi, în acest fel, modalitate apofatică, pentru că „dincolo de" presupunea paradoxalul şi deci era construit paradoxal. Din mirare, ca mitul însuşi, *fil.* se va fi instituit esenţial distinct însă: „acela care se îndoieşte şi se miră recunoaşte prin chiar aceasta că nu ştie (în sens metafizic, noncogniţionist); de aceea şi iubitorul de mituri φιλόμυθός este în oarecare măsură *filosof*,

căci mitul a fost născocit pe seama unor întâmplări minunate" (*Metaph.*, A, 982b 15-20). Sugestia era platonică, nu atât cât în *platonism* mitul era coparticipant la construcţia filosofică. Altceva decât *fil.* mitul îi este complementar, în deosebire de *misologhie*, ca ură faţă de raţiune şi, în urmare, de argumente (*Smp.*, 89d). În perspectivă platonică, în trei mari registre: ca *fil.* a fiinţei (ceea ce se va urma a fi *fil.* primă, aristotelică sau metafizică), *fil.* a naturii şi *fil.* „practică" (politică şi morală) este totuşi nu întreg cu dominanta în cea dintâi (vd. *esenţă*; *fiinţă*). Cea de a doua admisă în ordinea existenţei, în aceea valorică nu avea prea mare trecere. Episodul cu Socr. şi *Anaxagoras* este de tot concludent: „m-a încântat că... intelectul ordonator pune rânduială în toate, dând fiecăruia în parte rolul cel mai potrivit cu putinţă"; „credeam că am găsit în Anaxag. dascălul în stare să-mi explice, raţional – care-i cauza celor ce sunt"; dar el „încarcă cu rolul acesta când *aerul*, când *eterul*, când *apa*, când te miri ce ciudăţenii" (*Phd.*, 97b-98c). Arist. însă repune *fil.* naturii în demnitate, deşi numai în ordine istorică, nu şi sistematică. În aceasta din urmă, *fil.* în concept pur, după separarea de morală, de politică („ştiinţe" practice), ca şi de retorică, de poetică („ştiinţe" poetice), este ca *fil.* primă şi ca *fil.* secundă. În *Metaph.* (K, 4, 1061b) şi matematica este socotită parte a *fil.* pentru că „şi matematicianul se serveşte de principii comune κοινά, însă aplicate într-o manieră specială; principiile acestea trebuie să intre în domeniul *fil.* prime". De regulă însă este admisă ca ştiinţă teoretică, osebită de fizică şi de *fil.* primă (*ibid.*, E, 1, 1026 a; K, 7, 1064b). Cât o priveşte, *fil.* secundă δευτέρα φιλοσοφία semantic este şi nu totuna cu fizica, într-un fel în măsura în care *fil.* secundă are a se aplica naturii φύσις şi aceasta în concept generic, poate fi pusă în identitate cu existenţa (sau fiinţa determinată), nominal, este şi fizică: ea „cercetează acel gen de substanţe care au în sine principiul mişcării şi al repausului"; „fiindcă natura este luată în două sensuri, ca materie şi ca formă", „sarcina fizicii este să cunoască cele două naturi", nu numai pe una, materia, cum socoteau vechii filosofi ai naturii (*Metaph.*, E, 1, 1025b20; *Phys.*, II, 2, 194a). În alt fel însă fizica mai este şi seria „ştiinţelor naturii". Abstractă în identitate, ar rezulta că *fil.* secundă este şi suma ştiinţelor, ceea ce nu convine în nici un chip aristotelismului. Este un punct de vedere „enciclopedist" încă prezent: „*fil.* naturii comportă un ansamblu de studii... care merg de la studiul principiilor naturii la studiul sufletului, incluzând, ceea ce se numeşte azi «fizică» sau «biologie»" (Couloubaritsis, 1992, p. 420). *Fil.* primă φιλοσοφία πρώτη sau *fil.* teologică φιλοσοφία θεολογική, la rândul ei, comportă o dificultate majoră: de ce în dublă denominaţie? Orice ştiinţă este „în căutarea unor cauze şi principii privitoare la lucrurile care intră în domeniul ei" şi deci fiecare îşi circumscrie „un anumit gen... studiindu-l ca pe o realitate şi ca fiinţă", dar nu întrucât este fiinţă, căci fiinţa ca fiinţă este studiată de altă ştiinţă, anume de *fil.* primă (*Metaph.*, K, 7, 10643b35-1064a 1). Toate „ştiinţele" teoretice sunt mai presus în raport cu toate celelalte, practice şi poetice, dar *fil.* primă sau teologică este „cea mai de sus", căci „are obiect Fiinţa superioară în absolut" (*ibid.*, 1064 b 1-5). În acest context mai cu seamă apare şi identitatea, chiar substituirea: „sunt trei feluri de ştiinţe teoretice: matematică, fizică şi teologică". Încă mai mult derutează specificaţia: „fizica se ocupă de lucruri care au în ele principiul mişcării", matematica „de lucruri permanente, dar nu separate"; *fil.* primă

(teologică) însă, „de ceea ce este imobil şi separat". Iar "dacă există o natură de acest fel, aceasta va fi divinul τὸ θεῖον care ar fi primul şi suveranul principiu" – πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή (*ibid.*, 1064a 35). Sunt distincte? Dacă da, ce se întâmplă cu unicitatea fiinţei în sine? Dacă nu, de unde şi pentru ce totuşi distincţia. Ulterior, în spaţiu creştin, punerea teologică şi a metafizicii în concepte perfect individualizate avea să capete deplină legitimitate fără să fie nevoie de numărarea aceluiaşi termen de două ori şi de presupunerea deosebirii în funcţie numai de situare. Ca demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu ca Fiinţa necesară „omului pentru salvarea sa" *sacra scientia, sacra doctrina*), teologia, centrată în problema unului şi multiplului în vederea justificării fiinţei noastre, metafizica, în thomism (*S.T.*, I, qu.I, art. 1) şi cam la fel pentru mai toţi medievalii, ele păreau, fiind de fapt, în complementaritate firească (cf. şi Grenet, 1970, p. 70). În limite aristotelice însă ele par a fi totuşi distincte, ceea ce îl deruta în oarecare măsură pe Thoma: „în disciplinele *fil.* se tratează toate fiinţele, inclusiv Dumnezeu însuşi. De aceea, o parte a *fil.* se numeşte teologice sau ştiinţa divină", aşa după cum arată Filosoful (*Metaph.*, 6, 11). Cum însă teologia este altceva în funcţie de obiect chiar, se cuvine admis că există o teologie „care face parte din doctrina sacră", deosebită de aceea din „domeniul *fil.*" (*S.T.*, I, qu. I, art. 1). Putând fi suspectată pe alocuri în *Metaph.*, de alăturare din neglijenţă, explicaţia de acest fel ar fi cea mai facilă şi slabă. În *aristotelism* distincţia este de principiu şi de aceea şi stăruie. Încă în *Protreptic* (fr. 13, pp. 48, 26-30, în Ross, *Aristotelis Fragmenta...*) citim că „filosoful trăieşte cu ochii fixaţi asupra naturii lucrurilor şi asupra divinului" – κσὶ πρὸς τὸ θεῖον. În „şcoala franco-germană" se distinge, „după Heidegger", între „studiul fiinţei în genere" şi „studiul fiinţei supreme" lăsându-se însă de o parte „henologia" care, începând cu dialogul platonic *Parmenides* (prin cele nouă ipoteze – *aporii*) schimba destinul „*fil.* fiinţei" (Couloubaritsis, 1992, p. 468). Dar Pierre Aubenque cel puţin lua în seamă şi perspectiva henologică, astfel încât rămâne în continuare de discutat problema originară, nu însă şi de rezolvat în context. Dificultăţile, pentru cine se angajează rezolutoriu, sunt enorme şi meritul mare al lui Aubenque este acela de a le semnala (1962, pp. 305-412). Pe scurt, nu se poate aduce o lămurire, Aubenque însuşi fiind reticent, ceea ce nu este spre umilinţa metafizicii. Că se poate vorbi de „o *fil.* universală" în care intră şi *fil.* primă ca teologie, că în termen de ontologie *fil.* primă este „o reflexie asupra limbajului" şi teologia „ca discurs asupra lui Dumnezeu este doar negativă", „adică discurs care nu ajunge la Dumnezeu", că „teologia lui Arist. este moştenitoarea teoriei ideilor", că ambiguitatea epistemologică reflectă „ambiguitatea fundamentală a fiinţei" şi „cele două părţi, ontologică şi teologică", mai cu seamă din cartea A, „aduc două răspunsuri concurente la aceeaşi problemă, anume a unităţii fiinţei, toate ipotezele fiind posibile ca adevăr, în complementaritate însă (*ibid.*, 1962, pp. 370, 372, 381, 397). În contra aparenţelor, ambiguitatea nu dădea expresie unei stări de confuzie, ceea ce în durată lungă se confirmă, în evul mediu problema raportului dintre *fil.* ca metafizică şi teologie trecând în prim plan, spre beneficiul epistemologic al amândurora. În context aristotelic mai curând convergente decât, în cel mai bun caz, paralele, *fil.* primă ca ontologie şi *fil.* tot primă, dar ca teologie, dau seamă, tot ce se poate, de două programe distincte. Cea dintâi ca aporetică (cf. *Metaph.*, B, 996a-1003b), de logica însăşi a construcţiei de tip

ontologic, ceea ce înseamnă că în aplicaţie la sine mintea se justifică în capacitatea sa de a institui, noncogniţionist, absolutul; cea de a doua apoi, de construcţia însăşi a in sinelui ca un *agnostos* (de unde şi apofatica). Metodic prudent, Arist. a evitat situaţiile clare din eludări şi simplificări, ca şi argumentaţia *pro domo*. Predilecţia pentru aporeticitatea *fil.* prime, în vederea determinări cât mai exacte a obiectului ei de aplicaţie, i-a asigurat exemplar un concept perfect posibil ca adevăr al aceleia, ca ea, în termen de metafizică (aşa cum se va numi ceva mai târziu, după sec. I ante), să fie ea însăşi şi prin sine, iar nu prin celelalte şi ca sumă a celorlalte exercitări ale minţii. De aceea, nici „ştiinţele naturii, nici etica sau politica, nici chiar logica, la rigoare, nu ţin de sistemul *fil.* prime în concept pur. Ce-i drept, „receptarea în preocuparea filosofului: nu însă ca parte a *fil.* (*ibid.*, Γ, 3, 1005, b1). Cât le priveşte pe celelalte, mai cu seamă etica şi politica ori „ştiinţa sufletului", acestea deşi neincluse în *fil.*, ca logica însăşi, sunt cercetate şi adesea interpretate filosofic. În timpul următor, cu stoicii şi epicureii, dar cu antecedente, se disting trei părţi în *fil.*: *fizica*, *etica* şi *logica*. Prima, la stoici cel puţin, este fizica, în sens tradiţional ca o cercetare a lumii în principiile ei, şi teologia, ca *metafizică*. S-a pus tripartiţia pe seama devenirii de sine a *fil.*: „întocmai cum în timpuri străvechi corul singur ducea întreaga acţiune a tragediei, iar mai târziu, pentru a da putinţă corului să se odihnească, Thespis a inventat primul actor, Eschil pe al doilea, Sofocle pe al treilea şi astfel tragedia a fost completată, tot aşa şi cu *fil.*: la început aceasta se ocupa numai, cu un singur subiect, anume natura; pe urmă Socr. adaugă al doilea subiect, etica, iar Pl. al treilea, *dialectica* şi-n felul acesta a dus *fil.* la desăvârşire" (Diog. Laert., III, 56). Schematica este însă precarizantă. De sugestie poate încă anterioară, totuşi tripla împărţire este mai curând post-aristotelică, pusă doctrinaristic aşa cum va fi fost pusă, adică într-un sistem în care actul are o justificare şi serveşte unui scop. După situarea moralei în alt palier şi instituirea logicii în organon, ceea ce înseamnă că şi în afara sistemului „ştiinţelor", readucerea lor în câmpul *fil.* alături de fizică, aceasta într-un sens mai puţin aristotelic, era determinată, poate, de nevoia de sinteză (întregire-reîntregire) în act prin istorie, ceea ce explica sugestiv Sext. (*Adv. Log.*, I, 20-23 şi 17-19): „unii filosofi puneau fizica la început, pentru că se va fi debutat în *fil.* naturii, dar şi întrucât aceasta se aplică Totului, şi numai prin acesta şi „problemelor omului"; alţii încep cu etica, fiind „indispensabilă fericirii supreme". În fine, epicurienii „aşază logica în frunte", fiind detot necesar „să ne întrebăm asupra modalităţii de cunoaştere a evidentului şi obscurului". La fel şi stoicii, etica şi fizica ocupând, în ordine, poziţiile următoare. Oricum, şi stoicii, şi epicureii le admit într-un sistem ca atare posibil numai prin întreită participare. Făcută de *Zenon* încă în *Despre raţiune* şi luată de Chrysippos într-o carte omonimă celei a întemeietorului şcolii, dar şi în alta, de *Fizică*, tripla împărţire („doctrina filosofică se împarte în trei: fizica, etica şi logica" – εἶναι γὰρ ἀυτοῦ τὸ μέν τι φυσικόν, τὸ δέ λομικόν; Diog. Laert., VII, 139) a intrat în doctrină. Se pare că deşi mai tare, ordinea: logică, etica şi fizica, nu era, aici cel puţin, consens, poziţiile fiind adesea schimbate: *Panaitios* şi Poseidonios începeau cu fizica; alteori fizica este după logică. Este însă mai important faptul că „nici una din aceste părţi... nu-i independentă de alta, ci toate ţin împreună", *fil.* fiind „asemenea unui animal, logica corespunzând oaselor şi tendoanelor, etica părţilor cărnoase, iar fizica sufletului". Sau „ca

un ou: coaja este logica, pe urmă vine albuşul care-i etica, iar gălbenuşul din centru este fizica". Şi încă „mai asemuiesc *fil.* cu un câmp purtător de roade: logica fiind gardul care îl înconjoară, etica, recolta, iar fizica, solul sau copacii, sau cu o cetate apărată cu ziduri şi cârmuită de raţiune" (*ibid.*, VII, 39, 40). Epicurienii, la rândul lor, divizau asemănător logica, fizica şi etica, prima ca introducere la „întregul sistem" şi va fi fost expusă în lucrarea (pierdută) *Canonul* τὸ κανονικόν până la câteva fragmente (în Usener, *Epicurea*, pp. 177-190); cea de a doua „cuprinde întreaga teorie despre natură şi se află în cele treizeci şi şapte de ... ale operei *Despre natură*" (şi ea pierdută) şi într-o formă elementară în *Scrisori*. În sfârşit, etica, „despre (lucrurile pe care trebuie să le alegem şi despre cele pe care trebuie să le evităm", va fi fost tratată în *Despre felurile de viaţă*, în *Scrisori* şi în *Despre scop*, în cea mai mare parte şi acestea pierdute. Dintre probabil mai multele epistole de expunere doctrinară, păstrate doar trei, cea către Herodotos este privitoare la fizică şi canonică, următoarea, către Pythocles, de asemenea, de fizică (adesea foarte aplicată, cosmologic-meteorologic), iar ultima, către Menoiceus de morală, şi în legătură cu problemele acesteia şi de teologie şi antropologie (Diog. Laert., X, 30; 35-131). Ţinându-se îndeaproape de tripla împărţire a *fil.*, aproape comună în şcolile post-aristotelice, scepticii, pornind de la cazul a ceea ce numeau *fil.* dogmatică, sub aparenţa respingerii întreprindeau o critică menită să avertizeze asupra capcanelor „optimismului" nesupravegheat, par fi ales calea mai incomodă şi mai ingrată a situării critice în orizont antifilosofic, promovând, poate numai metodic, o antifilosofie, totuşi prevenitor, şi un repugnant-deconstructiv. Critica logicii (demonstraţiei, silogismului, inducţiei, definiţiei, diviziunii) mai întâi era făcută spre a îndrepta atenţia asupra dificultăţilor de tip doctrinaristic-hermeneutic, iar nu spre a ataca fundamentele înseşi. Ceea ce îi neliniştea deci era lipsa acordului, cu posibile urmări negative în ordinea formalului, ca ireductibil: „nici demonstraţia nu este ceva asupra căruia există acord"; în silogism, când se pleacă de la premisa „orice om este animal", se ia ca neîndoielnică şi evidentă prin sine însăşi inducţia, numai că aceasta, în modelele deja existente, este „nesigură": dacă se induce pornind de la „unele", ce dă garanţia universalităţii, iar dacă se încearcă să „se ia toate cazurile individuale, osteneala este zadarnică, întrucât cazurile particulare sunt infinite şi indefinite (Sext., *P.H.*, II, 134, 195, 204). Fizica este încă mai discutabilă, ca urmare a diversităţii atât de mari a opiniilor, încât sunt periclitate realităţile cărora par ce se aplica: zeul, cauza, principiile, mişcarea, repausul, spaţiul, timpul (*ibid.*, III, 1-167). Şi tot asemenea şi etica, în toate cele ale ei: ce este binele, ce este răul, există „o artă de a trăi?" (*ibid.*, III, 168-281). Revenirea în conceptul tare al metafizicii este târzie în medii neoplatonice, în care totuşi „theoricul" (contemplativul, contemplativitatea, în semnatica latină, ca intrare în templu, *contemplatio*) era aproape dominat de teurgic, mai ales în dimensiunea mistică a acestuia: „sfârşitul şi scopul era pentru el (*Plotin*) uniunea intimă cu Dumnezeu, cel de deasupra tuturor lucrurilor" (Porph., *Vit. Plot.*, 23). Căci doar astfel se poate accede la în sinele indeterminat: numai cel ce ajunge mai înainte divin „şi frumos" contemplă „pe Dumnezeu şi frumosul" (Plot., *Enn.*, I, 6, 9) sau, urmându-l pe *Proclos* unul ca unul (ἕν), a cărui desluşire ţine de ceea ce s-ar putea numi urmând un titlu în transpunere latină, elementaţia teologică (*Elementa/Elementatio theologiae*), în care teologia, totuna cu metafizica,

este o cercetare a elementelor (ireductibilelor).

FIZICĂ; φυσικά, de la φύσις, natură, φυσικός, privitor la natură, studiul naturii; lat. *physiologia = naturae ratio, studium naturae* (Cic.), *Physica*; rom. „ştiinţa firii", fizic „acela ce ştie ştiinţa fizicii" (Cant., *Ist. ier.*, *Scara*). Generic, nume pentru filosofia secundă (ontologia), prin opoziţie cu filosofia primă (*metafizică*), aşa cum se va impune cu *Aristotel*. Particular: ~ (1) ca physiologie φυσιολογία, cercetare a naturii, de unde φυσιολόγος, cercetător (*filosof*) al naturii (în deosebire de theologişti), care identifica principiul lumii într-o cauză „de natura materiei". Physiologişti stabileau „că Fiinţa e una" şi că din ea, „ca dintr-o materie", urmează toate celelalte lucruri. În plus, „adăugau mişcarea" (Arist., *Metaph.*, A, 5, 9186b10-20). Mai exact, în interpretare (terminologie) aristotelică, ei recurgeau la cauza materială şi la cea eficientă. Prin aceasta nu se situau şi în afara metafizicii, doar că o reconstruiau implicit sau, mai curând, mijlocit, deci pornind de la *f.*, inductiv. Cum avea să-l explice *Simplicius* pe *Thales* este lămuritor: susţinând că *apa* este *principiul*, el va fi pornit „de la fenomene". Căci „într-adevăr, caldul fiinţează prin umezeală, cele moarte se usucă, seminţele tuturor au umezeală în ele, iar tot ceea ce e hrană e zemos" (*Phys.*, 23, 21; Diels, A 13). ~ (2) La pythagorici, studiul *f.* era o treaptă în iniţiere; după un timp de tăcere (ca auditori-*akustikoi*) şi altul matematic (ca mathematici – *mathematikoi*), când „aveau nevoie să vorbească", discipolii „treceau mai departe la cercetarea naturii universului şi a principiilor naturii, şi atunci se numeau fizicieni – φυσικοί (Aul. Gell., 1, 9, 2). Nu este exclus ca, în deosebire de *physiologos*, „teoretician – filosof al naturii", *physikos* să fi fost aplicat „unui cercetător al naturii preocupat şi de latura experimentelor sau a ştiinţei exacte, aşa cum vor fi fost pythagoricii geometri şi medici – naturalişti" (Nasta, 1979, p. 130, n. 272). ~ (3) Fără a fi nominalizată, calea „după opinie" parmenidiană este asimilabilă *f.*, mai ales dacă admitem interpretarea – informaţia aristotelică: constrâns să ţină seama de aparenţe şi să admită că unitatea există după raţiune, iar pluralitatea după datele percepţiei sensibilelor, *Parmenides* – e adus să susţină existenţa a două cauze şi a două principii, caldul şi recele, adică *focul* şi *pământul* (*Metaph.*, A, 5, 986b30). În mai mică măsură (sau, oricum, în a doua determinaţie) în accepţie cognitivă în primul rând, opinia (după opinie) stă pentru reconstrucţia filosofică de tip secund. ~ (4) În *platonism* însă opinia semnifică doar în ordine cogniţionistă. Aceasta însă nu prin sărăcirea conceptului, ci prin mai exacta lui delimitare, căci în *Timaios* cel puţin, chiar dacă nu denumită ca atare, *f.* este posibilă epistemologic. Relativizată, separaţia dintre inteligibil şi sensibil prin introducerea receptacolului (*Khôra*) ca şi, mai ales, prin punerea obiectelor matematice (triunghiurilor) să „coboare" şi să structureze lucrurile, lumea (universul) apare ca un sistem cu autonomie, deci ca un întreg, care poate fi cercetat şi conceptualizat în anumite limite, în sine. Mai degrabă o cosmologie fizică din *Tim.* (cu teoria elementelor, a solidelor, a sufletului cosmic, a timpului şi locului, cu geometria şi aritmologia sa) este perfect posibilă. Epistemologic, ca *filosofie* secundă, fizica este operă aristotelică. Pentru că natura este luată în două sensuri, ca formă şi ca materie, „sarcina *f.* este să cunoască cele două naturi". Mai mult, întrucât forma şi natura presupun întregul (substanţa), *f.* are a cerceta şi finalitatea, adică rezultatul alăturării (interacţiunii). După physiologişti, „s-ar părea că obiectul cercetătorului naturii" este doar materia. Lucrurile însă

au şi formă, ceea ce obligă la reconsiderare (*Phys.*, II, 2, 194a-194b). Prin urmare, *f.* are a se aplica datelor constitutive (chiar şi privaţiunii, şi ea, într-un fel, o formă), ceea ce înseamnă că porneşte de la compuse (substanţe), în care identifică elementele (*foc*, *aer*, *apă*, *pământ*) şi principiile. Demersul ei este inductiv, pornindu-se de la anterior şi mai bine cunoscut în raport cu noi şi înaintându-se către anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii) şi analitic (*Phys.*, I, 1, 1849). Ştiinţa teoretică situată între matematică şi filosofia primă, în măsura în care distinge elementele şi principiile, nu se îndeletniceşte cu lucrurile, întrucât există (este sarcina metafizicii), ci întrucât se nasc şi pier (*Metaph.*, K, 4, 1061b). În filosofia post-aristotelică, stoicii o socoteau parte a *fil.*, alături de logică şi de morală. Comparând *fil.* cu o fiinţă vie, găseau că *f.* este analoagă sufletului (logica fiind nervii şi oasele, iar morala, carnea). Sau cu un ou, în care *f.* era gălbenuşul, logica era coaja, iar morala, albuşul. Şi încă, o mai comparăm cu un câmp cu împrejmuirea, logica, roadele – morala şi pământul – fizica (Diog. Laert., VII, 39). Circumscriind corpurile, principiile, elementele, zeii, limitele, *spaţiul* şi *vidul* (din punctul de vedere al speciei) şi universul, elemente şi cauzele (din perspectiva genului), fizica stoică uneşte în sine deopotrivă *fil.* primă şi *fil.* secundă, în determinaţie aristotelică (Diog. Laert., VII, 123). Aceeaşi întreită împărţire şi la epicurieni şi cam aceeaşi punere în semnificaţie a *f.*, deci o cercetare a principiilor constitutive: plinul (*atomii*) şi vidul (*Scris. către Herodot*, în Diog. Laert., X, 40). „Mai înainte de toate dedică-te studiului principiilor prime şi al infinităţii şi al subiectelor înrudite... Cuprinderea tuturor acestor subiecte... te va face să înţelegi cu uşurinţă cauzele fenomenelor particulare" (*Scris. către Phythocles*, în Diog. Laert., X, 116). Nici scepticii nu se desprind de această împărţire, numai că spre a dovedi imposibilitatea epistemologică atât a *f.*, cât şi a moralei şi logicii. Sau, mai exact, imposibilitatea acestora în concept clasic (dogmatic). Căci mereu în altă identitate, ce mai era principiul ca principiu? După o temporară părăsire a metafizicii, prin adăstare în câmpul interpretării secunde, scepticii, pe o cale negativă, atrăgeau luarea aminte asupra *nevoii* de metafizică (cf. Sext., *P.H.*, III, 1-167).

FOC; πῦρ – foc, propriu-zis (*Il.*, IX, 211, *passim*), foc într-un sacrificiu (*ibid.*, IX, 220; *Od.*, III, 341, 446), focul cerului, din cer (Eschil, *Prom.*, 1046), ca simbol al forţei irezistibile (*Il.*, VI, 182, limbile de foc ale Himerei – Chimaira; XI, 596, luptătorii, ca „vâlvătaia focului" etc.) focul pasiunii (Sofocle, *Electra*, 888); element cosmologic. Etimologia îl deruta pe *Platon*: (Socr.) „cu «foc» sunt nedumerit" (*Cra.*, 409d). Originea este indo-europeană (*pur*, în sanscrită „foc"). Cu mult mai sugestivă în mitologie, în filosofie simbolistica focului este reductibilă la instituirea acestuia în supleant al principiului. De cele mai multe ori însă este identificat cu unul dintre cele patru *elemente*. Deşi încă în *Od.* (V, 10) – apare într-o expresie ademenitoare, σπέρμα πῦρος (Ulise, „sub cenuşe ascunde un tăciune / ca sămânţă de foc să-i fie în vatră"), ca principiu şi cauză primă, *f.* este instituit târziu. Nu este sigur că Epicharmos va fi pus *f.* în regim de „natură", fie şi numai în raport cu sufletul (mintea) oamenilor: „corpul e *pământ*, iar mintea *f.*" – *at mens ignis* (fr. 51), pentru că *Epicharmus*, scrierea, ea însăşi pierdută, a lui Ennius (sec. III-II ante), va fi fost în mai mare măsură o expunere a concepţiei poetului roman, decât o interpretare istorică. Mai înaintea lui *Heraclit*, poate numai *Hippon din Samos*

va fi identificat *f.* cu principiul, cu un *principiu*, mai exact, el mai aşezând alături şi *apa* („H. a afirmat că la început a fost apa... şi focul"; Hippolyt., *Ref.*, I, 16; A 3). La *Anaximandros* este doar „element" în cuprinsul principiului, care e *apeiron*-ul. Etern (*àeizoon*), unic şi unitar, nenăscut şi nepieritor, intransformabil ca atare, focul heraclitic prin stingere generează lumea (*kósmos*) şi prin reaprindere, după măsuri (*metra*) care-i sunt proprii, revine la sine. Stingându-se, ca printr-o retragere face să apară aerul cum, mai departe, „moartea" acestuia urmează a fi naşterea apei, iar moartea apei, naşterea *pământului*. Faţă cu acesta, ca în opoziţie, când prin câteva medieri moare în el, *f.* trăieşte, la limită, lipsa χρησμοσύνη de sine, astfel încât începe să le cheme pe toate înapoi, spre „a le judeca şi mistui", într-un „incendiu universal" – ἐκπύρωσις (fr. 65). Drumului în jos îi urmează drumul în sus: pământ-apă-aer-foc şi lipsei, prisosul κόρος. Cum însă acesta tocmai întrucât este prisos de sine e lipsă a lumii, reîncepe ciclul sau ceea ce pare a fi o mişcare ciclică. În realitate, aceasta este pe verticală şi în limitele *f.* / ca principiu). În cazul în care am presupune lumea ca ieşire din *f.* şi ca exteriorizare, el n-ar mai fi temeiul unic, peste tot la fel şi mărginit doar de sine. De altminteri, lumea este ca o stingere a *f.*, deci ca o trecere în ceea ce nu este el, dar în lăuntrul său. Căci urmărind simbolistica, stingerea nu poate să aibă loc decât în „spaţiul" *f.* Explicaţia lumii prin stingere este una dintre cele mai sugestive metafore ale primilor filosofi ai Greciei. Her. îşi va fi dat seama că aceasta era modalitatea optimă. În cazul în care ar fi recurs la aprindere, prin aceasta nu mai putea conserva condiţiile de legitimitate ale focului ca principiu. Dacă lumea rezulta dintr-o reaprindere, urma că *f.* (principiul) este mai puţin în genul său şi deci că este în măsură să sporească în natura sa. Numai că principiul nu este mai puţin într-o parte şi mai mult în alta sau, oricum, nu este într-un grad mai mic sau mai mare. „Decodificând" metafora, existenţa deci nu are sens ca transformare a fiinţei (*f.*) în sine, ci numai ca negativitate. Ea, prin urmare, este ceea ce este, ca nefiinţa în raport cu fiinţa (principiul). Acesta şi este sensul ne-fiinţei: nu contrariul fiinţei, ci altceva decât ea, prin modificarea sa, în sine. Stând cu cele două mişcări ale sale pentru principiu-cauză primă, *f.* heraclitic, prin marea sa sugestivitate (în vederea a ceea ce, în acest moment, trebuia demonstrat el servind exemplar), poate, dintre cele patru elemente cosmologice, devenite clasice, este cel mai aproape, de semnificaţia sa ontologică, dacă nu, mai în identitate cu ea. Ca principiu, *f.* mai apare şi în timpul lui Her. şi după, însă fără simbolistica aceea, atât de apropiată sensului filosofic. *Hippasos* dintre pythagorei ar fi spus cam ca filosoful din Efes, că „din foc iau naştere toate şi toate sfârşesc în foc" (Aët., 5, 3, 11; A7). Asemănarea a şi determinat asocierea lui Her. la învăţământul pythagoreului (*Lex. Suda*, *Heraclit*), ceea ce însă ţine mai curând de filiaţionismul târziu decât de realitate. Mai mult, dacă se poate vorbi de o asemănare nu este posibilă şi punerea în identitate, căci H., în consonanţă cu învăţătura şcolii, închipuia ca „primă paradigmă a creaţiei Universului" (fr. 11). Principiu, nu încape îndoială, în context, este cum ar fi zis *Aristotel* doar după natura materiei, după aceea a formei fiind *numărul*. În doctrina aproape comună tuturor pythagoreilor, *f.* (alături de aer, apă şi pământ) este numai un element care intră în alcătuirea lucrurilor: acestea, „ale căror elemente sunt patru la număr" (Diog. Laert., VIII, 24). Alegorizant, *Philolaos* îl numeşte Ares ca şi, în afara şcolii lor în filiaţie, *Empedokles*; „Zeus este focul" (Hippol., *Ref.*, VII, 29; A 33). Dar deosebirea esenţială stă în statutul *f.* care, asemenea celorlalte trei, este principiu: „dăinuie veşnic", nu se naşte şi nu piere, „ci doar se amestecă", unindu-se „într-o cantitate mai mică sau mai mare" cu părţi ale aerului, apei şi pământului, generând astfel lucrurile. Dintre contemporanii lui Her., nu numai un pythagoreu va fi promovat *f.* în condiţie de principiu, ci şi un eleat, *Parmenides*, care „ia şi el principiile lucrurilor create drept elemente, în raport cu opoziţia primordială, pe care o numeşte lumină-întuneric sau foc-pământ"; „pune ca principii caldul şi recele", numindu-le „foc şi pământ" (fr. 7). Cât *f.* (împreună cu pământul) poate să treacă drept principiu, nu se iese însă din limitele planului fizic de descriere. „Constrâns să ţină seama de aparenţe şi să admită că unitatea există după raţiune, iar pluralitatea după datele simţurilor, (P) e adus să susţină existenţa a două cauze şi a două principii, caldul şi recele, cum s-ar zice, *f.* şi pământul. Din acestea, caldul este raportat la Fiinţă în timp ce recele la Nefiinţă" (Arist., *Metaph.*, Δ, 5, 986b18). Eleatul, prin urmare, instituie *f.* ca analogon al Fiinţei pentru a fi în măsură să justifice multiplul şi, mai departe, cunoaşterea după opinie. În cazul în care putea să pară ca nefiinţă în mod absolut, ce ar mai fi însemnat calea opiniei? Dar numai în analogie cu Fiinţa, *f.* nu poate să aibă regimul aceleia. Dovadă şi existenţa alături de sine a contrariului său: recele (pământul) ca nefiinţă. De ce pământul sau, în genere, cum se face că un element stă pentru nefiinţă, în timp ce altul pentru fiinţă n-ar fi greu de răspuns, menţinându-ne în cadrul aceluiaşi model de construcţie, prezumat a ţine de logica parmenidianismului dacă un element (*f.*, de exemplu) este determinat prin analogie cu Fiinţa, contrariul său urma a fi justificat prin el. „Scara" deci ar fi aceasta: Fiinţă (în plan metafizic), analogonul ei (în plan fizic), contrariul acestuia şi din ambele, lucrurile. Elementul contrar deci *este* el însuşi, dar întrucât e mai departe de Fiinţă, poate fi determinat ca negativitate. În oarecare măsură, poziţia „privilegiată", dar motivată, de fiecare dată mai altfel, *f.* şi-o menţine atât în *platonism*, cât şi în *aristotelism*. Este conservată şi contrarietatea, fără însă ca pământul să fie asimilat „nefiinţei ei". Demiurgul ar fi pus în „corpul lumii" *f.* pentru a fi *vizibil* şi pământul pentru a fi tangibil (*Tim.*, 31b-33a). Alcătuit din solide care „au luat forma piramidei" (56d), din această cauză, *f.* este cel mai mobil (vd. *aer*). Mai uşor în raport chiar cu aerul, *f.* tinde în sus şi excentric (Arist., *Cra.*, I, 3, 269 b 25). Cald, în opoziţie cu pământul, rece, el este apropiat de acesta prin uscăciune. şi astfel, urmând schema lui Hardie şi Gaye, *f.*, uscat şi cald, prin mijlocirea aerului şi apei, are în pământ contrariul său şi, de aceea, elementul complementar. Unul cel mai uşor, altul cel mai greu, pentru că *f.* este uscat şi cald, iar pământul uscat şi rece închid între ele ca într-un cerc, pe celelalte, ca şi lucrurile rezultate din amestecul tuturor. În linii mari, aceeaşi reprezentare şi la stoici: *f.* este un element într-o serie, cel mai subtil şi totodată cu „locul cel mai de sus". Astfel, mai e numit şi *eter*. Alteori mai este socotit ca producător, în sens similiartizanal (foc-artist, *pyrtechnikon*). În acest caz apare ca atribut al lui Zeus, numit şi Hera, întrucât „puterea lui cuprinde aerul", Poseidon „pentru că puterea i se întinde peste mare", Demeter, fiindcă puterea-i cuprinde tot pământul", Hephaistos, „deoarece cuprinde focul artist" (Diog. Laert., VII, 137, 147). Element, asemenea celorlalte, simili-heraclitic (se şi admite o uşoară heracliteizare a *stoicismului*), în cosmogeneză şi, în genere, în producerea fiinţei determinate, *f.* este asimilat cu punctul de plecare şi de întoarcere: „lumea se

naşte atunci când substanţa ei se preface din *f.*, prin aer, în apă, iar partea consistentă din apă, condensându-se, se preface în pământ, în timp ce partea subţire se preface în aer, iar aceasta subţiindu-se tot mai mult, dă naştere la foc". Ca în heraclitism, prin revenire la *f.*, toate „vor pieri în conflagraţia universală" (*ibid.*, VII, 142; 134). Totodată, în măsura în care mai este numit şi eter şi ca ater Athena, iar Athena, în aceeaşi tendinţă stoică panteistică şi monoteizantă, Zeus, „raţiune conducătoare" (VII, 147), şi pe această cale, *f.* este sporit în demnitate onto-cosmologică. În sfârşit, în ordine umană, *f.* trece ca element (factor) civilizator. Azvârlit din cer pe pământ, de către Zeus, în reprezentare homerică (*Il.*, XVIII), Hephaistos, ca zeu al *f.* terestru şi al meşteşugarilor, prin această dublă determinaţie (sau prin unirea într-un singur personaj simbolic puterea ignee şi făurăria), conferea *f.* o anume valoare paradigmatică pentru îndelenicirile omeneşti. Aceiaşi semnificaţie şi în mitul prometeic. Prehesiodic, acesta este „sistematizat" şi inclus într-un scenariu sociogonic abia de poetul din Beoţia. Retrăgând *f.* de pe pământ şi implicit deposedându-l pe Prometheu de ceea ce îi era aproape conatural, cultul său fiind legat de *f.* (cf. Coman, 1938, p. 64 şi urm.), Zeus îi lipsea şi pe oameni de binefacerile sale. Dar titanul îl readuce pe pământ şi-l redă oamenilor (*Theog.*, 565-569). Şi astfel, aceştia obţin din nou „văpaia tăinuită a *f.*, Tezaur scump/Izvor al meşteşugurilor omeneşti" (Eschil, *Prom.*, 110-111). Prometeu, văzându-l pe om mai puţin înzestrat, decât celelalte făpturi, se va fi gândit „să fure dibăcia meşteşugărească a lui Hephaistos şi a Athenei dimpreună cu *f.*, căci fără *f.* nu putea fi dobândită de cineva, nici nu putea fi folositoare cuiva" (Pl., *Prt.*, 321 c-e). Dacă informaţia lui Diodor (*Bibl. ist.*, I, 8) îl priveşte pe *Democrit*, atunci şi acesta ar fi condiţionat viaţa omenească de descoperirea şi utilizarea *f.*: „după ce cunoscură *f.*... (oamenii), treptat descoperiră şi meşteşugurile". De aceea, îl şi vor fi divinizat: „cei vechi considerau ca zei soarele, luna, fluviile, izvoarele şi, în genere, tot ce era de folos pentru viaţa lor... Astfel au numit apa Poseidon, *f.* Hephaistos" (Prodicos, după informaţia lui Sext. Empir., *Contra fizicienilor*, I, 18).

FORMĂ; μορφή; lat. *forma: distantia formis* – deosebire de formă; *unius ad certam formam* – într-o singură formă (Lucr., II, 373, 379); rom. „figură – chip, formă" (Cant., *Ist. ier., Scara*); în limbajul poetic: forma corpului, chipul, cu referire la Zei (Homer, *Od.*, 8, 170), la oameni (Eschil, *Prom.*, 21; *Soph., El.*, 1159). Dar şi aparenţă (Sph., *El.*, 199, Tr. 699). În opoziţie cu *eidos* (vd. *idee*), *Platon* în *Rp.*, 380 d: „(Zeul) îşi schimbă înfăţişarea sa (*eidos*) pentru a lua o mulţime de alte chipuri εἰς πολλὰς, neoferindu-ne astfel decât fantome înşelătoare şi fără realitate?" Sau, puţin mai departe (397c), moduri de a fi, diferite şi schimbătoare faţă cu ceea ce defineşte esenţial (*eidos*), care cere să se ţină seama „de toate armoniile, de toate ritmurile, dacă urmează a se vorbi potrivit cu ceea ce este, căci faptul acesta presupune variate forme – διὰ τὸ παντοδαπὰς μορφάς morphàs, Mitol: Morpheus, zeu al Somnului şi Viselor; cel ce ia diferite forme (Ov., *Met.*, XI, 635). În filosofie termenul este impus de *Aristotel*, cu sensuri şi funcţionalitate care depăşesc simplul fapt al desprinderii de *platonism*. În ce măsură, în opera de tinereţe (de până la moartea lui Platon) va fi aderat la doctrina Ideilor ca entităţi în sine este greu de stabilit, fragmentele rămase nefiind prea concludente. Mai degrabă nu, dar aceasta deductiv şi analogic, de îndată ce sugestii pentru un alt concept al *f.*, Arist. putea să afle la Pl.

chiar. Astfel, în *Tim.* (50 C, D şi 51 a), cu toate că existenţa separată a Ideilor este reafirmată, se întâmplă o modificare esenţială în regimul lucrurilor, ca realităţi compuse din „materia" receptacolului (*Khôra*) şi din figurile geometrice. „Natura sa (a receptacolului) este de a fi o matrice pentru toate lucrurile; ea este pusă în mişcare şi decupată în figuri prin ceea ce pătrunde în sine, ceea ce şi face ca rezultatul să apară când sub o *f.*" (*morphé*), când sub alta" (50c). Încă în regim secund faţă cu *f.* ca eidos (*idéa*), deci ca model, *f.* ca *morphé* (riscând tautologia) se impune ca unitatea celor două componente. De aici, la *f.* ca principiu (şi, în acelaşi timp, ca dat alcătuitor) al întregului (substanţei) din *aristotelismul* de mijloc (instrumentist), calea era tăiată în linie dreaptă. De aceea, nu este exclus ca, în etapa platonică, Arist. să se fi ataşat la doctrina deja revizuită, în mod deosebit, la modelul din *Tim.* O posibilă probă este tocmai aceasta, fie şi foarte relativă continuitate. În prelungire la *platonismul* din *Tim.* ca şi din „doctrinele nescrise", aristotelismul, deocamdată, se organizează în jurul conceptului de *f.* Cum însă *f.* are un regim ontologic esenţial distinct de acela al Ideii, sistemul de plasare şi structurare avea să fie tot asemenea. Poate că punctul de plecare îl vor fi constituit cele nouă ipoteze platonice centrate în conceptul unului, reductibile, de fapt, la o singură întrebare: dacă Unul este Unul cum sunt posibile multiplele, din *Parmenides* (137c – până la sfârşit). Poate aici este punctul de plecare, de îndată ce *Tim.*, ulterior, propunea numai o soluţie. Dacă aşa stau lucrurile, atunci întrebări în cauză avea a-i răspunde Arist. însuşi. În condiţia Unului şi, ca atare, mereu în identitate cu sine, ilimitată şi nedeterminată, necompusă şi intransformabilă, cum fiinţa ca fiinţă putea fi gândită în funcţia sa întemeietoare? Mai în detaliu, în ce modalitate inteligibilă trecerea la multiplu? Şi la o întrebare şi la alta era suficient să se răspundă justificând diada (dualitatea). Inductiv, dacă substanţa este ceea ce este ca *f.* şi ca materie (sau substrat) este evident că acestea funcţionează ca principii-cauze (*Metaph.*, A, 983 a 24-30). Substanţa deci este numeric una, dar prin două specificaţii. Inteligibilă ca un compus, ea nu este, deocamdată, conceptualizabilă şi ca întreg. Pentru aceasta, aproape platonic, era nevoie de presupunerea Unului în sine în rol paradigmatic. Pe de altă parte, trebuia să se scape de enorma şi ruinătoarea dificultate a admiterii a două principii. În consecinţă, metafizic, legitimitate are numai fiinţa ca fiinţă prin condiţia unicităţii. Numeric una, ea este însă dublă ca specificaţie, fiind *f.* şi materie. Dar nu separat (discontinuu) una şi cealaltă, ci în întregul ei, fiecare în parte. Altminteri, cum s-ar limita reciproc, ar rezulta că fiinţa ca fiinţă simplă şi ilimitată ar fi alcătuită din două entităţi limitate, ceea ce este alogic. Într-un fel, cam ca atributele infinit nemijlocite spinoziste, de mai târziu, *f.* şi materie, coeterne şi coextensive, au şi ele aceleaşi caracteristici de tip metafizic ale fiinţei ca fiinţă. Altminteri n-ar mai sta ca *principii*, dar ele sunt principii prin infinitate, prin eternitate, prin intransformabilitate (*Phys.*, I, 6, 189a; *Metaph.*, Z 1033b 17 passim). Numai că nu şi numeric, de îndată ce fiecare este unul metafizic. Totuşi, în faza instrumentistă *f.* pare a avea o mai mare demnitate ontologică decât materia, deopotrivă în descriere primă şi secundă. Căci, „dacă *f.* este anterioară materiei, şi dacă ea are caracterul de existenţă într-un grad mai mare decât materia, ea va fi, pentru acelaşi motiv, anterioară şi amestecului rezultat din îmbinare" (*Metaph.*, Z, 1029 a, 5-10). S-ar putea aduce ca explicaţie prelungirea influenţei platonismului, ceea ce nu este

de tot inoperant, mai cu seamă dacă se apasă pe latura aporetică. Aceasta înseamnă că nu intră în discuţie ipoteza Ideilor ca entităţi separate, ci numai aceea a lor în funcţie exemplară (modelatoare). Anterioritatea, în acest caz, ar fi traductibilă prin ceea ce este *act*, actual şi actualizant în raport cu materia, ca *putere*, prin faptul de a configura şi structura, deci de a face ca individualul să fie ceea ce este – *tè ti en einai* (*Metaph.*, A, 983a, 27-28). În descriere instrumentistă se accentuează metafizic pe *f.* ca atribut infinit în funcţionalitate paradigmatică. În cealaltă, hylemorfistă, în schimb, este luată în seamă întrucât constituie, căci, de acuma, mai înainte trece întregul, alcătuit din formă şi materie. Dar şi de această dată îşi păstrează anterioritatea, în măsura în care este principiu al unităţii (cf. *Metaph.*, Δ, 6 şi I, 1) ca şi al individuaţiei. Aceasta însă numai în modul universalităţii (de unde şi ideea că substanţa este obiect al ştiinţei prin formă, răspunzătoare de aquidditatea sa). Altminteri, *f.* nu este pusă nediferenţiat în termen de *universal*, mai propriu pentru acesta fiind de a sta (ca gen, specie), în individual, ca atribut calificativ al substanţei prime (cf. Robin, 1944, p. 91). În perspectivă hylemorfistă, mai pregnant fizică, *f.*, ca şi materie, de altfel, este într-un întreg, dar nu prin acesta, fiindu-i constitutivă. De aceea, din acelaşi punct de vedere ea „nu are nici o realitate în afara individualelor ca subiect" (Moreau, 1955, p. 187). Ca atare, ea este numai metafizic, dar încă o dată, ca specificaţie a fiinţei în sine. Prin ambele determinaţii ea se şi deosebeşte esenţial de *eidos*-ul platonic. De aici şi preferinţa lui Arist. pentru un alt termen, deşi în principiu *morphé* şi *eidos* sunt într-o anume sinonimie. Uneori, nu numai în contexte polemice, dar şi de expunere pozitivă, Stagiritul şi foloseşte termenul platonic (cf. *Metaph.*, Z, 1033b17: „ceea ce se numeşte *f.* sau esenţă" – *eidos he ousia*). Opţiunea pentru alt termen nu era hotărâtă, conjunctural, de motive care ţineau de despărţirea de platonism. Paradoxal, prin gestul său Arist. pare să atragă luarea aminte asupra complementarităţii, şi nu excluziunii *f.* ca *eidos* şi *f.* ca *morphé*, prima numind, dominant, în ordinea exemplarităţii universale, în timp ce, a doua, în aceea a constitutivităţii, tot universale. „Simţind" complementaritatea, *Plotin*, într-o modalitate de sugestie platonică (din *Tim.*) şi aristotelică, deşi în termen de *eidos*, avea să articuleze funcţional cele două dominante. Căci prin sufletele particulare, formele ca ideai-*eide*, din sistemul inteligibilului, „coboară" alcătuitor în materie (vd. şi *idee*).

FRUMOS; καλός, καλόν; frumuseţe κάλλος; lat. *pulcher, pulchre*, dar şi *honestus*. Pentru chip, înfăţişare, corp: „în toată strălucirea chipului său frumos" – κάλλεί τε στίλβιον (*Il.*, III, 392; „vălul cel mare, foarte frumos înflorat" – ὃς κάλλιστος (*Il.*, VI, 294); pentru Candaules, soţia sa era cea mai frumoasă: γυναῖκα πολλὸν πασέων καλλίστην (Hdt., I, 8), oameni cu suflet ales şi trup frumos – K. τὸ σῶμα (Xén., *Mem.*, II, 6, 30); pentru suflet, frumos nobil, onest, glorios, cum se cuvine, lucrări (acţiuni) frumoase: „culcă-te frumos" – καλόν (*Il.*, IX, 615); „a murit acolo unde este frumos – καλόν pentru un tânăr să moară" – (Esch., *Cei şapte...*, 1011); lucrări frumoase – τὰ καλὰ ἔργα (Xen., *Cyr.*, 1, 5, 9), „învăţăminte înţelepte" – τὰ καλὰ ἐξεύρηται (Hdt., I, 8), desăvârşit, potrivit, convenabil, apt – πρέπον – ἦν δαίμονος τουμοῦ τόδη – demn de zeul care mă inspiră; Soph., *Aj.*, 534; κατὰ τὸ πρ – cum (după cum) convine (Pl., *Lg.*, 828 d). În etimologie platonică; „Hermogenes – Ce este cu καλόν? Socr. – „...e mai greu de înţeles", dar vine, poate, „din schimbarea de lungime a literei O", ceea ce înseamnă că de la *tò kaloun*, ceea ce numeşte lucrurile şi deci gândirea. Astfel încât „cuvântul *kalón* este nume pe potrivă dat gândirii (*dianoia*) care înfăptuieşte lucrări pe care noi le socotim frumoase şi le slăvim pe măsură" (*Cra.*, 416b-e). Filosofic: determinaţie ulterioară şi nu principiu-cauză la pythagorei, după Arist. (*Metaph.*, A, 4, 984b32); „Frumosul cel mai de preţ şi binele suprem nu există în obârşia lucrurilor...; se află în cele ce derivă din principii". Un pythagoreu de mai târziu, nici prea ortodox, *Aristoxenos* ar fi spus că „adevărata iubire a *f.* (*filocalia*) sălăşluieşte în lucrările bine făcute şi în cunoaşterea ştiinţelor" (Stob., *Flo.*, III, 1, 101, p. 50, 1717; în *F.G.P.*, II, 2, Ar., 10). Se depăşise deja viziunea cosmologizantă primară: „ordinea şi măsura sunt frumoase" (Iambl., *V.P.*, 203); „*Nous* e pricina *f.*" (Arist., *De an.*, I, 2); „Frumuseţea trupească" (Dem., *Sent.*, 102, B1-2 D.K.). Cu sofiştii şi cu Socrate *f.* capătă dimensiune precumpănitor axiologică. Mai întâi analitica antilogistă din *Dissoi Logoi*, 2, 1-27: privitor la *f.* şi urât, unii apasă pe distincţie, în ordine reală, precum sunt şi nominal, alţii pe identitate. În logica lui ori-ori se uită însă contextele: (între alte exemple) „să te împodobeşti, să-ţi îngrijeşti faţa, să-ţi pui bijuterii este urât din partea unui bărbat, dar *f.* din partea unei femei" (6), „la lacedemonieni este *f.* ca fetele să facă gimnastică şi să se arate în public cu braţele goale şi fără hiton, la ionieni este urât" (9). Relativitatea (Contextual) este atât de mare, încât „dacă cineva ar porunci ca toţi oamenii să adune la un loc faptele pe care fiecare le judecă urâte, iar apoi din mulţimea lor să ia fiecare faptele pe care le consfinţeşte drept frumoase, n-ar rămâne nici una". Precum poetul: „legea e diferită pentru muritori/ înţelegând că nimic nu e pretutindeni frumos/ nici urât, ci că momentul potrivit ia nu acelaşi fapt/ şi îl face mai întâi urât, ca apoi, să-l transforme în frumos" (19; cf. şi *Trag.*, *Graec.*, Frg., 844, 26). De aceea, mai pe măsura modului de a fi al *f.* şi numărului, „toate sunt frumoase la momentul potrivit şi urâte în nepotrivire" (20). Dar presupunând că sunt în identitate? Ar reveni, în acest caz, să fie *f.* să-i cinsteşti pe zei şi să fie urât, totodată (22). Dar „dacă duci aur nu vei aduce aramă", nici „lucruri frumoase în schimbul celor urâte" (27, 28). Relativitatea, deci, ca să nu treacă în relativism implică potrivirea-*prépon*, *decorum* la romani (*Prepon apellant Graeci nos dicamus sane decorum* – Pr. numesc greci ceea ce noi am zice potrivit – convenabil (Cic., *De orat.*, 21, 70) şi *aptum, la Augustin: De pulchro et apto*, titlul primei sale scrieri, pierdută însă (cf. Tatarkiewicz, 1981, p. 231 şi urm.). Aceasta înseamnă că o concordanţă sau ca o concordanţă dintre ceea ce este în condiţie nominală şi context. Prezentă şi la Socr., ideea era deci de atmosferă spirituală. Întrebat de Aristip., „dacă poate să-i numească un lucru *f.*", Socr. îi răspunde că multe, chiar şi acelea diferite de ceea ce este frumos; chiar şi „un coş de gunoi" (iar un scut de aur, dimpotrivă, urât): „depinde de foloasele pe care le aduc"; „toate se judecă după utilitatea ce o au: sunt bune şi *f.* dacă ne sunt folositoare, sunt recele şi urâte în caz contrar" (Xen., *Mém.*, III, 8). La acestea adăugând o mărturie – (poate şi) interpretare platonică: „Hippias – Tu, Socr., nici tu, nici cei cu care te întreţii de obicei nu cercetaţi lucrurile în întregul lor, ci luând deoparte frumosul sau orice alt lucru din câte există, încercaţi să le pătrundeţi după ce aţi tăiat totul, aşa, în bucăţele, cu argumentările voastre" (*Hp. Ma.*, 301 b), poziţia lui Socr. în această chestiune apare a fi foarte apropiată de aceea, aşa zicându-i, contextualist-relativistă, particulară modului de a gândi (de ce nu şi de a fi,

într-o epocă atât de contradictorie) antilogist. Îl va fi admis şi în sine, dar nu în modalitatea din *Symposion* unde, firesc, este platonizant. Pentru aceeaşi înţelegere mai insistă şi ceea ce, în termen târziu medieval, s-ar putea numi transcendentalitatea ideii de frumos, prin punerea sa în comunicabilitate cu celelalte „genuri", sub semnul virtuţii: „toate cele drept sunt şi *f.*", „*f.* şi binele sunt una" (Pl., *Alk.*, I, 116c); „nu putem face nimic *f.*, bine, cinstit, decât prin virtute" (Xen., *Mem.*, III, 9, 4-6). Dar mai ales cu binele, în paradigma kalokagathiei καλοκαγαθία, strict, frumosul-şi-binele, prin extindere, caracter şi conduită de excelenţă, perfectă onestitate, *paideia* în întregul ei în cele două atribute. Socr. „nu despărţea ştiinţa de înţelepciune ca autoînţelepţire şi socotea om înţelept pe acela care, cunoscând binele şi *f.* le şi pune în practică şi care cunoscând răul, se fereşte de el (Xen., *Mem.*, III, 9, 4). În deosebire, *Platon* avea să apese pe faptul de a fi în sine al *f.*, pentru o metafizică (sau punerea în concept metafizic) a acestuia: „de unde ştii... care lucruri sunt *f.* şi care urâte? Ia să vedem, ai putea spune ce-i *f.*?" (*Hp. Ma.*, 286d). Spre a şti că întrucât cele determinate sunt *f.*, nu se cuvine să presupunem că „toate câte sunt frumoase sunt frumoase prin însuşi *f.*?" (287c), ca formă εἶδος (289d). S-a spus că în *Hp. Ma.*, cel puţin, dialog de tinereţe cum se zice, nu prea riguros, socratic, doctrina ideilor nu este încă prezentă, *f.* în sine ca *eidos* fiind mai curând concept în accepţie socratică, decât entitate în determinaţie ontologică (Croiset, Friedländer). Dar în acest fel paradoxal, Socr. prea este platonizat şi Pl. socratizat şi totodată încă se apasă pe ideea unui evoluţionism platonic, cu treptată construcţie a ipotezei, când aceasta, ca proiectul în mintea ţesătorului din *Gorgias*, va fi premers punerii în operă. Dovadă *Euthyphron* 5d, unde *forma* este instituită ca paradigmă, ceea ce înseamnă că în prima ei dimensiune ontologică. Şi tot asemenea, *Hp. Ma.*, în care, atunci când este implicată potrivirea (*prépon*), modalitatea ne scoate întrucâtva din socratism. Căci „dacă aurul este *f.* atunci când se potriveşte şi urât când nu se potriveşte" (213e), se presupune „concordanţa" dintre ceea ce este în ordinea existenţei lucrurile frumoase şi ceea ce este, în sine, adică frumosul ca *f.* Potrivirea aici ne depărtează de contextualismul sofist şi în mare parte şi socratic, pentru a ne fixa în semantica participaţiei, deci în orizont ontologic. De aici la pasajul 211 a-c din *Symposion* linia era dreaptă: „un *f.* ce trăieşte de-a pururea, ce nu se naşte şi nu piere, ce nu creşte şi nu scade; ce nu-i, în sfârşit, într-o privinţă frumos, în alta urât; câteodată da, alteori nu; faţă de unul da, faţă de altul, nu; aici da, dincolo nu; pentru unii da, pentru alţii nu. *F.* ce nu se înfăţişează cu faţă, cu braţe sau cu alte întruchipări trupeşti, *f.* ce nu-i cutare gând, cutare ştiinţă; ce nu sălăşluieşte în altă fiinţă decât sine; nu rezidă într-un vieţuitor, în pământ, în cer sau oriunde aiurea; *f.* ce rămâne el însuşi în sine, pururea identic sieşi prin unicitatea formei; *f.* din care se împărtăşeşte tot ce-i *f.* pe lume, fără ca prin apariţia şi dispariţia lucrurilor frumoase să sporească, să se micşoreze ori să îndure o cât de mică slăbire". Definiţia-descriere, în perfectă logică, parmenidiană, de instituire metafizică, aşadar. Dialog *Despre frumos* – Περὶ τοῦ καλοῦ, *Phaidros* pune problema recunoaşterii (reamintirii) lui, prin urmare îl justifică metafizic pe altă cale, cu alte mijloace, acelea ale amnezei, începând cu *Phaidon* esenţială în construirea ontologică: „dacă e să revenim la frumuseţe..., ea era numai strălucire"; „acela care nu este de curând iniţiat sau care s-a ticăloşit nu este în stare să se ridice sprinten de aici acolo, în preajma frumuseţii însăşi,

atunci când se întâmplă să contemple ceea ce poartă, în lumea de aici, numele ei" (250 d-e). Cei căzuţi sub stăpânirea trupului, pentru că au pierit şansa frumosului, au ratat-o şi pe aceea a adevărului şi iubirea însăşi. Mânaţi doar de plăcere, „asemeni dobitoacelor ce merg în patru labe" se pun doar „pe zămislit cu trupul". Cei care, dimpotrivă, îşi păstrează condiţia, contemplând odinioară cele de sine, când văd „un chip care aduce cu cel zeiesc". Deprinşi cu „chipul frumuseţii însăşi" simt „o înfiorare" şi „ceva nedesluşit", ca apoi, „cu privirea aţintită la acel chip sau la acel timp" să-i dea cinstire, „ca unui zeu" (251 a). *F.* aici comportă, după Heidegger, câteva mari probleme: (1) „*f.* este discutat în contextul caracterizării raportului pe care omul îl are cu fiinţarea ca atare"; (2) „determinarea care este proprie esenţei *f.*": „*f.* este ceea ce vine către noi în chipul cel mai nemijlocit şi ne mişcă. Întâlnindune cu el ca fiinţare, el ne transpune totodată în contemplarea Fiinţei. *F.* este acest ceva opus în sine însuşi, care se coboară în aparenţa sensibilă cea mai apropiată şi care, totodată, ridică prin aceasta înspre Fiinţă... *F.* este, aşadar, ceea ce ne smulge din uitarea Fiinţei şi ne oferă contemplarea ei"; (3) „relaţia dintre adevăr şi *f.*": „deschiderea Fiinţei trebuie să survină acolo unde, apreciată din perspectiva adevărului, fiinţează μὴ ὄν (εἴδωλον, nefiinţarea. Acesta este însă locul propriu frumuseţii" (pp. 221-230; în Platon, IV, 1983, p. 387-394). În succesiune platonică, poate doar *Plotin* este cât de cât comparabil. Aristotelic, *f.* „este ceea ce e preferabil pentru calităţile lui intrinseci, fiind din aceleaşi motive demn de toată lauda, sau ceea ce e bun şi plăcut, pentru că este bun" (*Rhet.*, 1366a33). O definiţie (descriere), ca în *platonism*, în câmp ontologic, mai înainte de punerea în context estetic şi moral. Dacă principiul este temeiul din care şi în care ceva este, ia naştere şi poate fi cunoscut, şi dacă este începutul, întrucât este începutul este şi finalitatea, cam ca în transcendentalismul scolastic (*ens, verum, bonum, pulchrum convertuntur*) este şi bine(le) şi Frumos(ul), comunicând în identitatea Fiinţei (*Metaph.*, Δ, 1, 1013a 15-25). Astfel încât, asemenea Fiinţei, în acelaşi regim cu Binele, cu esenţa sa sunt una: „*F.* şi esenţa frumosului" – καλὸν καὶ κάλλος (*ibid.*, Z, 6, 1031b10). În acest regim, *f.* participă, în ordine practică, la binele moral: „dacă de noi depinde să îndeplinim sau nu actele frumoase, ca şi pe cele urâte şi în asta constau virtutea şi viciul, atunci de noi depinde şi să fim buni sau răi" (*Eth. Nic.*, 1113b 10-15) şi dă nobleţe folositorului: „trebuie învăţat desenul... mai ales pentru că obişnuieşte în a vedea frumuseţea corpurilor. Dar a căuta peste tot utilul se potriveşte foarte puţin cu măreţia sufletească şi cu libertatea sufletească" (*Pol.*, 1138a 40). Binele, şi în autenticitatea sa, suprem, este sufletesc, după stoici, este şi frumos „întrucât este proporţional cu folosinţa ce i se dă". Ar exista patru feluri ale binelui – frumosului; ceea ce este drept, ceea ce este curajos, ceea ce este cu măsură şi ceea ce este înţelept, „căci numai sub aceste forme sunt realizate faptele frumoase". Astfel încât „prin *f.* se înţelege... acel bine care îl face pe posesorul lui demn de laudă" sau binele (bunul) „demn de laudă", dar şi „o aplecare firească pentru a-şi îndeplini bine funcţia", „ce dă podoabă unui lucru", ceea ce şi numai ceea ce este înţelept. *Hecaton* ar fi socotit că în identitate cu *binele* este doar *f.* moral (Diog. Laert., VII, 99, 100, 101; cf. şi Cic., *Ac.*, II, I, 10); *De fin.*, IV, 74; *Parad.*, I). *Epicur*, în consecvenţă cu presupoziţia superior hedonistă, ar fi pus *f.* în identitate cu plăcere „căci cu greu ar fi ceva frumos dacă n-ar fi şi plăcut" (Maximos din Tyr., *Cuv.* XXXII, 5); mai probabil că este vorba

de plăcerile sufletului, decât de cele trupeşti sau numai ele ori în primul rând ele ca în mărturia-interpretarea lui Ath., în *Deipnosoph.*, XII (Us. 70): „*F.*, virtuţile, şi altele asemenea sunt demne de preţuire dacă produc plăcere: altfel nu". Iar plăcerea ar sta în „secreţiile gastrice", în sex, în contemplarea unor „forme frumoase" (*ibid.*, XII, 546 e). Scepticii vor fi extins criticismul şi asupra *f.*: „cine îşi formează părerea că un lucru este frumos prin natură sau rău, se tulbură în toate împrejurările", neputând distinge ce este într-un fel de ceea ce este în altul. Relativitatea, în ordinea realului ca şi în aceea a sufletului nostru îndeamnă la suspendarea judecăţii (Sext., *P.H.*, I, 27). Reinstituirea metafizică a frumosului, după un timp de oarecare slăbire a interesului, este opera lui *Plotin* (*Enn.*, I, 1: *Despre frumos* – Περὶ τοῦ καλοῦ; V, 8: *Despre frumuseţea inteligibilă* – Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους). Mai ales în privire, dar şi în auz, în potrivirea cuvintelor, în muzică, dar, urcând, şi în ştiinţe, în virtuţi, în ocupaţii, pe scurt, *f.* este în toate cele ale noastre. Atât de divers, este însă în unitate mai înaintea celor ce-l manifestă? „Este o singură şi aceeaşi frumuseţe prin care toate lucrurile sunt frumoase sau există o frumuseţe diferită în corpuri şi în celelalte fiinţe?" Îndeobşte se admite în „frumuseţea vizibilă" o proporţie a părţilor, a lor unele faţă cu altele, dar şi faţă cu întregul. În acest caz, „fiinţa frumoasă nu va fi una simplă, ci o fiinţă compusă". Dar, frumos întregul, frumoase sunt şi părţile: „un lucru frumos nu este făcut din părţi urâte". În „simetrie" părţile între ele şi fiecare cu întregul, întregul cu fiecare, o primă stabilire: „frumuseţea rezidă într-o fiinţă când aceasta este adusă la unitate şi se dă tututor părţilor şi întregului". Dacă frumuseţea este în unitate, la limită, cele ce sunt frumoase sunt prin participare la unitatea cea mai de sus, de unul, în sine, în funcţie de care sunt toate, în ordinea căruia dacă unul este Bine, Bine este şi Frumosul. Toate cele frumoase sunt prin participare la Unul ca Bine, deci temeiul este în ordinea inteligibilului pur. Poate că un motiv în plus pentru dezlegarea tratatului tainei autorului *Despre sublim* de *Longinos* (Ps), este indiferenţa faţă de metafizica motivului, deci şi pentru aceea a frumosului, deşi printr-o patimă (pasiune) a misticului nu pare fără de legătură cu cercuri neoplatonice. Mai puternic, sublimul subdimensionează frumosul aproape redus la frumuseţea expresiei; cam asemenea şi *Dionysios din Halicarnas*, la vremea lui, cu ideea stilului frumos: „patru elemente predomină prin forţa lor expresivă şi lucrează împreună pentru a face stilul cât mai frumos: modulaţia (melodia), ritmul, variaţia şi elementul care le însoţeşte pe acestea, adecvarea formei" (*Despre potrivirea cuvintelor*, 11).

G

GEN; γένος – origine, descendenţă: „amândoi au aceeaşi origine" – ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος (*Il.*, XIII, 354); neam, rasă: neamul oamenilor semizei – ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν (*Il.*, XII, 23); rudenie: părinţi prin naştere – οἱ προσήκοντες γένει (Eur., *Med.*, 1304); castă, tagmă, clasă: „Egiptenii sunt împărţiţi în şapte caste" – ἔστι δὲ Αἰγυπτίων ἑπτὰ γένεα (Hdt., II, 164); clasa/rasa filosofilor τὸ φιλόσοφον γένος (Pl., *Rp.*. 501 e); rasa/lumea zeilor – θεῶν γένος (Pl., *Phd.*, b 7); elemente – τὰ γένη (Pl. *Tim.* 54 b), genul elementelor – τὸ γένος τῶν στοιχείων (Pl., *Tht.*, 206 b 7). În *platonism*, cu întreaga polisemie, *g.* este luat în mai toate sensurile tradiţionale, dar primeşte şi altele, de invenţie şi întrebuinţare filosofice. În dialogul *Parmenides*, mai adesea pare a fi pus în identitate cu εἶδος: „genurile şi configuraţiile/ideile în sine" – τὰ γένη τε καὶ εἴδη (129 c 2), „cunoaşterea care ar putea ajunge la genurile în sine este o formă în sine, forma ştiinţei?" – Γιγνώσκεται δὲ γὲ που ὑπ ᾽αὐτοῦ τοῦ εἴδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἃ ἔστιν ἕκαστα (*ibid.*, 134 b 7; c 6: „dacă există un gen în sine al ştiinţei, ca frumosul însuşi şi ca altele asemenea" – γένος ἐπιστήμης (cf. Des Places, *s.n.* γένος). În urmare, nu este de tot riscantă constatarea că în platonism „Idea" (ἰδέα) mai este numită şi *g.* (Diog. Laert., III, 64). În semantica Idéa-i, *g.* însă se şi diferenţiază în câmp, cel puţin dinspre ştiinţa dialecticii ἡ διαλεκτικὴ ἐπιστήμη, de încoronare: „a divide după genuri κατὰ γένη şi a nu lua ca diferită o formă εἶδος identifică sieşi, nici pentru aceeaşi una care este pentru altul" (Pl., *Sph.*, 253 d). *Dialectica*, aşadar, are a distinge pentru a uni, ca o gramatică, de îndată ce (deocamdată, încă) *g.* sau formele ar putea fi ca literele: „printre acestea, unele nu se armonizează, pe când altele da". Vocalele, în deosebire de celelalte litere, „circulă ca un fir de legătură printre toate, astfel încât fără una din ele, este imposibil ca şi celelalte să se combine unele cu altele" (*ibid.*, 253 a). Asemenea şi *g.*: printre ele „unele comunică mutual, altele nu, unele cu mai puţine, altele cu mai multe, iar altele, în fine, care circulă peste tot, nu sunt de nimic împiedicate să intre în comuniune cu toate" (254 b). Pe cazul genurilor supreme –μέγιστα γένη („formele pe care le-am prelevat/ales/preferat/ pus în lumină „ca fiind cele mai importante – ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα; *Sph.*, 255 d-e): fiinţa τὸ ὄν, repausul şi mişcarea στάσις καὶ κίνησις, acelaşi-ul/identicul şi altul/diferitul ταὐτὸν καὶ θάτερον se pot urmări toate acestea, fiind de tot evident că în timp ce, dintre cele enumerate, ca mai însemnate: fiinţa se atribuie şi mişcării şi repausului, mişcarea şi repausul nu „participă" însă mutual (254 d). Acelaşi şi Altul, la rândul lor, revin fiinţei ca şi mişcării şi repausului, dar acestea acelora, nu. Schematic, raporturile dintre *g.* supreme, în care săgeţile arată „comuniunea cu sensul revenirii", iar linia întreruptă lipsa, ar

putea fi reprezentate astfel (cu fiinţa de două ori pentru a marca diferitele ei raporturi):

Fiinţa

Repaus Mişcare

Acelaşi Altul

Fiinţa

(cf. Surdu, 1989, pp. 43-44). Aristotelic, genul „se zice" λέγεται, mai întâi în legătură „cu generarea continuă a fiindelor având aceeaşi formă" (ca în „genul omenesc" – ἀνθρώπων γ). Apoi, acelui ceva, din care ca nu mai înainte vin varii existente (ca Hellenos faţă cu elenii şi Ionas cu ionienii ca neam). Se mai zice *g.* şi substratului deosebirilor dintre specii (suprafaţa ca *g.* al figurilor plane şi solidul al solidelor). Astfel că în definiţii, acela ce stă ca prim element constitutiv şi e afirmat despre esenţă este *g.*, iar calităţile sale, diferenţele (Arist., *Metaph.*, Δ, 28). Ca substrat, şi deci cât este mai înainte (logic şi ontologic) – πρῶτος, *g.* stă pentru specii, ca *g.* al speciilor – ὡς γώνος εἴδων (*ibid.*, A, 9, 991 a 31). „De exemplu, omul ca individ este cuprins în specia om, iar *g.* căruia îi aparţine specia este animal" (*Categ.*, 5, 2 a). Dar, „substanţă secundă", „mai cu adevărat substanţă" este specia şi încă mai mult, individualul, ca substanţă primă (5, 2 b). Situaţia este aporetică: stând ca principii, ca atare sunt *g.* prime sau „speciile înfime" (Σὰ ἄτομα) nemijlocit atribuite individualelor? Dacă sunt principii, pe cât mai „depărtate" de individuale pe atât mai mult în condiţia principiului, înseamnă că sunt atâtea principii câte genuri. Între ele, cu atât mai mult Unul şi Fiinţa, atribuite tuturor existentelor. Dar Unul şi Fiinţa nu pot fi *g.*, pentru că fiecare dintre acestea trebuie să fie unul şi să presupună în sine diferenţele specifice şi ele ca unul. „Dar este imposibil ca speciile *g.* să fie atribuite diferenţelor proprii luate în ele însele ca şi *g.*, luat fără speciile sale, să le fie atribuit". În urmare, cu Unul şi Fiinţa ca *g.*, „nici o diferenţă specifică n-ar fi nici ca Fiinţa, nici ca Unul". Şi, mai departe: nefiind *g.*, Unul şi Fiinţa n-ar fi nici principii, admiţându-se „că genurile sunt principii" (*Metaph.*, B, 3, 998 b 14-28; aporia 7, în enumerarea lui Ross; cf. şi I, 2). Afară de aceasta, tot *g.* ar mai trebui socotite şi intermediarele dintre cele prime şi cele secunde ca şi, la rândul lor, diferenţele, ceea ce, dacă *g.* sunt principii, numărul acestora din urmă ar fi nesfârşit; situaţie absurdă, însă. Totuşi, *g.* întemeiază. Problema (*aporia*) este de a determina raporturile între Fiinţă (ca Unul) şi *g.* înseşi, în condiţiile în care acestea trebuie să fie luate ca principii şi nu, deopotrivă (ceea ce ţine de logica aporeticii). *Porphyrios*, în *Comentariile* la *Categorii* ca şi în celebra *Introducere* (*Eisagoghe*) confirmă, detaliind, aporeticitatea genului, mai cu seamă în raporturile sale cu individualele. Astfel încât „nedumeririle" lui, din care într-o explicaţie poate mai curând romanescă avea să pornească aşa-numita „ceartă a universaliilor" („cu privire la genuri şi specii, fie că subzistă, fie că sălăşluiesc numai în gândurile goale, fie că şi subzistente, sunt corpuri sau incorporale, şi dacă sunt separate sau în cele sensibile şi subzistente în jurul acestora, iată o temă pe care o voi lăsa de o parte, ca fiind cât se poate de adâncă şi având nevoie de o altă cercetare"; *Eis.*), „nedumeririle" lui Porph., aşadar, aduc de fapt cu întrebări menite să atragă marea aminte asupra aporeticităţii temei. Pornind de la textul *Categoriilor* (5, 2 a-3 b), unde se presupune că dintre substanţele secunde specia este „mai cu adevărat substanţă" decât *g.*, fiind mai aproape de substanţa primă (de individual adică) întrucât „dacă substanţele prime n-ar exista ar fi imposibil pentru orice alt lucru să existe"

(2 b, 5), Porph. întreabă (ori se întreabă): cum dacă „vieţuitorul" (ca *g.*) şi „omul" (ca specie) „suprimă pe *Socrate*" (ca individual), „dar nu se suprimă şi ele o dată cu Socrate", nu genurile şi *s.* sunt substanţa primă, ci individualele" (*Com.*, 23 r). Este aceasta, cu adevărat, o problemă care se poate rezolva şi nu, totodată. Cât fiecare răspuns coerent participă la rezolvare înseamnă că rezoluţia este posibilă, dar cât nici unul, la urma urmelor, n-o istoveşte, deci nu-i este *soluţia* în absolut, rămâne mereu deschisă. De fapt, paradoxal, pe măsură ce se dau tot mai multe „răspunsuri" aporeticitatea sporeşte. *Aristotel* trimitea la aceea că „substanţele prime sunt substratul tuturor". Şi speciile sau *g.* sunt substrat, numai că al celor rămase. Şi ele sunt numai subiect, şi nu într-un subiect; „om se spune despre un subiect, despre un om individual adică, dar nu într-un subiect, căci om nu este parte a omului individual" (2 b 35; 3 a 10-15). Porph. vine cu specificaţia că „substanţa individuală" nu este totuna cu „un singur exemplar"; „trebuie reţinut că nu e substanţă individuală doar unul din cei luaţi în parte, ci toţi oamenii luaţi în parte, pe seama cărora s-a şi închipuit omul, numit aşa în comun". Primul, în raportare „la cuvintele semnificative" (acestea fiind restituite „mai întâi cu privire la cele sensibile"). Individualele „după natură" prime sunt inteligibile, adică speciile şi *g.* (*Com.*, 23 v; 23 v-24 r). Distincţia era aristotelică, venind din dubla situare: una categoriologică, alta, cea de a doua, metafizică: „dintr-un alt punct de vedere, *g.* este mai substanţă decât specia şi universalul decât individualele" (*Metaph.*, H, 1, 1042 a 10-15). „Universale şi indivizibile" – καθόλου καὶ ἀδιαίρετα („căci nu se pot defini"), „universale în mai mare măsură" chiar – καθόλον μᾶλλον τὸ γένος, pentru aceea „unii" (platonicienii) le-au trecut în rândul elementelor (*ibid.*, Δ, 3, 1014 b 10-15). Mai adăugând şi că prin faptul de a fi şi în semnificaţie categorială, cele ce sunt (acelea supreme), apar ca „genuri ale fiinţei", polisemia este de tot evidentă, de aici şi necesitatea identificării „locurilor comune" particulare, operaţiune critic – metodică. Astfel, mai întâi, „trebuie să fim atenţi la cele ce cad sub acelaşi *g.* şi să vedem dacă nu cumva există vreun lucru căruia nu-i este atribuit *g.*" (de ex.: *g.* plăcerii este binele; există însă vreo plăcere care să nu fie bine?). Apoi „trebuie să luăm seama dacă *g.* este atribuit subiectului accidental, şi nu esenţial" (albul nu este esenţă a zăpezii, ci o calitate). Mai departe „este de văzut dacă *g.* şi specia nu se află în aceeaşi diviziune" (categorie), ci „unul este o substanţă, iar cealaltă o calitate sau unul este un relativ, pe când specia, calitate" (zăpada şi lebăda sunt substanţe, albul lor însă o calitate; situaţia este un relativ, dar binele şi frumosul sunt calităţi). Şi încă: „este necesar sau este posibil ca *g.* să participe la lucrurile care-i aparţin"? Dacă a participa înseamnă „a admite definiţia termenului la care un lucru participă", este evident că speciile participă la *g.*, nu însă şi invers. Totuşi, fiinţa şi unul „sunt enunţate despre toate lucrurile". Mai este „de văzut şi dacă o specie este enunţată ca adevărată despre ceva, în timp ce *g.*, nu (Fiinţa şi cognoscibilul nu sunt *g.* a ceea ce este obiect al opiniei, aceasta din urmă fiind raportată şi la nefiinţă). Tot aşa, „mai este de văzut dacă ceea ce trebuie să aparţină unui *g.* poate să nu aparţină nici uneia dintre speciile lui". Din principiu nu se poate, afară doar de faptul că este vorba de o specie din prima diviziune a *g.*, acestea participând numai la *g.* Mai este de luat în seamă şi „dacă termenul care trebuie să aparţină unui *g.* are o sferă mai largă decât *g.*", „dacă specia şi *g.* au aceeaşi sferă (de ex., fiinţa

şi unul) şi, în fine, „dacă la lucrurile care nu sunt diferite specific, *g.* atribuit lor nu este sau nu pare că este valabil pentru vreunul dintre ele sau dacă este valabil pentru vreunul" (*Top.*, IV, 1). Altfel, din altă perspectivă, în „durată scurtă", chiar cu altă finalitate (nu însă şi în „durată lungă", ceea ce este şi mai important), se vor fi aplicat *g.* şi scepticii, în aparenţă nihilist, în fapt critic, poate hipercritic, dar trebuie să se ţină seama de situarea lor în orizontul antifilosofiei. Presupunând că există *g.*, numeric, sunt câte specii sau este doar unul, comun tuturor. În acest caz, existând câte şi specii, nu va mai fi un *g.* comun; iar existând unul singur, fiecare specie participă la întreg sau la o parte? La întreg nu se poate. La o parte însă este alogic şi ilar, chiar: cum omul individual, un întreg, în felul său, să fie asemenea *g.* său numai într-o parte a lui sau ca o parte doar? *G.* nu poate fi gândit decât ca întreg şi peste tot acelaşi. Presupunând totuşi că lucrurile stau altfel, dacă fiecare individual (ca şi fiecare specie) participă la altceva, cum de mai sunt asemenea? Şi „nedumeririle" sceptic-ilor aporetice, dar într-o aporetică, dacă se poate spune aşa, pe dos, oricum merg cu acelea, mai vechi sau care aveau să se adune, pornite din varii situări, pe acelaşi drum (Sext., *P.H.*, II, 209-228).

GENERARE; γένεσις – origine, sursă a vieţii, putere creatoare, cauză: Okeanos, θεῶν γένεσιν, Părintele, Născătorul zeilor, γένεσις πάντεσσι, Părintele, Născătorul tuturora (*Il.*, XIV, 201, 246), naştere, devenire (în opoziţie cu *fiinţa*, ca în *platonism*). Aristotelic, cu *distrugerea* – φθορά, schimbare, ea de la ne-subiect la subiect, cealaltă de la subiect la ne-subiect (vd. *schimbare*). Cu sens în context metafizic. ~ (1) Ionienii: *Thales* şi *Hippon* ziceau ca „de acolo de unde vin toate", din apă adică, tot acolo se întorc (11 A 13 D.K.). *Anaximandros* bănuia că în „*apeiron*, cele patru elemente (*foc, aer, apă, pământ*) se preschimbă unele în altele". La limită, „apeiron-ul este cauza oricărei naşteri şi pieiri, din care s-au desprins cerurile, toate lumile infinite" (12 A9; 10 D.K.; vd. şi *cosmos*; *cosmogonie*). Din *aer*, bănuia *Anaximenes* vine focul, prin rarefiere, iar prin condensare apa şi pământul cu toate cele ale lui, chiar şi cu astrele, care „s-au născut din pământ". Alteori, stelele cel puţin proveneau din foc. *Sufletul* este aer; de fapt, şi „omul, în genere, este tot aer" (13 A 7; 14; B 2; A 22 D.K.). Asemenea şi *Diogenes din Apollonia*. Din *foc*, *Heraclit*, prin morţi şi naşteri succesive credea că provin rând pe rând (drumul în jos): aerul, apa şi pământul, ca, invers, toate să moară în elementul primordial, renăscut. „Naşterile – şi – pieririle – γινητὸν καὶ φθαρὸν focului: mai întâi mare, din mare, jumătate devine pământ, jumătate vârtej de foc" (22 B 31 D.K.). Schimbarea, pe lângă faptul de a fi generare-distrugere, comportă şi o modificare calitativă totuşi nu încă mişcare, după calitate, în sens aristotelic. Pentru că ontologic nu se poate pune decât critic problema generării, eleaţii trebuie cercetaţi numai din această perspectivă de deschidere către analitica de tip metafizic, deocamdată aceasta din urmă este prinsă într-un limbaj al „fizicii", gest firesc, de îndată ce în joc este legitimarea *fiinţei* determinate. După cum avea să comenteze *Aristotel* (*Metaph.*, 986 b 30 şi urm.) „nevoit să ţină seama de fenomene... (*Parmenides*) vine cu două cauze şi două principii, Caldul şi Recele, altfel zis Focul şi Pământul. Dintre ele, Caldul este luat pentru fiinţă şi Recele pentru nefiinţă". Tot ce se poate, fără „adăugări" sau „adaptări" dacă Parm. însuşi ar fi zis: „Astfel, dar, potrivit părerii, au luat fiinţă lucrurile acestea, şi acum sunt şi pe dată vor pieri, după ce vor fi crescut, iar oamenii le-au dat nume ca să fie semn

fiecăruia" (Simpl., *De caelo*, 538, 8; 28 B 19 D.K.). „Principiul tuturor lucrurilor este unitatea, iar din această unitate provine doimea nedefinită... din unitate şi din doime se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru la număr: focul, apa, pământul şi aerul. Acestea se transformă şi trec pe rând prin toate lucrurile." Astfel se năştea Universul pythagoric, pentru *Hippasos* limitat şi „într-un timp determinat al transformării" aceluia – τοῦ κόσμον μεταβολῆς (Diog. Laert., VIII, 84). *Empedokles* găsea că naşterea şi pieirea, în sens relativ numai, sunt totuna cu amestecul şi disocierea. În absolut, „nici un lucru naştere n-are, nici capăt în moartea (distrugătoare, ci numai amestec şi disociere) de elemente ce-au fost reunite" (31 B 8 D.K.). Acestea sub acţiunea celor două forţe: Iubirea (*Philia*) şi Ura (*Neikos*). Pluralismul cu *Anaxagoras* este încă mai aproape de paradigma, aşa zicând, ideală, căci în deosebire de „elementele" empedocleene alcătuite din „corpusculi", în determinare calitativă limitată (sunt doar de foc, de aer, de apă şi de pământ), *homoiomeriile*, deşi specifice, dar nesfârşite numeric, generează într-un registru, tot ca specificaţie, fără de sfârşit. Dar, ca la Emp., numai că prin acţiunea *Nous*-ului, *g.* este totuna cu asocierea, şi pieirea cu separarea. În principiu, aceeaşi „mecanică" a naşterii şi pieirii şi în *atomismul* democritian, cu particularităţi însă în funcţie de modul de a fi al atomilor (vd. *atom*). ~ (2) În *platonism*: (a) naştere, producere. „Toate câte sunt supuse naşterii – (παντα)... ἅσαπερ ἔχει γένεσιν (*Phd.*, 70 d) în deosebire de suflet, de ex., *agenetos* (*ibid.*, 245 d); toate se nasc din contrarul lor"; „la toate aceste contrarii se mai poate observa ceva, şi anume că *între* termenii (μεταξύ) fiecărei perechi există două procese/produceri, de la unul la celălalt şi invers – δὺο γενέσεις (71 a-b; e). Pe malurile Acheronului sosesc sufletele şi stau acolo „până când sunt trimise iarăşi spre alte naşteri în fiinţe vii" – εἰς τὰς τῶν ζωῶν γενέσεως (113 a). Dacă pluralitatea este „ce decurge pentru pluralitatea însăşi, în raport cu sine şi în raport cu Unul, cât şi pentru Unul în raport cu pluralitatea. Şi la fel dacă pluralitatea nu este... Tot aşa, trebuie argumentat în privinţa asemănării şi neasemănării, a mişcării şi repausului, a naşterii şi pieirii – περὶ γενέσεως καὶ φθοράς (*Prm.*, 136 b). „Necesităţile esenţiale ale *g.*" – τῆς γενέσεως ἀναγκαῖαν οὔσιαν (Po. 283 d), ceea ce ar fi totuna cu „legea oricărei creaţii" (Diès, 1927, p. 44). (b) devenire: lucrurile lumii sensibile trec/curg şi devin φορᾶς καὶ γενέσεως (*Cra.*, 411 c); „soarele dă lucrurilor vizibile nu numai vizibilitatea, ci faptul de a fi, fără ca această putere să fie devenire ea însăşi" – γένεσιν αὐτὸν... (*Rp.*, 509 b); contemplarea „naturii numerelor", pentru întoarcerea sufletului „dinspre devenire către adevăr şi fiinţă" – ἀπὸ γενέσεως ἐπ ἀληθείαν τε καὶ οὐσίαν (525c); „opinia are în vedere ceea ce devine, intelectul fiinţa" – δόξαν... περὶ γένεσιν, νόεσιν... περὶ οὐσίαν (534 a); despre „devenire şi fiinţă" –γενέσεως καὶ οὐσίας (*Soph.*, 232 c). În deosebire devenirea şi fiinţa, cu timpul ne împărtăşim de la devenire, prin senzaţie – γενέσει δὶ αἰσθήσεως κοινωνεῖν, iar prin gândire de la fiinţă „care se comportă întotdeauna la fel, în aceleaşi situaţii pe când devenirea este altfel de fiecare dată" – γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως (*ibid.*, 248 a). „Una este devenirea devenire şi nu de fiinţă (*Phlb.*, 54 a, d). ~ (3) Ca ideea „*g.*" să fie cât mai coerentă, este „mai bine să socotim că principiile sunt mai puţin numeroase şi definite", decât le admiteau Emp. şi Anaxag. (Arist., *Phys.*, I, 5, 188 a). Apoi, *principiile* nu trebuie să rezulte

unele din altele. Aceasta înseamnă că prima condiţie este aceea de a fi contrarii. „Albul doar se naşte dintr-un ne-alb, şi nu din oricare ne-alb, ci din negru sau din intermediare, iar instruitul din ne-instruit"; iar nu albul dintr-un om instruit sau ne-instruit (*ibid.*, 188 a-b). Vorbind „despre orice generare" – περὶ πάσης γενέσεως trebuie convenit că atât lucrurile simple cât şi cele compuse „sunt generate unul din altul şi unul deosebit din altul deosebit" (7, 190 b). Oricum, este presupus un „subiect" (substanţa) care devine. Acela care devine devine pe seama celuilalt, care piere. Generare şi distrugere sunt, aşadar, privitoare la substanţă. Cum orice substanţă presupune în absolut două principii contrare: *forma* şi *materia*, devenirea, relativ, este trecere de la aceasta o materie şi o formă (dar cât este această formă este şi privaţiune în raport cu altele) la aceea, ca trecere în alt act (ca altă entelehia). Dar *ghenesis* ca devenire presupune şi *mişcarea*, de îndată ce „lucrurile care devin se fac în chip absolut unele prin transformare, cum este statuia din bronz", iar „altele prin adăugare sau reducere, ori prin alterare" (190 b). Trecere de la ne-subiect la subiect (de la non-existenţă la existenţă), generarea, invers distrugerea şi aceasta este o schimbare, dar „în ceea ce nu este" (V, 1, 224 b). Uneori *ghenesis* stă pentru *metabolé*: „Tot ceea ce este generat (devine) fie că este prin natură, prin *techné* sau prin întâmplare, vine prin ceva, din ceva şi trece în ceva. Prin acest ceva înţeleg ceea ce este după una din următoarele categorii: substanţa, cantitatea, calitatea sau locul" τῶν δὲ γιγνο μένων (*Metaph.*, 1032 a 12-15). O „devenire/generare" este naturală când este din natură – ἐκ φυσεώς ἐστιν. Acel ceva din care provine este numit materie, acel ceva prin care provine „e ceva ce este în chip natural", iar ceea ce provine este ceea ce, în mod generic, se cheamă *substanţă*. „În genere aparţine naturii atât acel ceva din care un lucru provine, cât şi forma pe care o ia prin devenire" (*Metaph.*, 1032 a 16-20; cf. şi *Gen. et cor.*, I, 4, 320 a şi urm.). Toate celelalte „deveniri" se numesc „producţii" – ποιήσεις, ele provenind din *techné*, dintr-o facultate anume (o îndemânare) sau din gândire, ca şi, de altfel, din întâmplare (*ibid.*, 25-30). ~ (4) Stoicii zicând că există două principii, unul activ şi altul pasiv, negenerate şi deci nepieritoare „în conflagraţia universală", în deosebire de elemente: foc, aer, apă şi pământ, prin acestea produc „lucrurile", de la stelele fixe şi planete la cele de pe pământ (Diog. Laert., VII, 134, 137). Cum elementele înseşi sunt pieritoare, în durată lungă, lumea însăşi, odată generată, va pieri. „Lumea însăşi e sortită pieirii; orice lucru e distructibil, dacă admite o deteriorare". Născându-se mai întâi, lumea trece în foc şi din acesta, prin aer, în apă, iar din aceasta în pământ, reluându-se ciclul (*ibid.*, 141-142). ~ (5) Materia plotiniană este doar posibilitate, şi încă aceasta venită din pasivitatea ei. „Starea ei permanentă este de a tinde către altceva" (*Enn.*, II, 5, 5). De aici şi capacitatea sa de a se „schimba" mereu, sub acţiunea formei însă (vd. *materie*). ~ (6) Dogmaticii afirmă realitatea naşterii şi pieirii, dar nu suficient de reflectat. Imposibilă în ordinea legitimării, trecerea locală, creşterea şi descreşterea (vd. *mişcare*) ce mai înseamnă naşterea şi pieirea? „Dacă se suprimă mişcările de care am vorbit, previne Sext. este necesar, probabil, să dispară şi naşterea şi pieirea". Presupunem „naşterea" lui *Socrate* (*P.H.*, III, 109): aceasta s-a întâmplat ori când filosoful nu era, ori când era. Dacă s-a născut „când exista ar însemna că s-a născut de două ori", dacă în timp ce nu există „urmează că Socr. în acelaşi timp era şi nu era". Şi dacă a murit „sau trăia pe

când a murit sau era mort când a murit". Dar n-a murit când trăia, trăind, nici când murise, pentru că murise. Mai în genere: dacă se naşte ceva se naşte ori existentul, ori non-existentul. Acesta din urmă, evident, nu, nefiind. Nici însă existentul, căci s-ar naşte fie întrucât este, fie întrucât nu este. Întrucât nu este nu se poate naşte, iar dacă se naşte cât este, pentru că lucrul care se naşte se spune că se naşte din altceva, acela ce se naşte este diferit, deci non-existent. Ceea ce este „o absurditate" (110 şi urm.).

GLAUKON (Γλαύκων) – cu identitate ambiguă: este unul dintre fraţii lui *Platon* sau, după informaţiile lui Diog. Laert. (II, 124), discipol al lui *Socrate*, „cetăţean al Atenei", autor a nouă dialoguri (*Euripide, Aristofan, Menexenos* ş.a.) şi încă, mai nesigur, al altora 32, „socotite false", oricum pierdute şi ele. Este tot ce aflăm din *Vieţile...* lui Diog. În *Amintiri...* (III, 6, 1), Xen. îl numără printre socratici pe *Gl.*, „fiul lui Ariston", adică pe fratele lui Pl. Dacă despre acesta este vorba, cum era mai mare decât Pl., s-a născut (evident) anterior anului 427. În *Rp.*, unde apare ca „personaj", este apropiat de Socr., iar în 357 a - 362 c este ataşat Ideii de dreptate pentru sine (ca şi, prin reflex, şi definirii nedreptăţii, tot asemenea). De altfel, pentru a-l provoca pe Socr. să facă o „laudă a dreptăţii" („cel mai bine aş putea – a afla de la tine"), *Gl.* rosteşte un elogiu al vieţii nedrepte prin sine. S-ar părea că oamenii prin firea lor sunt mai îndemnaţi către nedreptate decât către dreptate, aceasta fiind mai curând o neputinţă, din slăbiciune, de a făptui nedreptăţi. Or, cel în stare să le facă, „bărbatul adevărat", „se fereşte să convină – ξυνθέθαι cu cineva". Dreptatea, prin urmare, este rezultatul unei convenţii, ca o poruncă „ce cade sub puterea legii" (359 a-c). Chiar dacă numai retoric prin *Gl.*, Pl. readuce în discuţie poziţia lui Kallikles. Provocat, în replică, ca şi în *Gorgias*, Socr. porneşte la cercetarea tezei contrare, aceea care „laudă dreptatea" (362 e şi urm.); pentru detalii, vd. *dreptate*.

GNOMIC; γνωμικός – sentenţiar, în modul de a fi al sentenţiei; γνώμη – γνώμαι – sentenţe, maximele morale ale poeţilor şi înţelepţilor tradiţionali moralizatori: Theognis, Phokylides, Theagenes, Aconsilaos, Solon şi următorii în lista devenită tradiţională a celor şapte înţelepţi: Kleobulos, *Chilon*, *Thales*, Pittacos, *Bias* şi *Periandros* (cf. Arist., *Rhet.*, B, 20, 3; 21, 1: γνωμολογία faptul de a vorbi sentenţiar, Sext., *Adv. math.*, I, 271, VII, 43 etc).

GNOTHI SAUTÓN; Γνῶθι σαυτόν; „cunoaşte-te pe tine însuţi" aduce cu o învăţătură, atât prin instrumentarea sa rituală (la Delfi), cât şi datorită repetatelor resemnificări filosofice, de la *Socrate* la *Proclos*. Foarte probabil este ca „îndemnul" gravat pe frontispiciul templului din Delfi, închinat lui Apollo, să fi provenit din medii, aşa zicându-le profane, ţinând de ştiinţa aproape legendarilor şapte înţelepţi (*Thales*, Pittacos, *Solon*, *Bias*, Kleobulos, Periandon şi Chilon) un fel de eroi civilizatori, după generaţia mitică a acestora (cu Hephaistos, cu Prometeu, dar şi, între istorie şi legendă, cu Tezeu, cu Ulysse). Ştiinţa acelora în vorbe puţine, stilul fiind apoftegmatic, uşor „de memorat" va fi fost dedicată de ei lui Apollo. Astfel, vor fi fost gravate: „Cunoaşte-te pe tine însuţi" şi „Nimic prea mult", cele mai prestigioase (Pl., *Prot.*, 343 b). Prima, bănuia *Platon*, s-a pus „spre a fi un fel de întâmpinare a celor veniţi de către Zeu, în loc de obişnuitul «bucurie, vouă» (χαῖρε); o asemenea urare fiind nepotrivită locului aceluia, unde nu se cuvine să dăm bineţe unii altora, ci să ne îndemnăm la înţelepciune. Astfel îi întâmpină Zeul pe cei ce pătrund în lăcaşul sfânt, urarea aceasta deosebindu-se întrucâtva de cea a

oamenilor. Iată un gând pe care cred că l-a avut cel care a făcut inscripţia. Zeul rosteşte către cei ce intră în templu: «Fii înţelept!» Dar în calitatea sa de devin, o spune într-un mod mai enigmatic: «Cunoaşte-te pe tine însuţi!», în echivalenţă cu «Fii înţelept!» Poate unii cred că formula are alt sens; cazul celor dedicate ulterior: «Nimic prea mult» sau «Chezăşia, apropiata nenorocirii», fiind lămuritor". Pentru că asemenea acestora, „cunoaşte-te pe tine însuţi" putea să treacă mai înainte de orice ca sfat şi un drept „cuvânt de întâmpinare" (*Charmides*, 164 d - 165 b). Greu de stabilit dacă aşa vor fi stat lucrurile, dar ordinea (în succesiune logică, cel puţin) aceasta pare a fi. Adică „inscripţia" mai întâi ca „întâmpinare" şi după aceasta (de ce nu, şi temporal), ca îndemn moral, de reflexie asupră-şi, ca fiecare să ştie ce nu este şi ceea ce este, ca să nu(-şi) depăşească măsura ὕβρις. „Pentru Oracolul de la Delfi, «cunoaşte-te pe tine însuţi» însemna să ştii că nu eşti zeu şi să nu faci greşeala de a pretinde să devii" (Vernant, 1995, p. 94). În această perspectivă chiar numele filosofiei era următor acestei puneri în semnificaţie a îndemnului. Doar Pythagoras ar fi zis că numai zeul este înţelept; omul, numai iubitor de înţelepciune, de ceea ce este înţelept. Poate că în acest fel înţelegeau înţelepciunea omenească chiar primii (cei şapte) înţelepţi. „Cunoaşte-te pe tine însuţi" (Chilon), „Este anevoios să te cunoşti pe tine" χαλεπὸν τὸ ἑ αὐτὸν γνῶναι (Thales), ca şi „Măsura este lucrul cel mai bun" – μέτρον ἄριστον (Cleobulos), „Nimic prea mult" în μηδὲν ἄγαν (Solon), ca, de altminteri, toate apoftegmele atribuite de tradiţie, fiecare şi laolaltă îndemnuri morale, ele aveau tot mai mult să treacă, diferenţiat ce-i drept, în mijloace şi căi de reconstrucţie. Într-o paideia de tot necesară. Aceasta îndeosebi cu *Socrate* şi Pl. Pe cât îi explica lui *Euthydemos*, pentru Socr., după Xenofon (*Mem.*, IV, 2, 24-27), „Cunoaşte-te pe tine însuţi" însemna că „omul care se cunoaşte ştie ce îi este folositor" deosebind „ceea ce poate face de ceea ce nu", lucrând „ce-i stă în putinţă", făcând rost de cele „de trebuinţă" şi trăind „fericit", ferindu-se de „ceea ce este peste puterile lui", înlăturând „greşelile şi nenorocirea", şi „destoinic" în judecarea semenilor, folositor ca ei „să-şi agonisească ce e bun şi să se păzească de rele". Aceasta pe de o parte şi în strictă ordine morală sau în genere antropologică. Dar dacă „a fi înţelept şi înţelepciune şi a se cunoaşte pe sine" presupuneau nu numai „să şti ceea ce ştii", dar şi „ceea ce nu ştii, în această situaţie se mai adăuga ceva şi încă de importanţă fundamentală, în durată lungă (*Charmides*, 167 a). Anume ştiinţa a ceea ce se ştie, ca şi, poate mai cu seamă a ce nu, trimitea la o zonă de maximă profunzime în arhitectonica şi alcătuirea sufletului, la aceea anterioară oricărei puneri în sens, în limitele căreia conştiinţa lua seamă de ea însăşi, în înţeles ontologic. „Porunca aceasta absolută" nu are deci „înţelesul unei cunoaşteri de sine privind doar aptitudinile particulare, caracterul, înclinaţiile şi slăbiciunile individuale" sau în primul rând pe acestea, „ci înţelesul cunoaşterii a ceea ce este adevărat în om ca şi a ceea ce este adevărat în şi pentru sine, a esenţei însăşi ca spirit" (Hegel, p. 5). „Reamintirea" (*anamnesis*) platonică avea să potenţeze sensul socratic, „cunoaşterea de sine" trecând în câmpul relexiei (şi construcţiei) fenomenologice *avant la lettre*. Dar motivele pot fi anterioare, sunt, foarte adesea, doctrinelor. Ca în socratism polisemică în funcţie de context şi finalitate, în platonism „maxima" capătă şi dă sistematicitate, într-un fel fiind ca alt centru de organizare alături de altele, a filosofiei întemeietorului *Academiei*. Din acest punct de vedere dialogul *Alkibiades* (I) aduce cu o propedeutică. De altfel, aşa şi avea să fie

perceput în medii neoplatonice târzii. În şcoala lui Proclos, dacă logica aristotelică era ca o introducere generală şi tehnică, intrarea în filosofie care era în sugestie platonică se făcea prin dialogul *Alkibiades*. Acesta, în mod obişnuit, trecea drept propilee, în timp ce *Parmenides* era sanctuarul ἄδυτος (Olympiodoros, *Comm.*, 10.18-11.6). Proclos, de altminteri, şi întocmise un *Comentariu la Alkibiades* (cf. *In Alcibiadem*, Westerink, Amsterdam, 1954). După modul de a fi al lumii, ca un sistem de structuri, astfel prin participare la lume, ca să ia cunoştinţă de aceasta, *sufletul* trebuia să se aplece asupră-şi pentru a se desluşi critic şi, în urmare, a se purifica. Şi *corp*, şi alcătuire din corp şi suflet, ceea ce ne reprezintă esenţial este însă acesta din urmă. În consecinţă, „cunoaşte-te pe tine însuţi" este ca o poruncă a sufletului însuşi faţă cu sine însuşi, dacă suntem ceea ce suntem ca suflet. Doar a cunoaşte este totuna cu aflarea acelui ceva, aristotelic zicând, datorită căruia orice lucru este şi ia naştere. Cum „omul... nu e altceva decât suflet", „înţelepciunea stă în cunoaşterea de sine" (Pl., *Alk.*, 130 c, 131 b). Putând să se cunoască şi în, prin lucruri, ca ochiul pe sine într-o oglindă, sufletul are a se „vedea" esenţial în „acea parte a sa care este chiar sediul virtuţii sale, a înţelepciunii" adică. Dar ce „este mai divin decât acel ceva prin care sufletul ştie şi cugetă?" şi care „se aseamăna cu ceva divin"? (*ibid.*, 133 b-d). Prin urmare, cunoaşterea de sine este a fiinţei noastre însăşi în ceea ce o distinge, dar şi mai cu seamă în ceea ce este ea în raport cu Fiinţa lumii însăşi, ca un fel de copie, cam după modul de a fi al aceleia. De aceea, poate, dialogul va fi avut oarecare trecere în creştinismul primar. De altminteri, la 133 c: „Zeul şi cugetarea" – θέον τε καὶ φρόνησιν pare o adăugire de sursă creştină ca şi, de această dată sigur, pasajul următor: „*Socr.:* oare nu pentru că, aşa cum oglinda este mai limpede decât imaginea răsfrântă în ochi, mai curată şi mai strălucitoare, tot asemenea Zeul (= Dumnezeu) este mai pur şi mai strălucitor decât tot ceea ce este mai bun în sufletul nostru? *Alk.:* Aşa s-ar părea, Socr.? *Socr.:* Deci îndreptând privirile noastre către divinitate (= Dumnezeu) vom avea parte de virtutea sufletului însuşi, chiar cea mai frumoasă în care cele omeneşti se pot oglindi; şi astfel ne vom vedea şi ne vom cunoaşte cât mai bine pe noi înşine! *Alk.:* Da", acest pasaj aşadar, provine de la Eusebiu din Cesareea, *Praep. evang.* (Robin, 1950, p. 1265, n. 73). Dar mai înainte, sugestia o captase încă Arist. care punând *fericirea* în termen de *virtute*, „cea mai înaltă", şi identificând-o pe aceasta cu ce este mai presus în noi, intelectul sau altceva în stare să ne ducă „la înţelegerea lucrurilor frumoase şi divine" ori „ceva divin sau ceea ce avem mai divin în noi", făcea din filosofie, ca activitate contemplativă mai presus oricare alta, rezultat al cunoaşterii de sine, în înţeles de reflexie critică a minţii asupră-şi. Căci „cea mai plăcută dintre activităţile conforme cu virtutea", filosofia, aducea astfel cu deplina realizare de sine a sufletului, poate unde este totuna cu însăşi conştiinţa de sine a acestuia (*Eth.Nic.*, X, 1177 a 7-25).

GORGIAS (Γοργίας) **din Leontinoi** (484-?380 ante) – iniţial, discipol al lui Empedocles (*Lex. Suda*), probabil foarte apropiat, participând „la unele magii" săvârşite de agrigentin (Diog. Laert., VIII, 59). Atacată de syracuşani, în anul 427, cetatea îl trimite în ambasadă la Atena pentru a cere sprijin. Înfăţişându-se „în Adunarea Poporului... prin rafinamentul modului cum a vorbit G. i-a uimit pe atenieni", ei înşişi „oameni subţiri şi iubitori de cultură" (Diodor., XII, 53, 3). Cu reputaţie solidă mai în întreaga Grecie („i s-a adus o cinstire atât de mare încât este singurul căruia, dintre toţi, la Delfi i

s-a ridicat nu o statuie aurită, ci una de aur"; Cic., *De orat.*, III, 32, 129) are admiratori parcă fanatici în thessalieni, care în loc de „a vorbi în public" spuneau „a gorgianiza" (γοργιάζειν) verb adoptat apoi peste tot (Philostr., *Ep.*, 73; A 35). Întemeietor al „genului improvizaţiei", în oratorie, atât de lăudat de *Alkidamas*, s-a bucurat de mare trecere ca orator. Mai târziu nu i se vor mai recunoaşte atâtea merite, în retorică, cel puţin. Lui *Dionysios din Halicarnas* îi va repugna stilul „greoi şi umflat" (*Lysias*, 3), iar lui Cicero, înclinaţia către utilizarea „fără reţinere" a mijloacelor de atracţie – *festivitates* (*Orator*, 52, 175). Ar fi scris un tratat „despre arta oratorică" (se pare că mai curând cu caracter tehnic, decât teoretic: *G.* „satisfăcea trebuinţele nemijlocite, dar nu preda o artă" spunând, de pildă, că „seriozitatea adversarului trebuie nimicită prin râs, iar râsul lui prin seriozitate" şi îndemnând la căutarea „momentului potrivit" (Arist., *Resp. sof.*, 34, 184a 1-3; *Rhet.*, III, 18, 1417 b 3; Dionys. din Hal., *De comp. verb.*, 12, 84; B, 14, 13, 12), o seamă de discursuri (funebru, pythic, olimpic), *Elogiul Elenei*, *Apărarea lui Palamedes* (acesta cu autenticitatea pusă la îndoială), păstrate fragmentar. *Elogiul* trebuia să fie o reabilitare a Elenei, care trecuse în „simbol amintitor al nenorocirilor". Dar oricum, „fie prin voia Soartei, prin hotărârea zeilor sau printr-un decret al Necesităţii", fie „răpită cu forţa", fie „convinsă prin discurs", fie „cuprinsă de iubire", nu putea fi învinuită. Dacă vor fi hotărât zeii, Soarta sau Necesitatea, „este o lege în natură ca <elementul> mai puternic să nu se dea înlături din calea celui mai slab, ci dimpotrivă, cel slab să se lase dominat şi condus de cel puternic". Răpită cu forţa, „este limpede că acela care a răpit-o a comis o nedreptate". Convinsă, prin discurs, înseamnă că a fost ademenită, dacă nu chiar forţată. Căci „discursul este un stăpân puternic, care duce la îndeplinire cu un trup foarte mărunt şi aproape de nevăzut o lucrare pe de-a-ntregul divină", el având „puterea de a pune capăt fricii, de a îndepărta jalea, de a trezi bucurie, de a spori mila". În fine, nu este şi iubirea ca un zeu de puternică? Şi nu pune ea stăpânire pe suflet ca o forţă a naturii; ca „frumosul rânduit prin lege", ca „binele născut prin biruinţă"? (*Elogiul...*, 2, 6, 7, 8, 19, 16; B 10). Consacrarea ca filosof i-o aduce însă *despre nefiinţă sau despre natură* (*Peri toú mè óntos é peri physeos*), scrisă în timpul celei de a 84-a olimpiade, deci între 444 şi 441 (Olympiodoros, *Comentariu la Gorgias de Platon*, p. 112; A 10; B 2). Mai curând rezumate decât excerpte, cele două „variante": una în tratatul pseudoaristotelic, de *Melisso, Xenophane, Gorgia* (979 a 11 - 980 b 21) şi alta în Sext. (*Adv. math.*, VII 65-87) se deosebesc, evident, după context, mai cu seamă cea de a doua supusă unei interpretări (fie şi uşor) sceptice. *Sextus Empiricus* adaugă o nuanţă gnoseologistă, ca, de altfel, şi fragmentului protagorian privitor la om ca măsură: „*G.* a făcut şi el parte din categoria acelora ce exclud orice criteriu de adevăr". Cele „trei sentenţe de bază care se înlănţuie", de aceea, aveau să fie aduse către relativism, şi sofistul apropiat de un scepticism *avant la lettre* (*Adv. math.*, VII, 65). În schimb, cealaltă „relatare", deşi mai concentrat ontologică (dar şi ea cu o argumentaţie în care, pe alocuri, se simte tradiţia doxografică theophrastică şi post: „că nu există nimic, *G.* argumentează astfel: „dacă comparăm doctrinele celorlalţi filosofi care... susţin, unii împotriva celorlalţi, principii care se bat cap în cap..." (B 3 a), dacă se poate spune aşa, „rezumatul" din *de Melisso...*, tinde să „eleatizeze", chiar dacă numai formal, prin aducerea mai în faţă, în demonstraţia antilogică, a distincţiei unu – multiplu („dacă ceva ar exista, ar fi în chip necesar sau unu sau multiplu"; B 3 a).

În mare, expunerile sunt comparabile atât prin „neajunsuri" (sau prin diferenţele prea marcate contextual), cât şi, mai cu seamă, datorită unor structuri şi demonstrativităţi similare. Mai profitabilă decât alegerea uneia sau alteia, de aceea, este lucrarea cu amândouă, căci se completează şi când se contrazic, poate, cu deosebire. Aşadar, *G.* va fi enunţat trei teze: (a) nimic nu este, (b) dacă totuşi ceva este nu poate fi reprezentat/cunoscut şi (c) dacă ceva este şi poate fi reprezentat/cunoscut nu este comunicabil. „Nimic nu este", prima teză, este demonstrată astfel: dacă este ceva, este ori fiinţa ori nefiinţa, ori fiinţa şi nefiinţa la un loc. Fiinţa nu are cum să fie (se înţelege că doar în ordinea conceptibilului); în caz contrar, ar trebui s-o gândim ori în condiţia unicităţii ori în aceea a multiplicităţii, sau născută din ceva, sau eternă. Dar în nici una ca atare n-o putem conceptualiza: deci fiinţa nu are a fi pentru gândire. Căci eternă, ar urma să nu aibă început, şi deci limite. Nelimitată însă nu se află în nici un loc; altminteri ar fi depăşită de acesta şi, în consecinţă, mărginită. Cum totuşi poate ceva să fie niciunde? O ieşire din situaţie pare posibilă dacă admitem că fiinţa („conţinutul") şi „locul" („conţinătorul") sunt tot una. Cu spiritul său atât de ascuţit, *G.* descoperă calea, fiindcă în absolut „conţinutul" şi „conţinătorul" nu pot fi gândite decât în identitate. Numai că hipercriticist, ceea ce în acest moment era o virtute, *G.* previne asupra unei dificultăţi care avea să fie depăşită începând cu *Aristotel*. Anume, în identitate cu sine ca „loc şi corp" (*topos kai soma*), tot ca atare, fiinţa era dublă, deci o dată ca „loc" şi o dată în condiţie de „conţinut". Dar aristotelic vorbind, una „dinspre" metafizic, în descriere secundă, ca specificaţie adică, fiinţa era dublă. În principiu, aceeaşi structură de bază şi aceeaşi ieşire din dificultate şi în celelalte argumentări din câmpul primei teze. Născută, în acest caz, fiinţa urma să fie înţeleasă ca venind din ceva: din ceea ce îi preceda ca fiinţare sau din nefiinţă. Însă în măsura în care este, ea nu are cum să fie şi totuşi, prin producere din ceva să nu fie. La fel, întrucât este nu poate să se nască din ceea ce nu e (din nefiinţă). De aici, în logica antinomică a lui *G.*, dificultatea: „dacă existentul este veşnic, înseamnă că nu s-a născut şi dacă s-a născut înseamnă că nu este veşnic. În concluzie, dacă fiindul nu este nici veşnic, nici născut, nici veşnic şi născut înseamnă că nu este ca atare". Şi tot aşa: ca una (în unicitate), fiinţa ar trebui să fie gândită în câteva atribute: cantitate, continuitate, mărime, corporalitate, ceea ce vrea să spună că în divizibilitate. Prin urmare nu este una, ci multiplă. Dar multiplă „este o punere laolaltă a celor luate unul câte unul" (B 3). Or, eternă şi una în absolut, ca în prima argumentare, în descriere secundă (ca existenţă), existenţa este născută şi nenăscută, una şi multiplă. Este născută şi multiplă prin aceea că vine din (*ek, ex*) ceva, din fiinţa în sine; şi este nenăscută şi una prin ceea ce îi constituie temeiul. La rândul ei, cea de a doua teză: chiar dacă ar fi ceva, n-ar putea fi cunoscut presupune şi ea aceeaşi demonstraţie prin absurd: „dacă ceea ce gândim ar fi, ar trebui să admitem că sunt toate cele pe care le gândim, oricum ar fi ele gândite". Faptul însă este de neadmis, de îndată ce „dacă cineva se gândeşte la un om care zboară sau la nişte care ce aleargă pe suprafaţa mării, nu înseamnă că omul zboară în adevăr sau carele chiar şi aleargă pe mare" (B 3). Aşadar, nu tot ceea ce gândim şi este: ar trebui să fie şi nefiinţa. Invers, dacă, totuşi, gândim, deopotrivă, fiinţa şi nefiinţa, nu putem avea nicidecum certitudinea că a gândi este totuna cu a fi. De aceea, presupunând-o a fi, fiinţa nu este gândită mai mult decât nefiinţa, ceea ce revine la teză. Interpretând, *G.*, deci, în reacţie la *Parmenides*, previne asupra

dificultăţilor ontologismului, cu ignorarea însă a virtuţilor incontestabile ale argumentării ontologice. O ignorare, poate doar metodică, necesară tocmai bunei instrumentări a aceleia. Procedând analitic, Parm. deducea faptul de a fi din acela de a gândi. În acest fel însă nefiinţa devenea incogitabilă şi, mai departe, în urmare firească, de neadmis *realiter*. Există aici o eroare de logică pe care *G.* o percepe, anume Parm. socotea nefiinţa de negândit procedând unilateral analitic. Or, judecata asupră-i trebuie să fie sintetică (nefiinţa *este*). Dar, *avant la lettre*, kantian, pentru a fi în măsură să spunem că „nefiinţa este" de unde necesitatea? Neavând certitudinea că „nefiinţa este", cum totuşi o gândim, nu cumva îndoiala contamina şi judecata „fiinţa este"? Gândită şi una, şi cealaltă de ce şi cum doar „fiinţa" putea fi socotită cu semnificaţie reală? În fine, cea de a treia teză: chiar cunoscută fiinţa n-ar fi exprimabilă, pune o problemă de cea mai mare importanţă, care, reînnoită de *Platon*, de Arist., de stoici, de medievali, avea să „explodeze" în filosofia contemporană a limbajului. Este vorba de raportul dintre fiinţă – existenţă, gândire şi *limbaj*. De îndată ce „lucrurile vizibile sunt văzute de ochi şi cele ce se pot auzi sunt auzite de urechi, iar nu invers, adică nu se vede cu simţul auzului şi nu se aude cu acela al văzului, înseamnă că văzul nu are cum să comunice în vreun fel cu auzul". Aşa stând lucrurile, cum de la simţuri s-ar trece la gândire şi în limbaj? Comunicăm prin cuvinte, dar *cuvântul* (*lógos*) nu este lucrul subiacent. În acest caz, celuilalt, în comunicare, nu-i „semnalăm" lucrul, ci cuvântul însuşi. În consecinţă şi generalizând, chiar gândită, fiinţa nu poate fi semnificată şi, mai departe, rostită (B 3). Problema, aceasta ca şi celelalte, nu era dintre cele mai simple şi nu venea dintr-o conştiinţă simplu nihilistă. Socotind că nu există nimic, iar admiţând că ar fi ceva, n-ar putea fi gândit, nici exprimat, *G.* punea doar *probleme*. De aceea, dincolo aparenţa nihilismului, stă *aporetica*.

GRĂDINĂ; κῆπος – filosofia grădinii, şcoala lui Epicur din Atena, a treia după cele din Mytilene şi Lampsacos; înfiinţată pe la 306 (Diog. Laert., X, 1, 2, 15). Filosofii Grădinii (οἱ ἀποτῶνκηπον): *Metrodoros*, Timocrates, *Hermarchos*, *Polyainos*, *Leonteus* şi soţia sa, *Themista*, *Apollodoros* epicurianul, supranumit rege (tiran) al Grădinii (κηποτύραννος), probabil, unde va fi scris mult, cu Ep. însuşi alcătuiau un fel de confrerie, filosofând împreună (συμφιλοσοφεῖν). După moartea lui Ep., scolarh trece *Hermarchos*, apoi Polystratos, către 250. Până către moartea lui Iulius Cesar (44 ante), aveau să se succeadă 14 scolarhi (Brun, 1964, p. 7).

GREUTATE; βάρος, βαρύτης – aceeaşi greutate a ceva, în context, a oului (Hdt., II, 73); dar şi „tăcerea care apasă" sau „povara durerii" (Soph., *Antig.*, 1256; *El.*, 939). Filosofic, problema *gr.*, cel puţin din situare aristotelică, se pune, mai întâi, în *pythagorism*: „corpurile naturale au în mod evident *greutate* şi uşurime, totuşi un compus din unităţile alcătuitoare nu poate nici să constituie un corp, nici să posede *gr.*" (*De caelo*, III, 1, 300 a 17; cf. şi *Metaph.*, A, I, 9, 990a-990 41). Istoria filosofică a termenului, aşadar, începe tare, adică aporetic: cu *gr.* corpurile, dar fără „unităţile" (*numerele*), în urmare, şi „compusele" corespunzătoare, de unde şi cum, totuşi, *gr.*? S-ar putea bănui o aristotelicizare. Totuşi, dacă şi *Zenon* îşi punea, în principiu, aceeaşi problemă (în paradoxul „grămezii": dacă un bob de mei lăsat să cadă nu face zgomot, de ce şi cum „o baniţă de mei"?) înseamnă că fie şi în forma unui exemplu sau a altuia, există (cf. Arist., *Phys.*, H, 5, 250 a 19). Tot dinspre *Aristotel*, *Empedokles* şi *Anaxagoras* n-ar fi distins între greu şi uşor, neadmiţând *vidul*, întrucât

„pe scurt şi într-o manieră generală, cauza pentru care un corp este mai uşor stă în aceea că el conţine în mai mare măsură vid". Dar la această explicaţie „trebuie adăugat că uşurinţa depinde nu numai de un exces de vid, ci şi de un deficit de plin" (*De caelo*, IV, 2, 309 a 10; vd. şi *Phys.*, II, 9; IV, 6). Alţii însă, ca *Leukippos* şi *Democrit* presupun existenţa vidului, pentru că altfel n-ar fi „mişcare locală, adică transport şi creştere" şi mai ales de sus în jos sau de jos în sus, ceea ce angajează ideea de *gr.* (*Phys.*, IV, 6, 213 a; *De caelo*, IV, 1, 308 a). Părerile anticilor în această privinţă sunt însă împărţite: Arist. şi *Theophrastos* găseau că *atomii* democriţieni pe lângă formă şi mărime au şi greutate, prezumţie contestată (sau oricum, neacceptată) de Ætios („Dem. admite numai două atribute ale atomilor: mărimea şi figura. Epicur a adăugat pentru prima oară un al treilea: *gr.*" σχῆμα, μέγεθος, βαρος; Diels, 55 A 97; cf. şi Cic. *De Fato*, 20), întrucâtva şi *Alexandros din Aphrodisia* şi *Simplicius* (vd. *De caelo*, 569, 5; Diels 55 A 61: „discipolii lui Dem. şi Ep. mai târziu susţin că atomii, care au aceeaşi natură, au gr."; *Phys.*, 42, 10, Diels 55 A 47: „Dem. susţine că atomii, prin natura lor, ...se mişcă numai în urma unei lovituri"). Arist. („Dem. spune că fiecare dintre atomi este cu atât mai greu cu cât depăşeşte <mărimea> altui atom"; *De gen. et corr.*, I, 8, 326 a 9; şi *De caelo*, IV, 2, 309 a) şi Th. („Dem. deosebeşte greul de uşor pe seama mărimii;– *De sensu*, 61; Diels, 55 A 135) presupun deci ideea şi cu toate acestea, contestarea ei în doxografia târzie, este de sugestie aristotelică (cf. O'Brien, 1981, pp. 64-74, 401-426). Cum „sunt lucruri a căror natură este de a se mişca pornind dintr-un centru şi a altora de a se mişca numai către un centru" şi cum prima poate fi numită „în sus", iar cealaltă „în jos" (ceea ce se leagă de sensul relativ al „uşorului" şi „greului"), cât se presupune un Univers „asemenea în toate direcţiile" şi nelimitat, ar fi „absurd" în acest caz să se mai admită distincţia „sus"– „jos" (*De caelo*, IV, 308 a 15). În egală măsură Arist. îl avea în vedere şi pe *Platon*, în a cărui reprezentare *Cosmosul*, de formă sferică, deci cu „centrul la egală distanţă de punctele extreme" şi „punctele de pe circumferinţa lui... egal depărtat de centru", „sus" şi „jos" cad din sens. Iar cum „greu" şi „uşor" se examinează „laolaltă cu ceea ce numim «sus» şi «jos», ce sens mai au şi ele? (*Tim.*, 62 d; 62 c). „Dar de unde vin aceste nume..." şi câtă semnificaţie reală au, dacă chiar au? „Când două mase sunt ridicate simultan de una şi aceeaşi forţă, cea mai mică cedează mai uşor, spunem, decât cea mare, aceasta opunând o rezistenţă mai mare; astfel, despre cea mai mare zicem că este mai *grea* şi că tinde *în jos*, iar despre cealaltă că este mai *uşoară* şi că tinde *în sus*". Dar toate acestea într-un referenţial anume: „două mase care sunt determinate să se ridice împotriva naturii lor", bunăoară, ca două mase de foc sau de pământ, în aer. În altul, contrar, „greu" şi „uşor" îşi schimbă în mod corespunzător sensul. Când luăm în seamă mişcarea unui lucru „către elementul de acelaşi fel" zicem că aceasta îl face să fie „greu" şi, dimpotrivă, „uşor" (*Tim.*, 63 b-64 a). În urmare, ceea ce într-o situare este „uşor" şi „greu", în alta este „greu" şi „uşor". Pl. deci distinge numai în ordine relativă: în funcţie de referenţial sau prin heteroraportare: bronzul mai greu decât lemnul. Sensul absolut al termenilor este însă ignorat, în genere de toţi „predecesorii noştri", zice Arist. „Prin *relativ uşor*, adică *mai uşor*, înţelegem corpul... depăşit de altul în viteza mişcării sale naturale în jos". Iar „prin *absolut uşor* înţelegem ceea ce se mişcă în sus şi în direcţia extremităţii şi prin *absolut greu* ceea ce se mişcă în jos şi în direcţia centrului" (*De caelo*, IV, 1, 308 a 5-10; 29 urm.). Dar toate acestea în limitele unei lumi determinate (aristotelic,

cea sublunară), fapt care ia din tăria distincţiei absolut-relativ şi mai cu seamă din aceea a sensului *absolut* al greului şi uşorului. Memorabilă însă distincţia este în ordinea strict formală a sa, greul şi uşor căpătând semnificaţie şi *prin sine* nu numai prin altul, de îndată ce apar mai înainte de orice, ca *puteri* ale corpurilor. Orice corp este determinat prin calităţi pasive –πάθη (frigul, caldul etc.), prin puteri δύναμεις (*gr.* şi uşurinţa), datorită cărora este posibilă mişcarea naturală şi în fine, prin κινήσις mişcările κατὰ τόπον (*De caelo*, III, 8, 306 b 29-30; IV, 1, 307 b 27-30; cf. Tricot, 1949, p. 152, n. 1). Putere, *gr.* este şi în *atomismul* târziu, acela al lui *Nausiphanes* şi *Epicur* dar, probabil, prin aceea că „era mediată de *clinamen*, care făcea ca atomul să-şi devină centru de greutate; în deosebire de starea antedeclinantă, cu centrul în exterioritatea vidă" (Gabaude, 1980, p. 149). Atomii nu au nici o calitate (ca lucrurile), „în afară de greutate, mărime şi formă"– βάρους καὶ μεγέθους καὶ σχήματος (*Scris. către Herodot*, în Diog. Laert., X, 54; cf. şi Lucr., II, 83, 217). Cauză, cu vidul, a „căderii" şi astfel, mediat prin aceasta, a „abaterii" (declinării), în identitatea principiului, cât adică este ca forma şi mărimea, *gr.* se relativizează însă, şi în acest înţeles devine mod de a fi specific al atomilor şi prin ei al lucrurilor generate. În identitatea principiului (atomilor) ea, ca forma şi ca mărimea stă ca un atribut coextensiv. Deci precum în întregul său este o formă sau o mărime, atomul este şi greutate fără a avea însă greutate. Începe să aibă (sau, mai curând, poate fi gândit ca având-o) numai după ce prin cl., traiectoria lui o intersectează pe cel puţin a altuia. De acum este mai greu sau mai uşor, iar lucrul un compus din ceva mai greu şi din ceva mai uşor. Indeterminat, nefiind de un fel sau altul, ci formă, mărime şi greutate, atomul prin cl. face posibilă determinarea, ca formă, ca mărime, ca greutate. Ep. şi epicurienii (poate, întrucâtva mai înainte, N.) par a se situa în spaţiul aceleiaşi aporii, originare (istoric şi sistematic), aceea încă pythagorică şi eleată, a justificării trecerii minţii noastre de la indeterminat la determinat. Problema, de altfel, nu avea cum să fie decât a tuturor, unul faţă cu altul deosebindu-se prin stil, acuitate, profunzime, prin coerenţă în funcţie de timp ca şi de presupoziţii. Este, în sfârşit, şi a lui Plotin, care n-o cercetează decât sumar din această situare, în conceptul (de încercare) al *gr.* Nederminată în sine, *materia* este lipsită de orice proprietate, „nu numai de culoare, căldură sau frig, dar şi de uşurime şi de *gr.*, densitate şi raritate, figură chiar şi mărime; căci altceva este de a fi o mărime, altceva de a avea atributul mărimii, de a fi o figură şi de a fi figurată". În urmare, trebuie presupus un principiu „străin naturii" materiei care îi va da forma, „de asemenea mărimea şi toate proprietăţile reale" (Enn., II, 4, 8; pentru detalii, cf. întregul tratat *Despre cele două materii*, II, 4). Prin urmare, aceeaşi problemă: cum trecem de la gândirea indeterminatului, a necompusului la aceea a determinatului şi a compusului?

GYMNOSOFIŞTI; Γυμνοσοισταί – de la γυμνός – neîmbrăcat, fără veşminte şi σοφιστής/αι, abil într-o artă, învăţat, înţelept), restrictiv, yoghini şi jainişti, propriu vorbind aceştia, dacă ţinem seama de ceva mai târziu desprindere a ramurii Digambara, a celor „înveşmântaţi cu aer". Generic însă, în accepţie greacă, învăţaţii indici, de existenţa cărora se va fi luat cunoştinţă în timpul campaniei din nordul Indiei a lui Alexandru Macedon. Zece *gy.* care „aveau faimă că sunt neîntrecuţi în răspunsuri şi vorbe scurte", prinşi şi aduşi în faţa regelui, îşi îndreptăţesc renumele. Alexandru le-ar fi pus întrebări meşteşugite (care sunt mai mulţi, viii sau morţii? Ziua sau noaptea a fost mai întâi? Cum ar putea cineva să se facă foarte iubit? etc) şi, mulţumit de răspunsuri, i-ar fi „lăsat în pace", deşi „îndemnaseră la răscoală". Alţii însă „trăiau liniştiţi, fiecare prin el însuşi". La aceştia regele l-ar fi trimis pe *Onesikritos* ca să-i aducă în faţa sa. Unul dintre ei, Kalanos, numit de greci acela zicând *kale* şi nu *haire*, atunci când dădea bineţe (altminteri numele său ar fi fost Sphines) i-ar fi poruncit „foarte batjocoritor şi răstit să-şi lepede haina şi să asculte despuiat cuvântarea sa". De altfel, acesta s-ar fi ars voluntar pe rug, se zice că, la Suza, în anul 324, înmărmurindu-i pe soldaţii lui Alexandru (Plutarh., *Alex.*, 64, 65; cf. şi *Ath.*, X, 49.). Mai înainte însă cu el s-ar fi întâlnit *Anaxarchos* şi discipolul său *Pyrrhon*, care apoi avea să se retragă din lume şi să trăiască în singurătate, probabil, unde „auzise pe un indian (Kalanos, n.n.) cum îl mustra pe Anax., spunându-i că niciodată nu va fi în stare să înveţe pe un altul ce este binele, atâta timp cât el făcea anticameră la curţile regelui" (Diog. Laert., IX, 63). Întâlnirea putea să aibă loc şi, tot asemenea, este de presupus şi impresia produsă asupra lui P., dar mai mult ca stare sufletească şi astfel ca fond al *scepticismului* său de mai târziu, decât ca filosofie. Solul regelui On., ar mai fi întâlnit şi pe Dandamis, „mai blând" şi interesat de ceea ce spunea grecul: „cum vorbea despre *Socrate*, *Pythagoras* şi *Diogenes*". Ar fi zis „că acei bărbaţi se pare că au fost de bun soi, dar că prea s-au temut de legi în timpul vieţii" (Plut., 65). Se mai dau şi alte nume: Mandanis, Karanos, însă „Mandanis pare a fi acelaşi personaj cu Dandamis, după cum şi Karanos cu Kalanos" (Frenkian, 1957, p. 31). Gestul lui Kalanos va fi fost repetat peste ani buni (în 20 ante) şi în alt loc (Atena), poate că în faţa lui Octavian August, anume de Zamaros sau Zarmanokhegas (Plut., 69; Strabon, XV, 1, 72, Dio Cassius, LIV, 9, 10). La *gy.*, în reprezentarea încă greacă (probabil că) trimitea şi Cicero în India „cei ce treceau drept înţelepţi, îşi trăiau viaţa goi, îndurând fără să sufere zăpezile Caucazului şi violenţa iernii, iar când erau în atingere cu flăcările, puteau să ardă fără a geme" (*Tusc.*, XXVII, 77; cf. şi II, 22, V, 27; *De divin.*, I, 23). La noi, Cantemir (*Ist. ier.*, III, 118 v) pune „trii filosofi ghimnosofiste" să ajungă până la „cataractele Nilului".

H

HAOS; χάος – prăpastie, hău: „la început a fost (s-a ivit) *h.* –Ἦ τοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ (Hes., *Theog*. 116). „La început a fost *h.*" este impropriu (cf. şi Pl., *Smp*., 178 b: „după *Hesiod*, primul care a apărut a fost Haosul"). Pentru a fi putut pune problema începutului absolut, lui Hesiod i-ar fi trebuit „o rigoare" pe care în epocă, gândirea sa nu putea să o aibă. „De aceea, este o pseudoproblemă căutarea sensului *absolutului* hesiodic, *h.* fiind el însuşi relativ. „Noţiunea comună de *h.* care desemnează o stare de confuzie şi de indistincţie absolută este total falsă. Antiteza *haos* – *cosmos*... nu este decât o invenţie modernă" (Jaeger, 1966, p. 116; cf. şi Robin, 1934, p. 33). Neputând fi în antiteză cu lumea (ca ordine, *Kosmos*), *h.* trebuie admis el însuşi ca moment, primul, al cosmotizării: „la început a fost (s-a ivit) *h.* .../...apoi... zeii, totdeodată, şi regiuni ale lumii: Pământul, Tartarul, Eros, Uranos ş.a.m.d., în generaţii succesive, mijlocite, până la Zeus şi lumea (ordinea) sa. „Mişcarea" este pe orizontală, ca trecere continuă a *h.* în kosmos până la istovirea sa. Astfel încât nu poate fi vorba de *h.* – kosmos în antiteză, ci de kosmos care ia locul *h.* prin cosmotizarea sa. *H.*, de aceea, este şi termenul prim în scenariile cosmogonice (vd. *cosmogonie*). Semantica termenului este, în registru mare, în funcţie de spaţiul cultural, iar în limitele aceluiaşi, de scenariu. În *orfism* vor fi fost, poate, mai multe variante: probabil asimilat cu un amestec de apă şi pământ din care ar fi venit Chronos, sau numai cu apa (Damasc., *De princ.*, 123 bis, I, 317 15 R; 1 B 13 D.K.); cu „o mică formă" din care ar fi pornit „cerul, pământul, chiar şi marea" (Apoll., *Arg.*, I, 494). Într-o relatare a lui Damasc. (*ibidem*) din Chronos, generat de apă şi pământ, ar fi provenit „o întreită semnificaţie: Eterul umed, Haosul nemărginit şi... Erebos înnegurat (Αἰθήρ, Χάος, Ἔρεβος) sau numai Eterul şi Haosul (123). Dar, poate, mai curând, în semnificaţia apropiată (nu neapărat identică, deci) era pusă Noaptea (Νύξ, νυκτός) „*Teologia* atribuită de peripateticianul *Eudemos* lui Orfeu a trecut sub tăcere tot ce poate fi înţeles... În schimb a pus Noaptea drept început –ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτος επουήσατο τὴν ἀρχὴν, cum stabilise încă Homer" (Damasc., *De princ.* 124, 1 B 12 D.K.). În *Il.*, XIV, 243 şi urm., Hypnos îi zice Herei: Cronidul „m-ar fi azvârlit din înaltul cer ca să pier nevăzut, în adâncul mării, dacă Noaptea, stăpână a zeilor şi oamenilor, nu m-ar fi mântuit" Νύξ δ' μήτειρα θεῶν... καὶ ἀνδρῶν (258). Nu va fi fost totuna cu haosul, decât când şi cât era pusă ca termen prim. De altminteri, *h.*, „apa şi pământul", „noaptea" şi oricare altă variantă sunt nesubstituibile în sine, deşi într-un context sau altul îndeplinesc acelaşi rol. „Vechii poeţi... afirmă că nu zeităţile primare, ca Noaptea, Cerul, Haosul sau Okeanos stăpânesc peste lume, ci Zeus" (Arist., *Metaph.*, N, 4, 1091 b 4). Întorcând, alţii vor fi spus că una dintre cele trei; Acusilaos, bunăoară, că „toate ar fi venit din Haos", „dintre zei, primul născut" (Epicharmos, B 1 D.K.), Musaios însă din Tartaros şi Noapte (Philodem, *De Pietate*, 137, 5; 2 B 14 D.K.). Este greu de ştiut cât din datele acestor scenarii ţin de

epocă şi cât sunt adăugate în funcţie de situări: platonică-neoplatonică şi stoică îndeosebi. Este însă destul de sigur că motivul va fi avut persistenţă şi că analogic cel puţin, era ca principiul filosofic al lumii. Chiar dacă nu început în ordine absolută, ci primul ivit, cât seria generărilor este dincolo de sine, *h.* poate fi luat ca termen de centrare în ontologia, aşa-zicându-i, *arché*-ică. În contexte filosofice, nu mai are aceeaşi semnificaţie, fiind mai degrabă apropiat de amestecul primar, în care însă ca început stau: fie *elementele* (*Empedokles*), fie homoiomeriile (*Anaxagoras*), fie *atomii* (*Democrit*, *Epicur*). Acesta din urmă, de altfel, se zice că s-ar fi îndreptat către filosofie nemulţumit de dascălii săi, care nu dădeau o explicaţie convingătoare *h.* hesiodic (Diog. Laert., X, 2). În neoplatonismul târziu, cu *Proclos*, este şi mai depărtat de semantica primară, fiind pus să numească „puterile negative", din seria *diadei* complementare celorlalte (din seria monadei). „Puterile negative" sunt „Haos", „Tăcere", „Noapte". *H.* este nemărginirea ἄπειρον primară, sursă a oricărei serii. Astfel şi este (ca în *Comentariul la „Republica"*): *h.* inteligibil (νοητὸν).

HAZARD vd. **ÎNTÂMPLARE**

HECATON (Ἑκάτων) **din Rhodos** – elev al lui *Panaitios din Rhodos* (sec. II ante), autor al mai multor scrieri (*Despre virtuţi*, *Despre îndatoriri*, *Despre bunuri*, *Despre scopuri*, *Despre patimi*, *Învăţături*), pierdute însă. În *Despre virtuţi* ar fi susţinut că unele dintre acestea sunt „teoretice" sau „intelectuale" (dianoetice), ca prudenţa şi justiţia, iar altele, propriu-zis, etice (neteoretice, athoéretos), ca sănătatea şi forţa. Cu privire la *frumos*, în *Despre bunuri*, va fi zis ca *Chrysippos* de altfel, că frumosul e *virtutea* „şi tot ce participă la virtute" („e totuna cu a spune că ceea ce-i bun e şi frumos sau că termenul bun e de forţă egală cu termenul frumos"). Distingând în *Despre pasiuni* patru genuri în ordinea acestora: durerea, frica, λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή pe cea din urmă (în *Despre bunuri* o tăgăduieşte ca „bun" (căci unele plăceri „sunt ruşinoase" şi „nimic din ce-i ruşinos nu-i bun). Tot în *Despre virtuţi* va fi susţinut că acestea se implică, astfel că „posesorul uneia le posedă pe toate". Avea, se pare, în concordanţă cu învăţământul stoic, cultul virtuţii, cu privire la care în *Despre bunuri* ar fi spus: „dacă mărinimia singură se poate ridica mult deasupra oricărui lucru, ea, care nu-i decât o parte a virtuţii, atunci virtutea în întregime va fi suficientă pentru a da fericirea, dispreţuind toate lucrurile ce par tulburătoare". Va fi avut un concept al moralei extrem de cuprinzător şi elastic, fixând ca imperativ punerea în acord a individului cu socialul: „Este înţelept, scria el în cartea *Despre îndatoriri*, dedicată romanului Q. Aelius Tubero, acela care nu face nimic contra moralei, contra legilor, contra instituţiilor statului, având totuşi grijă şi de interesele sale. Căci nu suntem bogaţi numai pentru noi, ci şi pentru copiii noştri, pentru rude, pentru prieteni, şi mai ales pentru stat. Puterea şi averea fiecăruia sunt averea statului" (Diog. Laert., VII, 90, 101, 110, 103, 125, 127; Cic., *De off.*, III, 15, 63).

HEGESIAS (Ἡγησίας) **din Cyrene** (sec. IV-III ante) – elev al cyrenaicului Paraibates, ar fi întemeiat o şcoală numită a hegesiacilor, în Alexandria, în timpul domniei lui Ptolemaios Filadelful. Împingând către nihilism relativismul moral cyrenaic, tăgăduia existenţa recunoştinţei, a prieteniei, a binefacerii (motivând că toate acestea sunt alese nu pentru ele însele, ci din interes), ca şi posibilitatea fericirii depline (căci sufletul ar împărtăşi suferinţele corpului coruptibil), ba chiar că „fericirea nu are consistenţă reală" (Diog. Laert., II, 93-94). De aici şi îndemnul la sinucidere, ceea ce i-a adus supranumele

de *peisithánatos* – sfătuitorul la moarte (Cic., *Tusc.*, I, 34, 84). Dincolo de toate acestea, dar în acelaşi context şi în aceeaşi perspectivă relativizantă contestă existenţa în sine, de la natură (φύσει), a plăcutului şi neplăcutului, şi conclude (după Diog. Laert., II, 94) similiscepticist: „Dacă aceleaşi lucruri plac unor oameni, iar pe alţii îi îndepărtează, aceasta se datoreşte lipsei, rarităţii sau belşugului prea mare al acestor lucruri" (vd. *tropi*). În acelaşi timp, pentru că îndemnau la săvârşirea acţiunilor raţionale care aveau un mai mare grad de „rezonabilitate" sau de „probabilitate", *H.* şi hegesiacii ne fac să ne gândim la *probabilism*. De aici şi impresia că *scepticismul* şi *probabilismul* sunt, în oarecare măsură, filosofii de interferenţă.

HENADE vd. **UNU**

HERACLEIDES – (Ἡρακλείης) – **din Heraclea** în Pont (aprox. 360 – după 330 ante) – „a intrat mai întâi în legătură cu *Speusippos*, dar a urmat şi lecţiile pythagoricienilor şi a cercetat cu râvnă operele lui *Platon*. Mai târziu a devenit discipolul lui Aristotel" (Diog. Laert., V, 86). Va fi scris multe lucrări, „anume Dialoguri", consacrate unor probleme: de fizică (*Despre natură*, *Despre fenomenele cereşti*, *Împotriva doctrinelor lui Zenon*, *Împotriva lui Democrit*), de psihologie (*Despre suflet*, *Despre raţiune*), de etică şi politică (*Despre justiţie*, *Despre virtute în general*, *Despre fericire*, *Despre guvernare*, de gramatică, literare, de retorică, istorice, toate într-un stil de „o mare frumuseţe şi perfecţiune" (Diog. Laert., V, 86-89). Poate că va fi scris frumos; „în schimb, conţinutul lucrărilor – atât cât se cunoaşte din puţinele fragmente rămase – avea o înclinaţie spre fabulaţie şi fantastic" (Frenkian, 1963, p. 633). Ca şi în viaţă, de altfel, după relatarea lui Demetrios din Magnesia (în Diog. Laert., V, 89-90) crescând un şarpe, când şi-ar fi simţit apropierea sfârşitului a cerut „unuia dintre credincioşii lui să-i ascundă cadavrul şi să pună şarpele pe patul mortuar, ca să se creadă că el s-a dus la zei. Aşa s-a şi făcut. Dar pe când cetăţenii erau în toiul procesiunii şi-i aduceau laude lui *H.*, şarpele auzind atâta zgomot, ieşi din linţoliu... Mai târziu s-a dezvăluit totul şi *H.* apăru nu cum voia să pară, ci cum era în realitate". Aşadar, cam ca, odinioară, *Empedokles*. Mai curând ataşat *pythagorismului* (şi vag *platonismului*) decât *aristotelismului*, *H.* socotea că „Lumea este pătrunsă de spiritul divin" şi, asemenea ei, ca întreg, şi astrele (Cic., *De nat. deor.*, I, 13, 34). Totodată, fără să fi urmat cu consecvenţă pythagorismul, dar în sugestia acestuia, *H.* ar fi admis că pământul se roteşte de la vest la est, în jurul propriului centru (Ps. Plut., *De placita*, III, 13) şi că două planete se mişcă circumsolar. Celelalte, şi soarele însuşi, continuau să rămână într-un sistem geocentric. Doi istorici ai ştiinţei greceşti, P.-H. Michel şi Ch. Mugler (1970, 245) vorbesc, de aceea, de un „semiheliocentrism" la *H.*

HERACLIT (Ἡράκλειτός) **din Efes** (aprox. 540-470 ante) – fiul lui Bloson (Blyson), din neam de basilei şi posibil basileu el însuşi (dar renunţând în favoarea fratelui său). După Sotion şi după alţii (nenominalizaţi) l-ar fi audiat pe Xenophanes şi pe *Hippasos*; mai sigur este că n-a fost discipolul nici unui filosof (Diog. Laert., IX, 5; *Lex. Suda*). Totuşi, cunoştinţă de primul ca şi de *pythagorism* (cel puţin de *Pythagoras*) va fi avut, zicând abrupt, că „mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte. Astfel i-ar fi învăţat... pe Pyth., de asemenea pe Xen." (fr. 40). Nu este exclusă, în particular, nici cunoaşterea învăţăturii lui Hippasos; dar e de preferat prudenţa lui *Aristotel*: „Hippasos... şi Heraclit... consideră *focul* ca principiu... (Arist., *Metaph.*, A, 3, 984 a 7). Ar fi scris o carte cu titlu controversat încă din antichitate: *Muzele*, *Despre natură*, *Cârmă sigură pentru atingerea scopului în viaţă*, *Îndreptar al moravurilor*, *Norma sau transformarea universului acelaşi pentru toate?* Mai curând, nu avea nici un titlu, ca „îndeobşte cele ale contemporanilor săi", pentru că, de regulă, „autorul îşi înscria numele la începutul cărţii, într-o frază care explica scopul propus" (Frenkian, 1933, p. 8). Dar şi prezumtivul început este de multă vreme o problemă mereu deschisă. Arist. (*Rhet.*, III, 5, 1407 b 14) şi Sext. (*Adv. math.*, VII, 132) credeau a fi: „oamenii se arată neputincioşi să pătrundă sensul acestui cuvânt (*logos*), adevărat dintotdeauna" (fr. 1), se înţelege că după formula standard: Her., la începutul cărţii sale, zice: Hippolytos însă, care reproduce şi el acelaşi fragment, presupune mai înainte particula adversativă *de* (dar). Prin urmare: „dar oamenii", ceea ce nu mai putea fi frază de început. Diels optează pentru transcrierea Arist. – Sext. (*Vors.*, I, p. 77). Pentru a lua în seamă şi varianta Hippasos, Frenkian (p. 9) propune ipoteza: „<*Her.*, fiul lui Bl., originar din Efes, scrie această carte pentru a-i învăţa pe oameni cu privire la logos-ul în conformitate cu care se petrec toate>. Dar oamenii se arată neputincioşi", ceea ce se leagă de spiritul întregii învăţături. Căci în mai multe *fr.* dintre cele 126 câte au rămas din carte, Her. se arată cel puţin sceptic faţă de puterea omenească, mai ales la nivelul „gândirii proprii" (*phronesis*) de a înţelege logos-ul: fr. 2 („deşi logos-ul este comun, cei mulţi trăiesc ca şi când ar avea doar gândirea proprie"); fr. 17 („mulţi nu cugetă la asemenea lucruri... ci doar şi le închipuie"); fr. 40 („mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte"); fr. 41 („înţelepciunea este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaşte ceea ce cârmuieşte totul"); fr. 50 („ei nu înţeleg cum cele discordante se acordă"); fr. 56 („oamenii se înşală în privinţa cunoaşterii lucrurilor vizibile") ş.a. De aici şi nevoia de filosofie, ca de singura cale în măsură să ducă la înţelegerea logosului a toate cârmuitor şi la dezvăluirea naturii ireductibile a lucrurilor (la *Her.* în identitate cu *focul*,) „căreia îi place să rămână ascunsă" (fr. 123). Presupunând „mulţimea cunoştinţelor", „bărbaţii iubitori de ceea ce este înţelept" trebuind „să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri" (fr. 40, 35), filosofia era mai mult decât atât, adică o dezvăluire pentru noi a ceea ce este ascuns, numirea şi gândirea întregului în sine, ca atare necunoscut. Obscuritatea stilului heraclitean şi, în consecinţă, supranumele filosofului: Obscurul (*skoteinos*), pot să fie explicate mai înainte de toate prin chiar conştiinţa faptului că iubirea-de-înţelepciune este epistemologic altceva decât înţelepciunea ca sistem de cunoştinţe (ştiinţe) aritmetice, astronomice. Nu sunt excluşi nici alţi factori: dispreţul, când nu îndârjirea faţă de mulţime, o posibilă raportare iniţiatică sau starea incipientă a limbajului filosofic. Intensul metaforism participa la „încifrare", dar fără simbolistica aceasta a începuturilor, rostirea specializată nu avea cum să se aşeze. Deşi parcă esoterică, scrierea se va fi „bucurat de o atare faimă, încât după *Her.* s-a ivit o adevărată şcoală, aşa-numiţii heraclitici" (Diog. Laert., IX, 6). Totuşi, nominalizaţi sunt numai *Cratylos* şi *Antisthenes heracliticul*).

HERILLOS (Ἥριλλος) **din Cartagina** (aprox. 260 ante) – stoic (elevul lui *Zenon*), dar, poate, ispitit şi de scepticism. În câteva locuri (*De fin.*, II, 11, 35; *De off.*, I, 2, 6; *Tusc.*, V, 30, 85), Cic. îl alătură lui *Pyrrhon*, opunându-l stoicilor şi respingându-i opiniile. Tot Cicero îl pune pe Cato să execute cu severitate concepţia celor care consideră că *binele* suprem este viaţa însoţită de *ştiinţă*, „sunt cu totul absurzi" (*De fin.*, III, 9, 31). Supus idealului stoic al înţeleptului şi înţelepciunii, *H.* pare să se fi depărtat însă în oarecare măsură de

acesta, apropiindu-se de *aristotelism*, presupune Frenkian (1963, p. 689), pentru a fi trecut mai în faţă virtuţile dianoetice (intelectuale), în defavoarea celor practice-morale. Căci el „spunea că scopul vieţii noastre este ştiinţa, adică să trăim în aşa fel încât să consacrăm neîncetat toată viaţa ştiinţei şi să nu ne lăsăm înşelaţi de ignoranţă" (Diog. Laert., VII, 165). În acelaşi timp însă, uşor, înclina către un relativism poate de sugestie sceptică: „uneori spunea că viaţa noastră n-are un singur scop, ci acesta se schimbă după împrejurări şi obiecte, după cum acelaşi bronz poate să devină statuia fie a lui Alexandru, fie a lui Socrate" (*ibid.*). Făcând deosebire între „scopul principal" şi „scopul secundar" (sugerată de altfel de distincţia zenoniană dintre îndatoriri convenabile şi preferabile (cf. Goldschmidt, 1962, p. 1258), din nou *H.* pare a face o „lectură" sceptică unui motiv stoic, prin aceeaşi condiţionare de împrejurări. Ar fi scris lucrări „pline de vigoare" (*ibid.*), din păcate pierdute. Câteva titluri: *Despre exerciţiu*, *Despre pasiuni*, *Despre presupunere*, *Maieutica*, *Teme etice* (*fr.* în von Arnim, *S.V.F.*, I, 91-93).

HERMARCHOS (Ἕρμαρχος) **din Mytilene** (sf. sec. IV ante) – succesorul lui *Epicur* la conducerea *Grădinii*, prin testament: „Prin ultima mea voinţă las întreaga mea avere lui Amynomachos... cu condiţia ca să pună Grădina şi tot ce ţine de ea la dispoziţia lui *H.* şi condiscipolilor în filosofie, şi acelora pe care *H.* îi va lăsa ca urmaşi ca să trăiască în conformitate cu filosofia" (Diog. Laert., X, 16, 17). Ar fi început cu studiul retoricii, probabil, chiar mai înainte de a-l întâlni pe Ep. Ca filosof de şcoală, ar fi scris: *Despre ştiinţe*, *Contra lui Platon*, *Contra lui Aristotel* şi 21 de *Scrisori despre Empedokles*. Ca scolarh, nu se ştie până când a funcţionat (vd. *epicureismul*).

HERMEIAS (Ἑρμείας) **din Alexandria** (sec. V) – alături de Proclos, elev al lui *Syrianos*; neoplatonic din cea de a doua şcoală alexandrină (vd. *neoplatonismul*). S-a păstrat un *Comentariu la Phaidros*: Ἑρμείου φιλοσόφου Πλάτονος Φαιδρὸν σχολία. Controversat, dialogul platonic a fost socotit când despre retorică („având în vedere începutul şi sfârşitul său"), când referitor la suflet („fiindcă vorbeşte mult despre nemurirea acestuia"), când despre iubire, când despre divin, când despre bine. Nici o lectură dintre toate acestea nu este lipsită de îndreptăţire, fie şi parţial. Ceea ce li se poate reproşa este numai că pornindu-se de la scopul unei părţi, acesta este extrapolat „asupra întregului". Or, „nu trebuie luat drept scop al întregului ceva potrivit doar cu o parte" şi nici nu este bine să se admită mai multe scopuri. „Trebuie spus că opera are un singur scop", acesta, în cazul dialogului platonic, fiind după cum va fi prevenit Iambliklos, „frumosul în general". Că acesta este „scopul" se poate discuta, dar nu aici stă, pentru noi, valoarea comentariului. Ca ipoteză numai, *Herm.*, lipsit de relief în peisajul neoplatonic, doctrinar cel puţin prezintă interes într-o perspectivă hermeneutică. Refăcând „trama" dialogului – „Platon porneşte de la frumosul aparent, cel al înfăţişării lui Phaidros", „progresând... se ridică la frumosul sufletesc, adică la virtuţi şi cunoştinţe. Apoi ajunge în palinodie, la frumosul zeilor din lumea vizibilă. Apoi la frumosul inteligibil şi la izvorul însuşi al frumosului, la zeul Eros şi la frumuseţea însăşi". Intelectual deci, mai înainte se parcurge „drumul în sus", epistropheic, şi în mod firesc numai în a doua mişcare procedează ontologic anterioară. După ce „ajunge la frumosul inteligibil şi la izvorul însuşi al frumosului, la zeul Eros şi la frumuseţea însăşi", „coboară înapoi, prin metoda diviziunii, la frumosul sufletesc, cel al virtuţilor şi

B.C.U. „I. LUCA" IAŞI FILOSOFIE

cunoştinţelor"; în final, „la frumosul din discursuri, pentru a încheia în felul în care începuse" (*Comm.*, introducere). Un exemplu de întrebuinţare hermeneutică a unei sistematici ontologice.

HERMENEUTICĂ; de la ἑρμήνευσις – interpretare, explicaţie; ἑρμηνεύω – a interpreta, a traduce, a indica, a expune, ἑρμηνεία interpretare la ceva, explicaţie, traducere, ἑρμήνευμα, ατος – interpretare, explicaţie, semnificaţie, ἑρμηνευτίκη – arta de a interpreta, ἑρμηνεύς – έως, ἑρμηνευτής – interpret, ἑρμηνευτικός – ceea ce ţine de faptul interpretării, propriu lui. În etimologie platonică, ar veni de la εἴρειν – a vorbi, priceperea de a vorbi, de a iscodi, „a te folosi de cuvânt", dar „şi acest termen (frecvent la Homer pentru a urzi, a unelti – «uneltea», *é – mèsato* zice el) acest termen deci echivalează cu «a pune la cale ceva/ a urzi o maşinaţiune». Astfel că de aici ar veni numele zeului Hermes, ca interpret – *hermeneus* –, dar şi amăgitor prin vorbe şi iscusit în negustorie. „Legiuitorul ni l-ar fi înfăţişat aşa: «Voi, oameni, celui care iscodea cuvântul/înscena prin cuvânt – *eirein émèsata* pe bună dreptate i-aţi zis *Eiré-mès* – Εἰρέ-μης». Noi însă, crezând că-i înfrumuseţăm numele îi spunem Hermes – Ἑρμῆς (*Cra.*, 408 a; cf. şi 398 d, e). În *Ion*, 534 e 4, poeţii ca „interpreţi ai zeilor" – οἱ ποιεταὶ... ἑρμηνῆς τίσι τῶν θεῶν; 530 c 3; 535 a 9: rapsozii ca „interpreţi ai interpreţilor" (poeţilor). În *Tht.*, 163 c: ἑρμηνεύς, un fel de dascăl asemenea gramaticienilor, dar, probabil, de literatură: „ceea ce ne învaţă gramaticienii şi interpreţii"– οἳ τε γραμματισταὶ... καὶ οἱ ἑρμηνῆς διδασκάουσιν. Ἑρμηνεία în *Rp.*, 524 b 1: „asemenea interpretări/ mărturii stranii pentru suflet (ale simţurilor) – αἱ ἑρμηνεῖαι; în *Tht.*, 209 a 5: „explicarea/interpretarea diferenţei/ deosebirii tale" τῆς σῆς διαφορότητος ἑρ. Ἑρμηνευτική în *Po.*, 260 d 11: „am ajunge să confundăm arta regală cu aceea a exegetului" (această secundă urmând celei a receptării oracolului; cf. şi *Euthphr.*, 4) – εἰς ταὐτὸν μείξομεν βασιλικὴν ἑρμηνευτική (cf. Bailly, Des Places, *s.v.*). Dincolo de toate acestea însă *platonismul* este de înţeles şi ca o h. în înţeles aproape heideggerian, cât este de gândit el însuşi ca o întrebare cu privire la „fiinţa fiinţării" într-o proiecţie fenomenologică. Denumind „cândva", de la antici până azi, „regulile" pentru interpretarea de texte, şi nu doar (cazul oracolelor), în acelaşi timp, „în special în epocile de restructurări profunde, resimţite ca ameninţătoare, *h.* îi revine sarcina de a demonstra, în condiţiile unei sporite cunoaşteri de sine, felul în care – aproape ca un angajament în faţa istoriei – omul şi-a păstrat propria fiinţă". Aceasta de la „începuturile istoriei spirituale occidentale" sau, mai exact, europene (Hufnagel, 1981, p. 7). Tratatul aristotelic Περὶ ἑρμηνείας (*lat. Hermeneutica*) şi *De Interpretatione* fiind despre cuvinte, gândire şi lucruri, în felul său ţine de aceeaşi perspectivă. Astfel că *hermeneutică* la Aristotel este luată într-un sens tare. „Între desfăşurarea întemeiată a lucrurilor şi cea argumentată a gândului este loc pentru ştiinţa *logos*-ului, o ştiinţă care nu e a raţiunii de a fi, λόγος τῆς οὐσίας, nici a celei de a dovedi λόγος τῆς ἀποδείξεως, ci a raţiunii pure şi simple, ca rostire legată, punere în rost, în termeni moderni, conectivitate" (Noica, 1968, p. 198). Sunet vocal, cu semnificaţie, fără referinţă la timp, numele, cu indicaţie temporală verbul „discursul" (rostirea, propoziţia) – λόγος, „sunet compus", şi el „înzestrat cu semnificaţie" problema care se pune, mai întâi, este aceea a „naturii" lor (*De Inter.*, 16 a 1, 15; 16 b 5; *Poet.*, 1457 a 10-25). Despre nume şi verbe tratatul despre *Categorii*, şi acesta, la urma urmelor de *h.*, cel numit *Despre interpretare* urma să facă

şi mai mult. Anume o *h.* „a cunoaşterii obţinute de suflet". Cu „două grupe de facultăţi": de „cunoaştere" şi de „vieţuire" sau „deziderative", pentru că numai „modul enunţiativ ţine de facultăţile de cunoaştere", interpretarea este doar la el. Căci „o asemenea specie a rostirii, cea enunţiativă, va fi socotită de Arist. demnă de numit «interpretare», ca interpretând cunoaşterea obţinută de suflet" (Amm., *Com.*, 5 v-6 v).

HERMOGENES (Ἑρμογένης) **din Atena** (sec. V ante) – un socratic, dar „se pare că şi foarte apropiat de sofişti" (Wahl, 1969, p. 514). A fost printre martorii la ultimele clipe de viaţă ale lui *Socrate*: „Dintre atenieni, se aflau acolo Critobulos şi tatăl său, apoi Hermogenes" (Pl., *Phd.*, 59 b); celor prezenţi, la cuvintele de revoltă şi durere ale lui *Herm.*, Socrate le spunea consolator: „dacă mor condamnat pe nedrept, moartea mea va fi o ruşine pentru cei ce m-au ucis fără nici un temei legal şi moral" (Xen., *Mem.*, IV, 8). Mai apare şi în *Banchetul* xenofontic („Zeii care ştiu şi pot totul îmi sunt aşa de prietenoşi, încât îmi poartă mereu de grijă"; 4), în *Apologia* („crezi Socr., că n-ar trebui să te gândeşti cum să te aperi de acuzaţiile ce ţi se aduc?... Nu ştii că tribunalele din Atena adesea i-au condamnat la moarte pe nevinovaţi?"). Personaj în dialogul platonician *Cratylos*; este pus să susţină părerea cum că „numele pe care-l dă cineva unui lucru acela şi este cel potrivit... Căci nici un nume nu s-a ivit pentru nici un lucru în chip firesc, ci doar prin legea şi deprinderea celor ce obişnuiesc să dea nume" (384 d-e). De aici şi lunga discuţie privitoare la „dreapta potrivire a numelor"– ορθότης ὀνομάτων Diogenes Laertios îl dă drept parmenidian („profesa filosofia lui *Parmenides*") şi dascăl al lui *Platon* după moartea lui Socr. Informaţia este suspectă, venind, poate, dintr-un stereotip exegetic: heraclitean în construcţia sensibilului, parmenidian în aceea a inteligibilului, Pl. trebuia să aibă ca dascăl pe „*Cratylos* heracliteanul" şi pe Herm. parmenidianul (III, 6).

HERMOTIMOS (Ἑρμότιμος) **din Klazomenai** (sec. VI-V ante) – mai sigur, dascăl al lui *Anaxagoras*, după *Aristotel*, care ar fi enunţat primul „această teorie" privitoare la *nous* „drept cauză a Universului şi a întregii rânduieli" (*Metaph.*, A, 3, 984 b 15). În Diog. Laert. (VIII, 5) apare un *H.* tot din Klazomenai, dar mai degrabă ca personaj legendar: „După ce *H.* muri, sufletul lui deveni Pyrrhos, pescar din Delos... După moartea lui Pyrr., el deveni Pythagoras". Dacă cei doi vor fi fost unul şi acelaşi, atunci acest *H.* ilustra în epocă supravieţuirea spiritului şamanic (Dodds, 1983, pp. 168-169).

HESIOD (Ἡσίοδος) – poet din Askra, în Beoţia (probabil a doua jum. a sec. VIII). I se atribuie *Theogonia* – θεογονία (cu oarecare îndoieli), *Munci şi zile* – Ἔργα καὶ ἡμέραι, *Scutul lui Herakles* (fie şi în parte îndoielnic), apoi *Marile Munci*, *Nunta lui Ceyx*, *Sfaturile lui Chiron*, *Dactylii din Ida*, *Melampodia* ş.a. care alcătuiesc aşa-numitul „Corpus pseudo-hesiodic". Dacă şi „iubitorul denumit este, într-un fel, filosof" (Arist., *Metaph.*, A, 2, 982 b 15), Hesiod poate să ţină de o istorie greacă doar protofilosofică. „La început a fost /s-a ivit Haosul" – *H.* τοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ' ca din el să se nască prima generaţie de divinităţi – zone ale lumii: Pământul – Γαῖα, Tartarul – Ταρταρός, Eros – Ἔρως, Noaptea – Νύξ, şi, Întunericul – Ἔρεβος. Din Noapte şi Întuneric s-au ivit Eterul – Αἰθήρ şi Ziua/Lumina – Ἡμέρα. Iar „cel dintâi născut Gaia – ei- Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο..." fu Cerul – Οὐρανός, ca din unirea cu acesta să provină „înspumatul Okeanos" Ὠκεανός, Koios şi Krion, Japetos, Hyperion, Theia şi Rheia, Themis şi Mnemosyne, pe Tethys, pe Chronos – Χρόνος. Acesta îl „uzurpă" pe Ouranos, ca el la hegemonia în lume s-o preia Zeus, din proprie descendenţă (*Thg.*, v.v. 116 şi urm.). La urma urmelor, o teo-cosmogonie cu naşterea din Haos, direct sau indirect, divinităţilor şi lumii. Însă dintr-un Haos nu în sens de *principiu*, ci de început în serie. De aceea decât: „începutul a fost Haosul" „la început a fost/apărut" (Jaeger., 1966, p. 116; Robin, 1934, p. 33; Kirk-Raven, 1985, p. 35). Pentru a fi putut pune problema începutului absolut, lui Hes. i-ar fi „trebuit o treaptă de rigoare pe care gândirea sa nu avea cum s-o atingă. De aceea este o pseudoproblemă căutarea sensului absolutului hesiodic (Jaeger, p. 116; vd. *haos*). Sau, mai exact, trebuia să treacă în altă logică, deci din aceea mitică în aceea filosofică. Poemul celălalt, *Munci şi zile*, cu motivul vârstelor trece de la sensul moral al timpului primar şi al căderii la acela antropologic. Primul „neam", de „aur", „cu duh cumpănit şi cuminte", este înlocuit de cel de „argint", acesta de cel de „aramă", cărora îi urmează „semizeii" ca apoi să vină căderea cu oamenii vârstei de „fier" (M., 106; 153; 185-187; 122-123, 137, 131). O „sociogonie" (antropogonie) negativă, zicea Vianu (1964, p. 11). Totuşi numai în parte, pentru că deplângând soarta semenilor săi, nemaisperând în reîntoarcea la „paradisul pierdut" îndemna, parcă, la o refacere a umanităţii prin ea însăşi: „Fi-voi asemeni cu zeii, deci să munceşti e mai bine" (v. 310). Şansa istoriei.

HIERONYMOS (Ἱερώνυμος) **din Rhodos** (sec. III ante) – filosof peripatetician minor, autorul unor scrieri (*Note felurite*, aceasta cu referinţe, cel mai adesea anecdotice, la filosofi, „despre abţinerea de a judeca" – *Peri èpochés*, semnificativă prin apariţia în titlu a termenului sceptic, suspendarea judecăţii (*èpoché*), pierdute însă (cf. Diog. Laert., I, 26; II, 105). Contemporan cu Lycon, scolarh peripatetic, va fi intrat în conflict cu el (D.L., V, 68). Dacă şi-a delimitat un „cerc" al său (*ibid.*, IV, 41) înseamnă că s-a desprins fracţionist de şcoală. În acelaşi timp, este un adversar tenace al lui *Arcesilaos*. „Cele mai vii atacuri îi erau aduse" (lui Ar.) în cercul lui *H.* peripateticul" (*ibid.*). Să fi fost adversitatea determinată de poziţia diferită faţă de *èpoché*? Greu de ştiut. Nu este exclus, pe de altă parte, ca, deopotrivă, conflictul cu peripateticii şi academicii să fi fost determinat de o aparentă apropiere de *epicureism*, pe care Cic. (*De fin.*, II, 5, 16; 6, 19) avea s-o semnaleze, pentru a o respinge: „Dacă *Epicur* susţine acelaşi punct de vedere ca şi *H.*, care afirmă că *binele* suprem constă în viaţa lipsită de durere, de ce preferă cuvântul *plăcere* în loc de lipsă de durere?"; „*H.* care afirmă că supremul bine este lipsa de durere, nu utilizează niciodată cuvântul plăcere, ci în locul ei întrebuinţează noţiunea de lipsă de durere (*indolentia*), fiindcă socoteşte că plăcerea nu trebuie râvnită". Ce-i drept, Ep. identifica „absenţa suferinţei" cu plăcerea (*Scris. către Menoiceios*, în Diog. Laert., X, 131), în timp ce *H.* se va fi abţinut de la a o numi astfel. Dar o uşoară apropiere nu se poate contesta. În altă parte (V, 5, 14), tot Cicero, îndoindu-se de peripatetismul lui *H.*, sugerează parcă apropierea lui de alt orizont filosofic, care, de ce nu, putea fi cel epicureic: pe *H.* „nu ştiu de ce l-aş numi peripatetic. El a considerat că binele suprem este lipsa de durere, dar cine îşi modifică opinia în această privinţă modifică întregul sistem filosofic". Adevărat este că în *De fin.* (II, 5, 6; V, 5) personajele care se referă la *H.* sunt altele: L. Torqnatus (care trebuia să expună doctrina epicuriană) şi, respectiv, M. Piso, instituit pentru cea peripatetică. Dar scriitorul este acelaşi, Cicero, şi din alternanţa interpretărilor, poate din ambiguitatea lor, deşi nu rezultă nimic

sigur, o prezumţie este totuşi posibilă. Aceasta în lipsa izvoarelor cât de cât clarificatoare.

HIKETAS (Ἱκέτας) **din Syracusa** (sec. V-IV ante) – pythagoreu, poate contemporanul lui *Archytas*. Cu biografie precară, incertă chiar în puţinele date transmise (în critica modernă – Boeckh, Voss, Tannery – chiar i se contestă existenţa, fiind socotit, ca şi prezumtivul său discipol, *Ekphantos*, personaj într-un dialog al lui *Heracleides din Heraclea*) ca şi, totodată, cu o doxografie minimă; *H.* este greu de reconstituit. Este încă „mai necunoscut decât Ekph." (Tannery, 1925, p. 250). Oricum, după o informaţie târzie, ciceroniană (*Acad. pr.*, 39, 123), *H.* „credea că cerul, soarele şi luna, stelele, într-un cuvânt toate corpurile cereşti, sunt imobile, că în univers nimic nu se mişcă, exceptând pământul care, învârtindu-se în jurul axei sale cu viteză, prezintă aceleaşi aparenţe ca şi cum ar fi nemişcat" Ceea ce va fi susţinut şi Ekph., care „considera că pământul se mişcă, dar nu cu o mişcare de translaţie, ci rotită, învârtindu-se în jurul unui ax, ca o roată în jurul centrului propriu, de la apus spre răsărit" (Aët., III, 13, 3; în *F.G.P.*, II, 2, Ekph., 5).

HIPOLOKHE vd. **KHÔRA**

HIPPARCHIA (Ἱππαρχία) **din Maronea** pe coasta de sud a Traciei (aprox. 300 ante) – sora lui *Metrocles*, elevă, apoi soţie a lui *Crates din Theba*. L-ar fi pus în încurcătură pe *Theodoros* ateul, cu următorul sofism: „orice acţiune, dacă-i făcută de Th., nu-i nedreaptă, şi nu va fi nedreaptă nici dacă-i făcută de *H.*; Th. nu face nimic nedrept când se loveşte singur; de aceea nici *H.* nu face nimic nedrept când îl loveşte pe Th." (Diog. Laert., VI, 97).

HIPPASOS (Ἵππασος) **din Metapont,** după alte informaţii din Crotona sau din Sybaris (sf. sec. VI – încep. sec. V ante) – pythagoreic, dar, probabil, disident, determinând separarea matematicilor de acusmatici (cf. Rey, Delatte, Frank, Kirk-Raven, K.von Fritz, Nasta). În tradiţie physiologistă, *H.* ar fi ales ca „principiu al tuturor lucrurilor focul. Căci din foc, afirma el, iau naştere toate şi toate sfârşesc în foc". Sufletul însuşi îi părea a fi „de natura focului" (fr. 7, 9 Diels). De aici şi punerea în legătură a lui Heraclit cu *H.* (după *Lex. Suda*, Her. ar fi fost „discipol al lui *H.*, pythagoreicul") şi alăturarea lor: „*H.* şi Her. iau drept principiu *focul*"; „au considerat o divinitate focul atât *H.*, cât şi Her." (fr. 7, 8 Diels). În plus, şi aceasta îi dă în cea mai mare măsură identitatea, *H.* îşi va fi învăţat discipolii „că numărul este prima paradigmă a creaţiei Lumii" (*paradeigma kosmopoiias*), şi „un instrument al judecăţii unui zeu creator al universului" (fr. 11 Diels). Poate autentic (Nasta, 1979, p. 147), fr. privitor la *număr* ca paradigmă nu-l contrazice şi nu este contrazis de celălalt, despre număr ca instrument. Tot *Iamblikhos* (ambele referinţe îi aparţin) adaugă: „Unii dintre pythagorei fac să corespundă *sufletul* numărului în mod absolut (simplu)", ceea ce poate să medieze între primele două. Interpretarea lui Iambl. este întrucâtva neoplatonizantă (Nasta, *id.*), dar, oricum, în sugestie pythagorică, pentru că numărul ca model a putut să treacă şi a trecut, fie şi în resemnificări mitice sau iniţicizante, atât ca suflet (principiu prin ordonator) al lumii, cât şi ca instrument al judecăţii zeului creator, în urmarea funcţiei sale întemeietoare. Prin analogie cu „judecata" la care sunt chemate lucrurile de către *apeiron* (în fr. 1 anaximandrian) şi de către *foc* (în fr. 65-66 heraclitic) şi numărul chema lumea să dea seamă; adevărat că nu în faţa sa, dar prin sine.

HIPPIAS (Ἵππιας) **din Elis** (aprox. între 443 şi 343 ante) – „face parte din tagma sofiştilor" (Apuleius, *Flor.* IX, 15). Foarte

cultivat „în *Discuţii*; introdusese (noţiuni) de geometrie, astronomie, muzică, ritmică; purta, de asemenea, discuţii despre pictură şi sculptură" (Philostrat., *Vitale Soph.*, 1, 11, 1-2; A 2 D.K.) De altfel, ar fi fost chiar foarte aplicat în geometrie cel puţin, formulând problema numită a construcţiei cvadratricei – τετραγωνίζουσα γραμμή (cf. Freeman, 1946, p. 385). Din presupuse scrieri: *Dialog troian, Numele popoarelor, Lista învingătorilor olimpici, Colecţie* (Συναγωγή) nu s-a păstrat mare lucru. Philostrat. (*ibid.*) îi atribuia şi *Dialexeis* (*Discuţii*), titlul dat de Stephanus (H. Etienne), nu prea pe măsură însă, *Dublelor argumente* (Dissoi logoi). Ceea ce, deşi cu rezerve, este admis între alţii, de Untersteiner (III, p. 149) şi de Guthrie (1971, p. 283). Personaj în dialogurile platonice omonime: *Hippias Minor* (*Despre minciună*) şi *Hippias Maior* (*Despre frumos*). Cât istoricitate are personajul, deci cât corespunde omului cum va fi fost este altă problemă. Este însă de urmărit faptul instituirii sofistului în martor şi participant, deopotrivă, la o instituire care trece dincolo de evenimenţial. Dar, pusă în acest fel, problema este de interes pentru *Platon* şi *platonism*. Cât este şi pentru *Hipp.*, acesta în imaginarul platonic pare mai real (chiar mai seducător) decât cel istoric, despre care, direct, se ştie puţin. Indirect, din *Amintirile despe Socrate* ale lui Xenofon (IV, 4: 10, 13, 16, 19): socotea că „mulţi care vorbesc în numele dreptăţii săvârşesc în schimb nedreptăţi; când practică însă ceea ce e drept, nimeni nu poate fi nedrept"; că legal şi drept este ceea ce au hotărât „cetăţenii să facă şi de la ce trebuie să se abţină"; că „fără înţelegere între oameni cetatea nu poate fi bine guvernată, nici proprietatea individuală nu poate fi administrată cum se cuvine", căci legile nescrise „le-au instituit zeii pentru oameni".

HIPPON (Ἵππων) **din Samos / din Metapont / din Rhegion** (sec. V ante) – „din cauza simplităţii gândirii lui", nu va fi trecut printre cei mai „subtili" physiologişti ai timpului său. (Arist., *Metaph.*, A, 3, 984 a 3; *De An.*, I, 405 b 1). Neconcordanţa mărturiilor doxografice privitoare la el: ar fi identificat „începutul" cu *apa* şi *focul* (Hippolytos, Sextus Empiricus), numai cu apa (Simplicius, Philopon), cu apa sau cu *aerul* (Alexandros), poate chiar cu *pământul* (Ioannes Diaconus) şi existenţa unui singur fragment, nici el lămuritor, stingheresc reconstituirea exactă, documentară şi valorică, a onto-cosmologiei lui *H.* La toate acestea, o interpretare pythagorizantă a lui Censorinus (instituirea în paradigmă a unui număr, şapte) sporeşte ambiguitatea şi impresia de eclectism. În dublă succesiune: ionică (milesiană) şi italică, după câte se pare, *H.* nu va fi adus vreo înnoire nici într-o direcţie, nici în alta, nici nu le va fi reconstruit în sinteză. Socotind „că nu există nimic (în afara celor ce percepem cu simţurile", după mărturia lui *Alexandros din Aphrodisia* (în *Metaph.*, 462, 29) şi a lui Simpl., fie şi în parte: „apa este începutul, conform celor ce ni se înfăţişează simţurilor" (*Phys.*, 23, 22), *H.* revine la un realism al bunului-simţ, mai degrabă prefilosofic. Restrictivă prin antimetafizicism, presupoziţia aceasta, realist-empirică, îi va fi adus însă lui *H.* reputaţia de ateu (Simpl., Philop., Alex., Clemens), ceea ce era prea mult pentru timpul său.

HOMOIOMERIE; HOMOIOMERII – ὁμοιομερεία – ὁμοιομερείαι; lat. *homoeomeria* – parte, părţi asemănătoare, ca un altfel de *atomi*, care, la *Anaxagoras* stau „ca elemente" – stoicheia (Arist., *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 18). Ataşat de numele şi filosofia lui Anaxag., după câte se pare, termenul este însă de invenţie aristotelică. În exegeza modernă puţini mai apără paternitatea sa anax. (în urmarea sugestiilor oferite de Lucr. (I, 830, 834) sau de Aët. (A 46 D.K.). Mai mult ca sigur că nu-i

aparţine, dar faptul nu este de tot esenţial. Folosind cuvântul sămânţă – seminţe (*spermata*), prin acesta, Anaxag. numea *elementele* sau *principiile* lumii, astfel, nenăscute şi nepieritoare, intransformabile şi ireductibile. „Seminţele" deci, într-un prim registru de descriere sunt asemenea „atomilor" democritieni şi „corpusculilor" empedocleeni şi îndeplinesc acelaşi rol. Divizând întregul ca întreg, care nici în semnificaţie physiologistă, nici în cea eleatică nu putea să explice satisfăcător cum se face că principiul rămâne în identitate cu sine şi totuşi întemeiază (generează) lumea, lucrurile lumii; Anaxag. poate să iasă din această dificultate. Căci foarte mici (până a nu fi sesizabile „prin mijlocirea senzaţiei"; „sunt cognoscibile numai pe cale raţională"; Arist., *De gen., id.*) şi, prin aceasta, extrem de mobile, în stare să intre în orice alcătuire, ele pot să-şi păstreze nealterată condiţia ireductibilităţii (ca şi pe aceea a intransformabilităţii, subînţeleasă) şi totuşi să intre în constituţia lucrurilor. În concept non-restrictiv, „atomistă" şi filosofia lui Anaxag., în deosebire de cea democritiană, admitea *h.* determinaţii, ontologic, de tip secund: „este de presupus că... există nenumărate şi felurite elemente, seminţe ale tuturor lucrurilor, care posedă felurite chipuri, culori şi gusturi" (Anaxag., fr. 4). Ar exista, astfel, *h.* cu aceleaşi calităţi perceptibile doar în ordinea lucrurilor. Altminteri, ar trebui („după părerea" lui Anaxag., precizează Arist. în *loc. cit.*) ca ceva să se nască din nonexistent şi să piară în nonexistent. Dar calităţile lucrurilor nu sunt generate în absolut, pentru că ele ţin de *h.* înseşi. Determinate calitativ pentru că sunt foarte mici, ele pot să intre în alcătuirea oricărui lucru, însă individualitatea acestuia va fi dată de acelea cu superioritate numerică. „Aurul ni se înfăţişează drept acel corp în care se găseşte mai mult conţinut de aur, deşi cuprinde (particule) din toate celelalte elemente" (Simpl., *Phys.*, 27, 2; A 41 D.K.). În aparenţa sa narativă, ipoteza nu este dintre cele mai coerente şi mai posibile ca adevăr. Însă ea trebuie judecată după sensurile pe care le poartă, după problemele în a căror rezolvare se angajează ca şi după acelea pe care le pune. Chiar dacă mai curând, Anaxag. descrie *h.* urmând lucrurile (ceea ce sugerează petiţia de principii: „elementele" sunt întruchipate după modelul compuselor, ca acestea, la rândul lor, să fie explicate prin „elemente"), totuşi ele ca realităţi ireductibile sunt puse în măsură de a da legitimitate ontologică deopotrivă, „materiei" şi „formei" tuturor celor existente. *Leukippos* şi *Democrit* au evitat închiderea explicaţiei într-un cerc vicios şi extinderea ilicită, reducţionistă în cele din urmă, a fizicului asupra metafizicului, fiind, în filieră eleatică, mai deschişi către metafizic. Anaxag., poate unde urma tradiţiei milesiene, este mai puţin metafizician, dar, ca în alte „experimente" în acelaşi câmp, al ipotezei „atomiste", se aplică ceva mai puţin principiului fiinţei în sine şi mai mult fiinţei determinate. Faţă cu *atomul* democritian, *h.* pierde, însă câştigă în cealaltă parte, a explicaţiei cu mult mai coerente a lucrurilor lumii atât în ordinea materială, cât şi în cea formală. În alte cuvinte, de-acuma lor le este justificată, prin „elemente" nu numai constituţia, ci şi configuraţia. Cauză materială şi cauză formală, *h.* nu sunt însă şi cauză eficientă. În acest rol avea să fie trecut *nous*-ul.

HYLEMORFISM; de la ὕλη – materie şi μορφή – formă – ca etapă (cea de a treia) în devenirea interioară a *aristotelismului*, dar mai ales ca model de reconstrucţie în metafizica individualelor. Istoricist, urmează, aşadar, etapelor: platonizantă şi instrumentist-mecanistă (vd. *Aristotel*), ceea ce însă are relevanţă slabă. Sistematicist, *h.* este aristotelismul însuşi, ca un întreg adică, în raport cu care „etapele" de mai înainte stau ca ipoteze. De unde şi integrarea lor (în limitele în care ipotezele sunt integrate) în modelul de desăvârşire, urmărit, parcă, finalist. Se prea poate ca sugestia Arist. s-o fi găsit în *Platon* (*Timaios* şi doctrinele nescrise): „când se suprimă limita şi afecţiunile sferei, nu mai rămâne nimic în afară decât materie. De aceea şi Pl. spune în *Tim.* că materia şi locul sunt acelaşi lucru. Într-adevăr, lucrul care primeşte şi locul sunt unul şi acelaşi". (*Phys.*, IV, 2, 209 a-210 a). Deja în *Tim.*, Platon distingea şi o a treia lume (πανδεχές, χώρα), aristotelicizând, cu instituire hyletică, aceasta, complementară „obiectelor matematice" (triunghiurilor ca forme/sau numai supleante). Oricum, chiar dacă lectura era intenţională (dar care nu este?) pentru că Arist. o făcea la maturitate, când se individualizase cu o pregnanţă concurentă celei a lui Platon, probează, încă o dată că doctrinaristic, poate, divergente, programatic (aporetic) erau în deplină şi esenţială convergenţă. Un „hylemorfism" platonic *avant la lettre* nu relativizează aportul aristotelic, ci subliniază valoarea explicativă şi operaţională a ipotezei. Integrarea sa, peste veacuri, în realismul thomist dă şi mai mult seamă de aceasta. Totodată, după întreg şi după parte (în limbajul platonic din *Menon*) individualul deci este în logică paradoxală. *H.* urma să dea expresie metafizică acestei stări prin presupunerea fiinţei în sine deopotrivă ca principiu de specificaţie şi ca principiu de individuaţie, formal şi hyletic. „Simţit" mai peste tot, fiind pregătit, *h.* este pus hotărât în *De An.* (412 b, 15-25): „Dacă ochiul ar fi o vietate, văzul însuşi ar fi sufletul lui. Căci aceasta este substanţa ochiului ca raţiune de a fi. Ochiul este însă materia văzului, care lipsind nu mai este ochi decât prin omonimie, cum este ochiul sculptat în piatră sau cel desenat. Ceea ce se petrece cu un membru al corpului trebuie să se considere pentru întreg corpul unui vieţuitor. Căci aşa cum se raportează partea la parte, la fel şi întreaga simţire la întregul *corp* dotat cu simţire, întrucât el este aşa constituit". De fapt aici este vorba de punerea materiei şi a formei în egală demnitate ontologică. Substanţele prime (individualele) erau explicate hylemorfist şi când, ca în ipoteza „instrumentist-mecanistă", forma era socotită ontologic mai tare. Dar în context „instrumentist", *h.* nu era încă o ipoteză riguros metafizică, de îndată ce ţinea de un câmp semantic încă ontologic, de aceea trebuie să se facă distincţie între abordarea istoristă şi aceea sistematicistă (vd. şi *formă*; *materie*; *substanţă*). Dinspre Thama distincţia se impune şi mai mult, dacă, în spirit aristotelic – hylemorfist, esenţa nu este nici numai forma, nici numai materia, ci *essentia comprehendit materiam et formam* (*De ente...*, II).

HYLOZOISM (de la ὕλη – materie şi ζωή – viaţă) sau **hylopsihism** (Doering, 1896, pp. 179-195), mito-poetic (şi în conştiinţa comună) încă la Homer, al cărui pandemonism va fi fost premergător. „Zeus nu era numai cauza, *daimon*-ul ploii, dar ploaia însăşi. Fluviile cu un μένος al lor", adică un „suflet", un *principiu* care le mişcă, „nu sunt doar îndreptate de un θεός, ci sunt ele însele δαίμονες sau θεοί. Există, aşadar, o continuitate între concepţiile greceşti populare şi poetice şi acelea filosofice. Totuşi, animismul milesian nu este un decalc lipsit de originalitate al pandemonismului homeric" (Frenkian, 1935, p. 122; cf. şi Verdenius, 1977, p. 25-40). Identitatea *h.* milesian şi nu numai vine din integrarea prezumţiei în câmpul filosofiei, ceea ce o face să participe doar la o explicaţie (a reconstrucţiei) a lumii, iar nu să fie *ea*, o explicaţie. Apoi, chiar dacă se mai menţine pandemonismul,

acesta nu mai are aceeaşi tărie, divinităţile nemaifiind şi lucrurile – regiunile lumii, de îndată ce natura acestora e alta şi în temeiul ei se nasc şi la ea se întorc. „Thales (a afirmat că obârşia tuturor lucrurilor este *apa* şi că lumea este însufleţită şi plină de zei" (*D.L.*, I, 27). Admiţându-l, tot ce se poate ca pe o „forţă motrice", *sufletul* deci făcea ca lucrurile să fie puse în mişcare. *Aristotel* nu pare însă prea sigur cât îl priveşte pe *Thales*: „Se pare că şi Thales, după câte amintesc unii despre el, admite că sufletul este o forţă motrice, întrucât a susţinut că magnetul are suflet pentru că atrage fierul" (*De An.*, A 2, 405 a 19). Physiohologiştii, de regulă, „au considerat «însufleţirea» după criteriul mişcării", sufletul fiind socotit „cel mai capabil de mişcare" (404 b 5). *H.*, aşadar, este mai degrabă hylopsihism sau, poate, hylodynamism, dacă sufletul este ca o „putere" – δύναμις (cf. Doering, *supra*). Probabil ca Thales vor fi gândit şi ceilalţi physiologişti: poate şi *Anaximandros*, mai sigur *Anaximenes* (aerul putând fi socotit principiu în analogie cu sufletul-suflare: „Precum sufletul nostru, zice el, care este aer, ne stăpâneşte pe noi, tot astfel şi întregul Univers este cuprins de suflare şi aer"; 13 B 2 D.K.) şi tot asemenea *Diogenes din Apollonia*: „principiul lucrurilor este aerul", şi aerul „Zeus" (Aët., I, 3, 26; Philod., 6 b; A 7, 8 D.K.; „aerul îmi pare a fi zeu şi se întinde peste tot şi conduce totul şi este în totul"; B 5 D.K.). *Focul* heraclitic este „veşnic viu" – ἀεὶ ζωόν (fr. 30), ceea ce, fie şi numai metaforic, reactualizează un mod de gândire tradiţionalist. Însă focul mai era totuşi şi „divinitate care le gospodăreşte – διοικοῦτος pe toate" (fr. 31). Deşi reconstruit pentru filosofie, oricum, motivul ţine încă de zona miticului. De aici şi punerea sa, în contexte filosofice să funcţioneze simbolic numai, ca de altfel elementologia însăşi. Faptul prezent la presocratici se regăseşte la *Platon* în şi mai mare măsură, ca şi la stoici. În *Timaios* (30 c-31 a), „demiurgul, dorind ca universul să fie cât mai asemănător cu cel mai frumos şi mai desăvârşit... dintre entităţile inteligibile, a alcătuit o vieţuitoare unică şi vizibilă, care cuprinde în sine toate vieţuitoarele câte sunt". Ca să fie asemenea vieţuitoarei „desăvârşită prin unicitatea sa", creatorul nu va fi făcut nici două lumi, nici mai multe, nici nesfârşite numeric, ci una singură. Trupul lumii este „din tot focul, din toată apa, din tot aerul şi din tot pământul", iar sufletul, pus la început în mijloc, va fi fost apoi întins în întreaga făptură. Astfel încât universul este „ca un zeu fericit" (32 c, 34 b; cf. şi 35 a – 37 c). La rândul său, *Zenon* stoicul ar fi zis că „soarele, luna şi oricare alt astru au suflet şi inteligenţă"; „eterul este zeul suprem, având inteligenţă prin care guvernează întreaga lume" (Stob., *Eclo*, I, 25, 3; Cic., *Pr. Acad.*, XLI). „Lumea întreagă este o fiinţă vie, înzestrată cu suflet şi raţiune, având *eterul* ca principiu conducător, aşa spune *Antipatros din Tyr*" (DL., VII, 139).

HYPATIA (Ὑπατία) – n. aprox. 370, fiica matematicianului Theon din Alexandria (comentator al marii întocmiri – *Almagest*, ptolemaice, editor al *Elementelor* şi *Opticii* euclidiene), ea însăşi foarte învăţată: adnotează *Aritmetica* lui Diophantes, matematician şi filosof neoplatonic alexandrin (sec. III), şi *Secţiunile conice* ale lui Apollonios din Perga (?262-?180 ante). „Se înălţase la un asemenea nivel de cultură, încât depăşea pe filosofii din vremea sa". Trecând în fruntea şcolii alexandrine (Museion), „preda toate disciplinele filosofiei" (*pánta tà philósopha mathémata*; Socr., *Ist. bis.*, VII, 15). Probabil că profesa un *neoplatonism* sincretic (infuzat magico-teurgic, în spiritul lui *Iamblikhos*, dar şi aristotelic. Nu este exclus ca ea să fi imprimat şcolii,

ce va excela în erudiţie principiul după care interpretarea la Aristotel este introductivă la *Platon*. De altfel, această femeie care „îmbrăcase mantia filosofilor" „le explica public tuturor celor ce voiau s-o asculte pe Platon, pe Aristotel sau doctrina oricărui alt filosof" (Damascios, *Vita Isidori*, p. 77, 5 ss., Zintzen). Are numeroşi auditori, între aceştia şi pe Synesios din Cyrene, viitorul episcop şi mitropolit creştin al Pentapolei. Într-una dintre *Epistolele* sale (16) avea să-i zică, recunoscător: „mama", „sora", „învăţătoarea", iar în *Cuvânt despre darul astrolabiului* (*P.G.*, 66, 1584 A), „preavenerabila mea profesoară" (cf. şi Coman, III, 1988, p. 256 şi urm.). După Socr. (*ibid.*) poate şi pizmuită, fiind atâta de venerată şi admirată, dar şi pentru că avea mare trecere în faţa lui Oreste, prefectul Alexandriei, „creştinii au lansat împotriva ei calomnii, că ea ar fi piedica promovării prieteniei dintre acesta şi episcop" (Chyril). În urmare, „câţiva bărbaţi cu mintea înfierbântată... se înţeleseră să pândească femeia la întoarcerea ei acasă... I-au ieşit în cale, ...au târât-o la biserica numită Caesarion, au dezbrăcat-o de veşminte şi au ucis-o cu ţigle. Tăind-o bucăţi i-au dus rămăşiţele la locul numit Kinaron, unde le-au ars." Ceea ce „a provocat un mare reproş contra lui Chyril şi a Bisericii Alexandrine. Căci uciderile, luptele şi cele asemenea acestora sunt cu totul străine de cei ce cugetă la lucrurile lui Hristos. Evenimentul s-a întâmplat în anul 415" (cf. şi Bănescu, pp. 5-10; Marrou, 1996, p. 374 şi urm.).

I

IAMBLIKHOS (Ἰάμβλιχος) **din Chalcis** (n. 250/245 – m. către 325) – în jurul vârstei de treizeci de ani intră în şcoala lui *Porphyrios*. Nu se ştie când o părăseşte, pentru a întemeia la Apameea propriul învăţământ (Saffrey, 1971, p. 231). Neopythagoric poate în mai mare măsură decât neoplatonic (dar „frontiera este greu de trasat"; Trouillard, 1969, p. 908), scrie *Despre viaţa pythagorică* (περὶ βίου πυθαγορίκου λόγος – *De vita pythagorica*, probabil parte dintr-o Συναγωγὴ τῶν πυθαγορείων δογμάτων – colecţie a opiniilor pythagorice), care începe cu elogiul „divinului" *Pythagoras*, „căruia i se cuvine pe drept acest calificativ" şi, totodată, cu mărturisirea că a pornit la scrierea cărţii „considerând fără importanţă: (a) faptul că această şcoală a fost mult timp neglijată; (b) faptul că (învăţământul său) este ascuns sub ştiinţe rău cunoscute şi anumite simboluri rămase secrete; (c) faptul că este întunecat de multe lucrări false sau apocrife; (d) faptul că este împiedicat de o sumedenie de dificultăţi de acelaşi fel". Dar filosoful speră să ducă scrierea la bun sfârşit ajutat de zei şi luând ca ghid „fondatorul şi părintele filosofiei divine" (1; 5, 4-6, 3D). *Protreptic*-ul (pe larg, *Cuvântări exhortative către filosofie* – Προτρεπτικοὶ λόγοι εἰς φιλοσοφίαν) era, ca acela aristotelic, din tradiţie, un îndemn la filosofie şi la viaţă după filosofie. Ulterior celei *Despre viaţa pythagorică* („Despre Pythagoras, despre viaţa sa am spus esenţialul în cartea precedentă"; 1.4-5), ba chiar socotită ca al doilea tratat exhortativ după *De vita...*, primul începe cu „examenul doctrinei sale (a lui Pythagoras) de pregătire generală a oricărei educaţii, atât intelectuală cât şi morală" (1.6-7). „Formarea"– Παιδεία generală nu izolează o parte „pentru a adapta omul la o singură îndeletnicire", ci îl solicită „pentru toate disciplinele, pentru toate ştiinţele, pentru toate acţiunile frumoase şi generoase ale vieţii, pentru toate programele de educare, pe scurt pentru tot ce participă la bine" (1.7-14). Nevoia de îndemn vine din chiar condiţia sufletului nostru „de a înainta de la mai puţin la mai mult, de a trece prin toate formele de frumuseţe ca, în final să descopere ce este mai perfect". De aici şi procedarea metodică şi desprinsă de ataşamente doctrinare; nu trebuie „preferată deschis o şcoală sau alta" (1.19-20; 1-5). Apoi se va trece la „o expunere intermediară" nici pe deplin comună, nici, dimpotrivă, strict pythagorică. Doar, îndemnul este la filosofie ca filosofie. Abia în final „se vor reuni exhortaţiile proprii sectei pythagorice" (1.23-24). Metoda este „a scării sau, în simbolica punţii, de trecere de la îndemnul la actul de a filosofa în genere, prin exhortaţiile „de tip pythagoric" la cele strict pythagorice: simbolurile (Des Places, 1989, p. 3). Tratatul *Despre ştiinţa generală a matematicilor* (*De communi mathematica scientia*) este o reelaborare în baza unor date preexistente, în acest caz, pythagorice. Principiile (elementele) matematicelor ţin de inteligibile (unul şi multiplul, limitatul şi ilimitatul). Cum

sufletul „are puterea de a discerne raţiunile matematice, pe de o parte, şi puterea generatoare şi creatoare, pe de alta, a măsurilor incorporale însele, cărora se poate integra puterea generatoare a formelor angajate în materie" „conţine în deplinătate matematicile (IX, 40-42). *Despre Introducerea aritmetică a lui Nicomachos* (Περὶ τῆς Νικομαχοῦ ἀριθμετικῆς), *Introductio* în *Nicomachi Gerasseni arithmetica*) urmează celei de dinainte, cum anunţa *Iamblikhos* însuşi: „iată deci mijloacele care permit recunoaşterea tipului pythagoric (al matematicelor); se va vedea mai bine când se va trata în mod special fiecare dintre disciplinele matematice", adică aritmetica, geometria, armonica şi astronomia (*De comm.*, p. 76, 12-15 F). În comentariul la Nicomachos se aplica aritmeticii: „începem cu ea, întrucât tratează despre lucrurile cele mai simple şi primordiale" (p. 125, 14-25 I). *Despre misterele Egiptului* sau *Răspuns la epistola lui Porphyrios către Anebon (De mysteriis Aegyptoorum* sau *Responsio ad Porphyrii epistolam ad Anebonem*) „este un document capital şi pentru istoria religiilor, şi pentru filosofia religiei" (Trouillard, 1969, p. 909). Apărea sub numele unui Abammon; *Proclos* şi *Damascios* fiind primii care găseau că sub pseudonim se ascundea Iambl. Contestată atribuirea multă vreme, azi este admisă. O seamă de întrebări asupra zeilor şi demonilor, *Scrisoarea către Anebon* (preot egiptean) porphiriană, *Răspunsul* lui Iamblikhos este ca al unui teurg. Ne înstare filosofii mai din vechime, cum s-ar zice azi, prea raţionalişti să spună ceva despre zei, numai teurgic se putea repeta, pentru eficacitatea acţiunilor, unitatea cu divinul. Fiinţa noastră este prin ea însăşi o „conjuncţie" (συναφή) sau o „conexiune" (συμπλοκή) la divinitate, aceasta anterioară şi mai presus de noi şi lume, în absolut, chiar, având unicitate. Există „un zeu unic, anterior chiar primului zeu şi rege, stând imobil în solitudinea unităţii sale". Din el provine zeul zeilor, monadă născută din unul – μονάς ἐκ τοῦ ἑνός, preesenţial προούσιος, principiu al inteligibilelor şi al substanţialităţii însăşi (VIII). Iambl. „accentuează caracterul inefabil al Principiului până la a-l plasa dincolo de orice principiu, în sensul de mai târziu al lui Damascios" (Trouillard, 1969, p. 911). Principiu anterior principiilor, din sine ca Unu provine Multiplul, intră, în ordinea „inteligibilului" însuşi. Iambl. stabileşte o „scară" a „inteligibilelor" mai cu seamă prin raportare la suflete. Arhanghelii (ἀρχάγγελοι) le duc în zonele superioare, îngerii (ἄγγελοι) le desfac de corp, demonii (δαίμονες) le coboară în materie, eroii (ἥρωες) se amestecă în cele sensibile, stăpânitorii (ἄρχοντες) supraveghează lucrarea în această lume (II, 2). Daimonul personal aproape că se pune în identitate cu *sufletul*: „el există sub forma modelului înainte ca sufletele să coboare în devenire; de îndată ce sufletele ce l-au ales să le conducă, el dă seamă de existenţa lor" (IX, 5-6). În succesiunea lui Iambl., direct sau indirect vin: Dexippos, Sopater, Aedesios, Eusebios din Myndos, Priscos din Molossus, Maximos din Ephes ş.a.

IDAIOS (Ἰδαῖος) **din Himera** (sec. V ante) – îl urmează, probabil, pe *Anaximenes*, susţinând şi el „că aerul este principiul... tuturor lucrurilor" (Sext., *Adv. Mathem.* IX, 360) ori, poate, heterodox, va fi identificat „începutul" cu „ceva mai uşor decât apa şi mai greu decât aerul" (Arist., *De caelo*, III, 5, 303 b 10). Nenominalizat în textul aristotelic, nu este deloc sigură referirea la *I.* Presupusă de către Diels şi Zeller, este contestată de Robin („conjunctură gratuită"; 1934, p. 157) şi Tricot („foarte îndoielnică"; 1948, p. 139).

IDÉA; εἶδος, ἰδέα – de la răd. Fιδ – a vedea: εἴδω – a vedea, εἴδω formă, aparenţă, εἶδος, imagine εἴδωλον (εἰδωλο – λατρία – cult al imaginilor), εἴδησις – ştiinţă, εἰδήμων – savant, εἰδητικός – privitor la cunoaştere, εἰδύλομαι – a şti; ἰδέα, aspect exterior (prin opoziţia, Ἅδης – Hades, invizibilul), ἴδρις savant, ἰδρεία – ştiinţă. Mai vechi decât „idéa", εἶδος desemna în *Iliada*" III, 124: θυγατρῶν εἶδος ἀρίστον – cea mai chipeşă fiică. „Peste tot în textul *Il.* cuvântul *eidos* este aplicat numai formei umane". Doar în *Odiseea* şi într-un singur loc semnifică „în ordinea tuturor formelor" (Rivaud, 1906, pp. 258-259), anume, în XVII, 308, unde stă pentru „frumuseţe": *eidei* („stăpânii îl ţin (este vorba de câinele lui Odysseu) pentru frumuseţe"); la fel în Hdt., I, 199: εἴδεος (femeile „frumoase la faţă"). Tot în Hdt., în I, 80, ἰδέηγ numeşte – aspectul (forma, apariţia) cămilelor, în II, 71, 203 ἰδέης, fel de a fi (al unor arbori din Caucaz, al hipopotamului); Th., I, 109, πολλαὶ ἰδέαι πολέμων, toate felurile (genurile) de războaie, III, 81, πᾶσα ἰδέα θανάτου, felurile (genurile) de moarte. *Eidos* şi *idéa* mai apar, chiar „cu frecvenţă (Campbell) în colecţia hipocratică. Îndeosebi pentru a numi „calitatea" (ca mod de a fi, ca alcătuire din mai multe calităţi (cf. *Despre vechea medicină*, 15, 19; *Despre natura umană*, 2, 5; *Despre arte*, 2, 4, 6). Sensuri apropiate, εἶδος şi ἰδέα capătă încă în primele texte (şi contexte) filosofice în care au fost identificate: ~ (1) În fr. 8, *Melissos*: πολλὰ καὶ ἄϊδια καὶ εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα (existentele) multe şi eterne îşi aveau formele şi tăria lor. Indicând „forme", *eide* s-ar opune lui *ischyn*; Diels înţelegea prin acestă din urmă *Festigkeit*, substanţa însăşi a ceea ce este (Rivaud, p. 259). Kirk şi Raven, după Burnet, traduc prin „forţă", „putere" (*strength*; 1985, p. 399); Pippidi (1979, p. 304) prin „tărie". ~ (2) După fr. 69 (reprodus de *Iamblikhos* în *De Myst.*, V, 15; de aceea, cât de platonizant?), şi *Heraclit* ar fi folosit *eidos*, pentru mod (moduri), fel (feluri), categorie (categorii): „Jertfele le împart în două..., unele săvârşite de oameni pe deplin purificaţi,... altele de puţine persoane pe care le poţi uşor număra" – θυσιῶν τοίνυν διττὰ εἴδη ~ (3) În fr. 4, *Anaxagoras*: καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς „şi înfăţişări de tot felul şi culori şi gusturi (fiind vorba de seminţele – *spérmata* – lucrurilor care se alătură dând naştere la o sumedenie de lucruri cu mereu alte aparenţe; vd. *homoiomerii*). ~ (4) În fr. 5, *Philolaos*, ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἰδία εἴδη – numărul are două specii (sunt de două naturi, feluri). ~ (5) În fr. 4, Archytas: unde εἴδεα stă pentru „forme" sau „aspecte" (ale ştiinţelor ca şi ale numerelor; cf. Nasta, Ştef, 1984, pp. 170, 233). ~ (6) La *Democrit*, care, şi-ar fi intitulat o lucrare Περὶ ἰδειάν (Sext., *Adv. math.*, VII, 137 şi-ar fi numit „plinul", *atomoi idéai*, forme indivizibile (vd. *atom*). ~ (7) La *Protagoras*, în fr. 4, *idéa*, pentru „forma", „manifestarea exterioară" a zeilor: θοὔθ' ὁ ποῖοί τινες ἰδεάν nici în ce fel ca formă, manifestare (vd. *impietate*). ~ (8) De asemenea, la *Antiphon* Sofistul: „În ce mă priveşte, eu cred că artele şi-au luat chiar şi numele de la însuşirile (διὰ τὰ εἴδεα) lor" (B 1). Numai în *platonism* însă *eidos-idéa* devin termeni centrali. Elev al lui *Socrate*, *Platon* nu numai că dezvoltă învăţătura aceluia, dar adaugă motive şi concepte noi, între care şi acela de ἰδέα. Mărturia lui Arist. (*Metaph.*, M, 4, 1078 b) trece, în acest sens, ca edificatoare, Socr. neadmiţând „existenţa separată a universaliilor", în deosebire, aşadar, de ceea ce avea să întreprindă Pl., după cum se socoteşte aproape în mod obişnuit, începând cu *Euthyphron*, 6 d-e, deci în timp cam de pe la 396/5: „Socr. – Aminteşte-ţi că nu

ţi-am cerut să-mi vorbeşti despre o faptă pioasă sau despre două din atâtea, ci doar despre acea formă – τὸ εἶδος care numai ea face ca toate cele pioase să fie pioase. Ai spus doar, gândesc eu, că datorită unui prototip/model unic – cele nelegiuite sunt nelegiuite, iar cele pioase, pioase – γὰρ που μία ἰσέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια. Totuşi, nu cumva ipoteza apare şi în *Apologie*, în *Criton*, în *Laches*, în *Charmides*, ceea ce înseamnă că dacă şi în acestea, atunci în toate dialogurile? Cu oarecare risc, ar fi totuşi posibilă identificarea unor contexte menite să susţină prezumţia. În *Ap.*: (*Socr.* – „se spune" că) „ar exista un oarecare Socr., om iscusit, care cugetă la cele din cer şi cercetează toate câte se află sub pământ, şi face să învingă judecata strâmbă" (18 b-c). Mai interesantă decât orice, aici, este ideea subînţeleasă a judecăţii drepte, învingătoare, fiind despre cele „din cer", statornice. În *Cri.* apoi: „nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulţi, ci de ceea ce va spune cel care ştie ce e drept şi ce e nedrept, de el singur şi de adevărul însuşi" (48 a-b); „rămâne oare adevărat sau nu, că a trăi conform binelui este unul şi acelaşi lucru cu a trăi frumos şi drept? (48 b-c). În *Ch.*, 154 d: „frumos la chip" τὸ εἶδος πάγκαλός; tot pentru „înfăţişare" şi la 157 d, 158 b, dar ἰδέα. Încă dominantă sugestia socratică: valorile (cu precădere cele morale) *ne varietur*, o uşoară tendinţă ontologizantă se poate admite (dacă nu şi aceasta venea pe filieră socratică). După Hoerber (1968, pp. 103-104; cf. şi Sluşanschi, 1974, p. 236), în *La.* cele patru personaje: Lysimachos, Lahes, Nicias şi Socrate s-ar fi diferenţiat în funcţie de un mereu alt nivel al structurii cunoştinţei/cunoaşterii ca atare conceptualizată ulterior. Astfel, Lysimachos, nesigur pe sine, ar simboliza *eikasia*, iluzia, corespunzătoare umbrelor, urmând „schema" platonică din *Rp.*, VI, 509 d-511 e). La rândul său, Lahes, în-crezător sau în-credinţat că acelea care ne apar cum ne apar şi sunt nu se simte în măsură să le şi definească. Va fi existând o ştiinţă a curajului, Lahes chiar mărturiseşte a avea în minte „ce este curajul", fără să poată însă să-l prindă în vorbe (194 b). Îndoiala este extinsă: de ce această ştiinţă „a scăpat lacedemonienilor pe care nu-i preocupă nimic altceva în viaţă decât să caute şi să deprindă acele învăţături sau exerciţii care i-ar face să aibă superioritatea militară asupra celorlalţi?" (182 e). Prin toate acestea, el ar semnifica în-credinţarea/în-crederea (*pistis*). În deosebire, Nicias ştie (şi afirmă, de-fineşte) că *există* o ştiinţă a curajului şi că ea „îl face pe om mai îndrăzneţ... decât este el din fire" (182 c). Ea, s-ar putea spune, trece pe fiecare dincolo de un comportament în funcţie de modul său de existenţă, făcându-l să „participe" la chiar „paradigma" aceluia. Dacă aşa stau lucrurile, Nicias ar corespunde deja discursivităţii (*dianoia*), ceea ce înseamnă că unei explicaţii (cunoaşteri) prin temei, deşi conceptul acestuia îi scapă. Numai Socr. (ca personaj) este în posesia lui: „ştiinţa nu este una cu privire la trecut, alta asupra prezentului şi o a treia despre viitor, ci ea este una şi aceeaşi pentru toate acestea". De aceea, nu „prezicătorul" îl conduce pe strateg, „ci strategul pe prezicător" (198 d-e; 199 a). Ca simbol pentru *nóesis*, Socr. ia în seamă ceea ce este mai presus de acum şi aici, de într-un fel sau altul, de mai înainte şi după, de cum a fost, cum este sau cum va fi. Ca discursivitate, legăm şi dezlegăm, de-finind prin ceea ce este determinaţie în raport cu subiectul. Ca *noesis* însă îl „încercuim" pe acesta, desluşindu-l în sine, adică în marginile care îl strâng amarnic, pentru a zice astfel după *Parmenides*. Posibil, aşadar, şi în *Ap.*, în *Cri.*, în *La.*, conceptul nu este încă prins într-un limbaj în stare să-l ateste ca semnificant

ontologic ori cu această determinaţie ca dominantă. Câteva presupoziţii: (a) de îndată ce *idéa* şi/sau *eidos* în câteva contexte filosofice nu au a fi de invenţie platonică absolută; (b) dacă Pl. nu le întrebuinţează în câteva dialoguri (nu interesează timpul elaborării primare), se prea poate ca acelea să fi fost trecute în condiţie propedeutică; (c) dialogurile de şcoală vor fi fost supuse, pentru nevoile „didactice", unor repetate revizuiri, astfel încât cronologia nu mai are relevanţă (sau nu prea mare). Revăzute mereu, ele puteau să fie puse într-o ordine care de acum era a „scenariului" didactic. Este posibil să fie cam acelaşi ca în *Metafizica* aristotelică A, în care căutându-se obiectul „filosofiei", numele ei apare încetul cu încetul, la început folosindu-se supleante: înţelepciune, ştiinţă. Didactic, aceasta era strategia; să-i faci, adică pe elevi, să gândească, refăcând istoria şi sistematica. Procedeul cu siguranţă era platonic, probe putând fi numele *ideii*, ca şi acela al participării. Nu pornea Platon de la termeni mai slabi pentru a ajunge la acela tare, *methexis*. ce le instructura pe toate celelalte? (vd. *participare*). (d) un argument în plus: când formal apar *eidos şi idéa*. cei doi termeni stau pentru ceea ce este mai tare în semantica lor, anume pentru configuraţie şi prototip/paradigmă. Aceasta pare să spună că Pl. avea proiectul bine întocmit. Ştia deci de unde pleacă şi era de ajuns. Unde urma să ajungă era altceva. Punctul de plecare căruia îi dădea expresie „doctrina ideilor" îl constituia ontologia însăşi. Este, de altfel, uşor de recunoscut „parmenidismul" în doctrină, aceasta numai ca reconstrucţie în vederea trecerii de la ontologic la metafizic prin integrarea şi articularea ontologicului în metafizic (vd. *platonismul*). Aşadar, sensul tare fiind pus în *Euthyphon*, mai departe (sistematic sau în „istorie" sistematică) sunt adăugate mereu şi mereu altele ca, într-o ritmică bine elaborată, să se încerce întregiri-reîntregiri. În *Grg.*, 503 e: nu cumva, *eidos* este ca proiectul meşteşugarilor? „când îşi concep lucrarea, urmărind să dea produsului lor o anumită formă, ei nu-şi aşază la întâmplare materialele de care dispun pentru opera lor". În *Menon* (ceea ce avea să aibă corespondenţa în *Parmenides*, 131 a, de fapt reversul) problema este aceea a „ideii" ca întreg, deci a determinării ei după – întreg – κατὰ ὅλου: „întrebându-te ce este în esenţă o albină . Spunând de albine că sunt multe, felurite şi deosebite între ele, nu spui asta în măsura în care sunt albine. Ceea ce le deosebeşte nu-i nici frumuseţea, nici mărimea, nici vreo altă însuşire de felul acestora?" „Prin ce anume, albinele luate împreună... sunt identice" (72 c-d). La fel şi *virtuţile*, sumedenie chiar când e vorba de specii (există o virtute a bărbatului, o virtute a femeii, o virtute a liberului ca şi sclavului, există virtuţi potrivite cu fiecare „categorie de fapte şi de vârste şi în vederea fiecărui lucru în parte" (71 e-72 a). Mai multe, cât ne fixăm în ordinea multiplelor, dacă n-ar avea „o însuşire, una şi aceeaşi, ele n-ar mai fi virtuţi, ci mereu altceva fiecare (72 d). Ar mai fi o posibilitate ca virtuţile să fie mai multe şi totuşi asemănătoare doar „cu părţi de virtute" (79 b). Dar „atâta vreme cât este în cercetare ce-i virtutea în întregul ei, o poţi lămuri cuiva punând în joc părţi (τῶν μορίων) din virtute?" (79 d). Cu *Men.* se deschide una dintre marile probleme ale filosofiei sau, mai curând, se capătă conştiinţa însemnătăţii sale fundamentale, este vorba de cea care primeşte raportul dintre individuale, multiple, dar întreguri ele însele şi întregul ca întreg. Deşi reticentă, întrebarea din *Men.*, 79 d trimite la formularea de mai târziu, din *Prm.*, 131 a; „ceea ce participă la o idee, participă la totalitatea sau numai la o parte a ei"? (ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους)

o probă în plus a faptului că *platonismul* este un program continuu sau o istorie în care marile momente, până şi cele de ruptură sunt solidare. Oricum, pentru construcţia interioară a operei este de meditat asupra „corespondenţei" dintre cele două dialoguri, unul (*Men.*) în program ontologic, poate parmenidian, altul (*Prm.*) critic, de instituire metafizică. *Men.* ipotetic în sensul că presupune dominant la *idéa* ca întreg, *Smp.* este de aşezare, tot interogativă însă tocmai unde totul se rotunjeşte, ca în fr. 8 parmenidian. Căci „definiţia" *frumosului*, convenabilă pentru *Idéa* însăşi, este „ceea ce trăieşte de-a pururi, ce nu se naşte şi nu piere, ce nu creşte şi nu scade, ce nu-i într-o privinţă frumos, într-alta urât; câteodată da, alteori nu; faţă de unul da, faţă de altul nu, aici da, dincolo nu, pentru unii da, pentru alţii nu. Frumos ce nu se arată cu faţă, cu braţe sau cu alte întruchipări trupeşti, frumos ce nu-i cutare gând, cutare ştiinţă; ce nu sălăşluieşte în altă fiinţă decât sine, nu rezidă într-un vieţuitor, în pământ, în cer sau oriunde aiurea; frumos ce rămâne el însuşi în sine, pururea identic sieşi prin unicitatea formei; frumos din care se împărtăşeşte tot ce-i pe lume frumos, fără ca prin apariţia şi dispariţia obiectelor frumoase el să sporească, să se micşoreze ori să îndure o cât de mică ştirbire" (211 a-c), este în corespundere cu fr. 8 parmenidian. În *Cra.*, 388 a - 390 a, *idéa* ca paradigmă vine din analogia cu numele care, un „instrument", face să „ne dăm învăţătură unii altora" şi totodată să deosebim lucrurile. Cel ce „dă învăţătură" se foloseşte de lucrarea nomotetului (νομοθέτης), un onomaturg, o specie „de creator care se iveşte cel mai rar printre oameni". Alt instrument, precum suveica, mai întâi că presupune în *folosire* o învăţătură, aceea a ţesutului, apoi un creator, tâmplarul. Problema şi într-un caz şi în altul se pune la fel: spre *ce* priveşte nomotetul când stabileşte cuvinte şi spre ce şi tâmplarul? Rupându-se suveica, o va face din nou, uitându-se la cea frântă sau la aceea după care o făcuse şi pe aceasta, adică chiar configuraţia – εἶδος? (*Cra.*, 338 a-d; 389 a-c). Dacă într-o primă mişcare, în aceeaşi ordine propedeutică (şi nu neapărat cronologică). *Idéa* putea să fie totodată ideal moral, formă estetică, noţiune logică şi fiinţă esenţială într-o unitate încă nediferenţiată, pentru a zice astfel după Festugière, dar cu oarecare prudenţă, în *Cra.* se detaşează bine *idéa-eidos* ca temei – paradigmă. Ipoteticul (interogativul) se menţine, numai aşa de altminteri, putând înţelege bine problema ridicată de *Aristotel*: dacă există *idea*-i pentru lucrurile artificiale, pentru o casă, un inel, de pildă (*Metaph.*, A, 990 b 8, 991 b 6). Platonic, nu sunt *idea*-i mai numeroase decât cele ce sunt prin natură – φύσει (1070 a 18). Cu toate acestea, fie şi în alt sens, „orice lucru din *téchné*" presupune ceva ce nu este supus procesului naşterii şi pieirii (1070 a 15-16). Dar cu realitate ca parte erau numai cele ce sunt prin natură – τῶν φύσει (1070 a 17-18). În *Rp.*, 596 b însă „sunt *idea*-i relative la acestea, una a patului, alta a mesei", meşterul privind către fiecare în parte. Nu acelaşi lucru este cu patul pictat care reproduce o copie, patul real, deşi mecanismul, la altă scară, este acelaşi: tâmplarul priveşte la *idea*, pictorul la copia acesteia (cf. şi 598 d; *Sph.*, 265-266; *Phdr.*, 255 e; *Po.*, 263 a-b). În *Phd.*, în *Phdr.* se apasă pe faptul de a fi în sine, dincolo-de (sensibile). Presupunerea însoţea în mod necesar instituirea „ideilor" în temei-model, faptul ţinând de raportarea de tip ontologic. Dar în *Phd.* şi în *Phdr.*, cât „separaţia" este pusă în formă cosmologică, înseamnă că se apăsa pe separaţia însăşi. Cei doi termeni: fiinţa în sine şi fiinţa determinată (*Kosmos noetos* şi *Kosmos aisthetos*) sunt depărtaţi

ca pentru a rămâne intervalul ca interval, spaţiu pentru interogaţiile privind mecanismele (metafizice) de instituire a sensibilelor. Cum deci, dacă cele ce sunt în sine nu se nasc şi nu pier, au condiţia unicităţii, „cópiile" se nasc şi pier, sunt multiple? Ce avea să dea individualitate proiectului metafizic, cu *P.*, se găseşte propedeutic, încă în *Phd.* În *Rp.*, VI 509 d - 511 e, ca într-o ontologie expusă geometric, se presupune o linie verticală divizată în două părţi: genul „inteligibil" – γ. νοητός şi g. vizibil – γ. ὁρατός (cf. şi *Tm.*, 28 b). Apoi, „în baza clarităţii şi neclarităţii", în ceea ce revine vizibilului, se pot distinge: o parte, a imaginilor – τὰς εἰκόνας („numesc aşa în primul rând umbrele – σκιάς, apoi fantasmele – φαντάσματα (reprezentate) în apă sau pe suprafaţa lucrurilor cu suprafaţa opacă, netedă şi lucioasă" (590 a). În celălalt gen, la rândul său, „*sufletul* servindu-se ca de imagini de cele ce dinspre secţiunea precedentă erau originare", se îndreaptă nu mai întâi „între concluzie şi nu către principiu". Apoi, fără să se mai folosească de imagini, pornind de la „ipoteza principiului absolut", îşi croieşte drum către „ideile" înseşi (510 b-c). Urmându-i pe geometri şi pe aritmeticieni, obiectele din prima diviziune, luată ca ipoteze, sunt cele matematice, în genere (510 c - 511 b). „Dincolo" de ele s-ar afla *idea*-i ca principii. Aşadar, avem de-a face, pe de o parte, cu cele vizibile sau sensibile (ca obiect al opiniei) ὅρατα sau δοξατά, cu εἰκόνης, animalele, plantele, obiectele artificiale (510 a), iar pe de alta cu νοητὰ inferioare şi superioare. Celor patru secţiuni li se aplică „cele patru operaţiuni ale sufletului": celei mai de sus îi corespunde inteligenţa – νόησις (ca ştiinţă, „dialectica"), următoarei, „cunoaşterea discursivă" διάνοια (matematicele), celor sensibile, în-credinţarea πίστις, ca „umbrelor", în-credinţarea – εἴκασια (511 e). Se cuvin luate în seamă: (a) treptele de existenţă (cu principiul „degradării" fiinţei), (b) introducerea medierii şi mediatorilor (în vederea înţelegerii trecerii de la unu, nenăscut şi nepieritor, la multiplu, născut şi pieritor, prin ceva care nu are nici regimul principiului, nici pe acela al lucrurilor, dar este într-o „parte" ca unele, în alta asemenea celorlalte, totuşi cópii), (c) prima încercare de „paricid", cu despărţirea de *Parmenides* (de programul ontologiei) pentru legitimarea nefiinţei. Întrucât obiectele matematice, deşi cópii, sunt de primul grad, ele sunt şi nu sunt, pe când „lucrurile", aplicate „ideilor" prin mediatori, *nu sunt* şi sunt. Ca „umbrele" să *nu fie*, în absolut. Deci schematic: F (*idea*-i) F.Nf. (obiecte matematice) Nf. F. (lucrurile) Nf. (umbrele). Ontologic, numai fiinţa este, în timp ce nefiinţa nu este. Dar metafizic (se face trecerea), cam ca în *Sofistul*, deşi întrucâtva altfel, fiinţa în oarecare măsură nu este, iar nefiinţa este. Lucrurile înseşi, cât sunt prin participare mediată, în primul rând nu sunt (faţă cu fiinţa însăşi) copie a copiei, cum le este regimul. Dar întrucât sunt totuşi asemenea (prin asemănare), există. Pasajul din *Rp.* este deschizător pentru ceea ce avea să se întâmple în *Prm.* şi în *Sph.* Mai tânărul Socr. (este, cu metodă întinerit), pus de bătrânul Parm. să răspundă la întrebarea dacă chiar este încredinţat că separaţia dintre anumite configuraţii în sine şi participantele la ele „există cu adevărat", o face afirmativ (130 b). Dar există *eidos* şi pentru dreptate, pentru frumos, pentru bine şi altele asemenea? Admiţând că da, cum putem vorbi atât de *eidos* pentru acestea, dar şi pentru om sau foc sau apă, ca să nu se mai ia în discuţie firul de păr, noroiul, gunoiul, în genere, lucrurile nedemne, netrebnice, ridicole – γελοῖα. Mărturisind a fi stat la îndoială (130 c), nu este dispus să admită *eide* pentru toate cele ce sunt şi cum sunt

în „lumea vizibilă". Dar, oricum, mai admiţând şi că toate cele ce aparţin acestui din urmă gen sunt prin participare („cele ce iau parte la asemănare ajung asemenea, la mărime ajung mari, pe când cele ce iau parte la frumos şi dreptate ajung frumoase şi drepte"), ele „se împărtăşesc de la întregul configuraţiei sau numai de la o parte"? –ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους. Ori mai este un „alt gen de participaţie în afară de acestea două"? (131 a). Dacă la o parte, *eidos* ar fi ceva compus; apoi lucrul însuşi, chiar copie, este el însuşi un întreg, după modul de a fi al Întregului. Deci participaţia este la *eidos* ca întreg. În acest caz însă trebuie să fie şi în separaţie. Cum, aşa fiind, mai poate fi explicată multiplicitatea? Să admitem o multiplicitate „în adâncime" şi în „lumea inteligibilă?" dificultate mare; de aceea, nu cumva fiecare *eidos* este un gând (*noema*) cu fiinţă doar în suflet? Ipoteza „conceptualistă" *avant la lettre* admisă, ar trebui ca „fiecare lucru să fie făcut din gânduri, şi ca toate să gândească" sau ele să fie gânduri dar lipsite de gândire (132 c). Mai rămâne ipoteza ideii-paradigmă: „aceste forme se află ca nişte paradigme (*paradeigmata*) în natură pe când lucrurile seamănă cu ele, luându-le chipul, şi această participare nu este altceva decât faptul de a lua asemuire de la ele" (132 d). Dar dacă cel puţin două lucruri sunt în asemănare prin participare la acelaşi model, acesta fiind garanţia asemănării de unde şi cum garanţia asemănării, dintre lucruri şi paradigmă? Nu trebuie un al treilea termen? Şi tot aşa la nesfârşit: „o pururi nouă formă nu va conteni să se ivească"? (133 a). Este argumentul numit „al celui de al treilea om" (originar, probabil, al lui Polyxenes) preluat, tot ce se poate, prin Pl. însuşi, de către Arist. în „critica" făcută de acesta „Doctrinei Ideilor" (cf. *Metaph.*, 990 b; 1039 a; 1079 a; *Resp. soph.*, 178 b 37). Ipoteză după ipoteză respinse, bătrânul Parm. îi zice lui Socr.: „vezi imensa aporie în care intrăm dacă statornicim forme ca realităţi în sine?" (133 a). „Critica", una metodică, era a raţiunii ontologice, în vederea instituirii gândirii metafizice. Nu este vorba de o respingere, ci doar, în logică ficţionalistă (ce ar fi dacă?), de prelungire la limită a argumentaţiei de tip ontologic. La limită deci s-ar ajunge la absurd. Dar limita argumentaţiei ontologice nu poate fi decât metafizica însăşi. Asemenea bobului din parabola creştină de mai târziu, ontologia ca să rodească trebuia să moară. O asemenea „ucidere" era critica din *Prm.*, repetată mai târziu de Arist. Exerciţiul acestuia mai cu seamă din *Metaph.*, A, 9 ţinea de o retorică didactică a exercitării prin repetare. Carte de şcoală, *Metafizica* relua exerciţii în vederea altor instituiri. Arist., poate, mai adăuga argumente, dar într-o logică fixată încă de Pl. De altfel, ca Pl. însuşi, reface exerciţiul critic, care nu putea fi decât acelaşi, pentru că scopul era acelaşi: metafizica. În A, de altminteri, Arist. mergea până unde mergea Pl. Critica sa nu se prelungea, bunăoară, ca să cuprindă dialogurile târzii, *Prm.*, *Sph.*, pentru bunul motiv că demersul lui de principiu era în identitate cu acela platonic (vd. *participare*; *unul*; *universal*; de asemenea, pentru ce înseamnă dialogul *Sph.* în „anatomia" Ideii; vd. *fiinţă*; *mişcare*). O problemă mai aparte ridică *Tim.* De redactare târzie, oricum ulterioară faţă cu *Prm.*, *Tim.* pare o revenire la ontologia primară, chiar dacă fie şi cu uşoare modificări. Mai toate, dacă nu toate celelalte, direct sau indirect, despre *ideia*, *Tim.* este despre ele pentru lume. Cam asemenea demiurgului care făcea universul privind la idei, la scară omenească, Pl. lua în seamă ideia cât se va fi concentrat asupra lumii, al cărei corp şi a cărei devenire trebuiau explicate fără a abdica de la cerinţa principală a oricărei

ontologii, anume aceea că tot ce se află şi se întâmplă în „sensibil" se află şi se întâmplă prin Fiinţă. Totuşi, aceasta nu era nici corporală, nici în devenire. Ar exista trei lumi: prima „a formei imuabile care nu este născută şi nu va pieri, care nici nu primeşte în sine ceva din afară, nici nu intră în altceva decât sine, care este invizibilă şi insesizabilă, doar gândirea putând s-o contemple" (*Tim.*, 52 a). Cea de a doua este a lucrurilor perceptibile mereu în mişcare, „căpătând fiinţa într-un loc anume şi tot acolo pierind", de cunoscut numai prin opinia asociată percepţiei. În fine, în al treilea rând, este locul sau receptacolul (52 a-b; vd. *khôra*). Indistincte prin amestec, focul, aerul, apa şi pământul sunt însă în identitatea corpului, deci au, elementar, o suprafaţă, iar „orice suprafaţă plană este compusă din triunghiuri" (53 c). Obiectele matematice, de acum, sunt în modul de a fi al corpurilor şi prin acestea al lucrurilor lumii, aceasta ca o ordine fiind întocmită de demiurg „cu ajutorul Ideilor şi al numerelor" (53 b). Prin urmare, tocmai unde sunt rafinat individualizate, dialogurile sunt complementare, întregul fiind, într-un fel, în fiecare în parte şi prin toate la un loc. „Nu există vreo lucrare de-a mea pe această temă şi nici nu va exista vreodată; căci nu e defel ceva de pus în vorbe, ca alte învăţături, ci doar printr-o lungă experienţă a lucrului acestuia şi printr-o convieţuire cu el se poate întâmpla ca dintr-odată, ţâşnind ca din foc, să se înalţe o lumină care, o dată ivită în suflet, se hrăneşte din ea însăşi" (*Ep.*, VII, 341 c-d). Se discută încă dacă sau măsura în care Arist. în „prima etapă", cea platonizantă, după Jaeger, va fi admis sau nu „formele transcendente". Înainte de 354, când scria *Protreptikos*, Arist. le accepta: „Ideile" erau „stâlpii teoriei cunoaşterii, obiectul unei ştiinţe pure şi, încă mai mult, ai normelor etice" (Jaeger, 1960, p. 94; cf. şi De Vogel, 1969, II, p. 26). Ulterior însă De Vogel înclină către poziţia lui Düring, de respingere a presupoziţiei lui Jaeger (p. 416, n. 163; în plus, pp. 35-55). „Realităţile prime în sine"– αὐτὰ τὰ πρῶτα, cele ce „sunt în sine" („originare", contemplate şi imitate de filosof), în Iambl., *Protr.*, 10, 4 şi 8) ar fi „formele imanente ale lucrurilor, nu însă Idea-i". Deşi mai păstrează elemente platonice, *Protrepticul* ca şi *Despre filosofie* le combină cu altele „aristotelice". Dar Arist. „nu respinge încă îndeajuns de clar metafizica Ideilor transcendente" (p. 284 şi n. 85; 294, 290-291). În textul *Protrepticului* nici nu sunt menţionate „Ideile" ca atare (v. Fritz, Kapp). „Nu se află în fragmentele aristotelice... nici un text care să ne determine să gândim că Arist. admitea teoria platonică a Ideilor, dimpotrivă conceptul aristotelic de natură, aşa cum este prezent în marile tratate şi se întâlneşte deja aici (în *Protr.*) impune respingerea doctrinei lui Pl." (Decarie, 1965, p. 34). Cel mai puţin pare să se acorde cu *platonismul* conceptul aristotelic al naturii, ceea ce pare a fi de tot adevărat (cf. Des Places, 1989, p. 15). Când Arist. scria *Protr.*, Pl. scrisese *Prm.* şi, oricum, în *Academie* nu se putea ca toţi cei din preajmă să nu fi luat cunoştinţă de noul program. Sau cel puţin dascălii din Academie, şi Arist. era dascăl deja. Scriind el însuşi, şi încă după model, Arist. putea să repete pentru autolămurire atât gestul „constructivist", cât şi pe acela „de constructivist", de instituire metafizică. De aici şi prezenţa în aristotelismul timpuriu a ontologiei „doctrinei Ideilor", cât şi detaşarea metafizică. Astfel încât continuă să fie platonician, cât urmăreşte cu exactitate programul. Alăturând *idéa* de proiectul ontologic, el avea să recurgă la alt termen, la *morphé*, pentru noul program, metafizic. Atunci când, de altminteri recurge la *eidos*, o face pentru a numi „esenţa –τὸ τι ἦν εἶναι şi genurile ei" (*Metaph.*, 1013 a 25; *Phys.*, 1943 – „forma şi modelul – τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, adică definiţia lui ce – era – ce este/esenţei şi genurile acestuia"), forma ca act: „e limpede că substanţa şi forma – οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστιν (*Metaph.*, 1050 b 2-3; cf. şi *De An.*, 412 a 10). ~ (11) *Plotin* avea să pună *idea* în regim individual: „cum sufletul, particular fiecărui om conţine raţiunile seminale ale tuturor lucrurilor pe care le va face, fiecare individual îşi ore *idea* sa în lumea inteligibilă" (*Enn.*, V, 7).

IDOMENEUS (Ἰδομενεύς) **din Lampsakos** (sf. sec. IV – sec. III ante) – unul dintre primii şi cei mai ataşaţi discipoli ai lui *Epicur* care, pe patul de moarte, îi adresează ultima sa scrisoare, cerându-i ca „într-un mod demn de conduita ta, încă din fragedă tinereţe faţă de mine şi de filosofie, te rog să ai grijă de copiii lui *Metrodoros*" (Diog. Laert., X, 22). Cic. (*De fin.*, II, 30, 96) îl dă însă ca destinatar pe *Hermarchos*.

ILUZIE; IMAGINE; REPREZENTARE; εἴκασια – în *platonism* prima (de jos) parte a opiniei (*doxa*) corespunzătoare umbrelor (lucrurilor sensibile): „în raport cu cele patru diviziuni, *intelectul* pur corespunde celei mai de sus, *cunoaşterea* discursivă (*dianoia*) celei de a doua; *credinţa*/încredinţarea (*pistis*) revine celei de a treia, iar iluzia/imaginea/reprezentarea ultimei – καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκατίαν (*Rp.*, 511 d-e). Cele patru diviziuni: Ideile propriu-zise, Obiectele matematice, lucrurile sensibile şi umbrele.

IMITAŢIE; μίμησις – acţiunea de a imita; copie, reprezentare, imagine, portret, asemănare: πυγμαίον ἀνδρὸς μίμησίς ἐστι – (Pataişii)/ sunt asemenea/copie a oamenilor pigmei" (Hdt., III, 37). ~ (1) Preexistând lui *Platon*, *mimesis* abia cu acesta capătă sens ontologic şi estetic riguros. În cultul dionisiac, *m.* numea actele rituale însoţite de dans şi cântec. Individualizat, *Heraclit*: „pe cât se pare şi arta imitând natura, săvârşeşte acelaşi lucru; pictura prin amestecul culorilor... dă tot felul de chipuri concordante cu modelele" – τέχνη τὴν φύσιν μιμοῦ μένη (fr. 10 D.K.). În epistolografia apocrifă: „mai întâi ne-a fost dată societatea; natura este cel mai bun medic. Abia mai târziu oamenii, *imitând* ba una, ba alta au făcut deosebirea între ştiinţe şi lipsa de cunoştinţe" (*Ep.*, V, 72 Bywater); de asemenea în VI, 74, ca şi în Ps. Hippocrates, *De victu*, 10-24: „mintea zeilor i-a ajutat (pe oameni) să imite înfăptuirile lor", „limba imită muzica", „sculptorii săvârşesc o imitaţie a trupului", „olarii învârt roata şi, în ambele sensuri, ea nici nu merge înainte, nici nu merge îndărăt, fiind imitaţie a rotirii universului". Cu prudenţă faţă de apocrife, în genere se poate însă admite, „cu multă probabilitate, că Heraclit a aplicat ideea de *imitaţie* a naturii omeneşti ca norma directoare cel puţin a activităţii artelor manuale" (Frenkian, 1998, p. 11, n. 4). *Democrit*, se pare, ar fi văzut în „imitare" un dar natural: „am fost învăţăceii (la animale), de la paianjen învăţând să ţesem şi să cârpim, de la rândunică să construim o locuinţă, de la păsările cântătoare, *lebăda* şi privighetoarea, să cântăm, toate prin imitaţie" – κατὰ μίμησιν (Plut., *De sallert. anim.*, 20, p. 974 a; D.K. 68 B 154). Xenofon pune *mimeisthai* în sens de *a reda*: „Voi redaţi (ἀπομιμεῖσθε) caracterul sufletesc cel mai elocvent... (prin sculptură)? Sau nu se poate *reda* (μιμητόν) acesta" îl întreabă *Socrate* pe Parrhasios (*Memorab.*, III, 10, 3). Sau, de data aceasta Socrate îi spune sculptorului Kleiton: „Cu ajutorul formei corporale sculptorul trebuie să redea (προσεικάζειν) funcţiile sufleteşti" (*ibid.*, III, 10, 8). Dar Xenofon „nu poate constitui o dovadă pentru

originea preplatonică a sensului larg al noţiunii pe care o cercetăm, deoarece *Apomnemonemata* au fost scrise târziu de tot, într-un timp în care *Platon* publicase lucrările sale cele mai importante, astfel încât s-ar putea ca Xenofon să se fi inspirat de la el" (Frenkian, p. 342). ~ (2) În *Cra.*, 423 c 10: (Hermogenes) – „...ce fel de imitaţie ar fi cuvântul?" – μίμησις εἴη τὸ ὄνομα. Dacă da, ce şi cum". Lucrurile doar au, cel puţin, „sunet şi formă", unele şi culoare. În acest caz, muzica imită sunetul, pictura culoarea. Tot ce este are însă o natură a lui. Nu cumva pe aceasta o are a imita cuvântul? Presupunând că da, „care ar fi mijlocul de a deosebi de unde începe să imite cel ce imită?" (424 b 9). Când poetul istoriseşte, nu urmăreşte asemănarea, aşadar, nu imită? Homer când „povesteşte" despre Chryses, intră în, fie şi, presupusul său mod de a fi. Dacă n-ar fi imitat, ar trebui să spună cam aşa: „vorbesc nepoetic, pentru că nu sunt poet". Se poate să fie şi o istorisire simplă „lipsită de imitaţie" – ἄνευ μιμήσεως ἁπλῆ διήγησις (*Rp.*, 324 b 1); „fie istorisirea simplă, fie imitaţia" (392 d 6), „dacă poetul nu s-ar ascunde pe sine nicăieri, atunci compunerea lui şi orice istorisire ar fi fără imitaţie" (393 c 12), „gardienii" din cetate trebuie să facă numai ce au de făcut şi nu altceva, deci „nici să imite", iar „dacă vor imita atunci să imite ceea ce li se potriveşte, adică oameni viteji, cumpătaţi" (395 c 8). „Este o vorbă veche, obişnuită poeţilor şi în care cred toţi, că poetul când e aşezat pe trepiedul Muzelor nu mai e stăpân pe sine şi ca o fântână el lasă să curgă tot ce-i vine în minte şi că arta sa nefiind decât o imitaţie, când zugrăveşte pe oameni în situaţii opuse, este adesea silit să spună contrarul a ceea ce a spus fără să ştie de ce parte este adevărul" (*Lg.*, 719 c). *I.* ca o producere, dar de imagini, şi nu de realităţi în sine (*Soph.*, 265 b; cf. şi 267 a). Când vorbim despre zei, „ceea ce noi spunem trebuie să fie, pare-se, o imitaţie sau o imagine" (*Criti.*, 107 b 6). Poate cel mai controversat termen din limbajul platonic, *mimesis*, datorită suprapunerii de sensuri nepotrivite de-a lungul istoriei, a ajuns până la noi compromis şi compromiţător, cel puţin în ordinea esteticii. S-ar putea însă identifica două înţelesuri: unul negativ (cum *nu* trebuie înţeleasă imitaţia) şi altul pozitiv, acesta cu întemeiere ontologică. Dacă toate cele ce ţin de lumea sensibilă sunt, prin participare, copii sau *i.*, regimul lor vine din logica firii. Existentele sunt ceea ce sunt în termen de fiinţa în sine, primă. Acelea, în consecinţă, sunt secunde, următoare, în dependenţă, dar sunt prin participare la fiinţă. Ontologic, se întâmplă o anume devalorizare a lumii „a doua" sau mai curând o „acoperire" a ei pentru bunul motiv că termenul de centrare este acela al fiinţei în sine. Metafizic însă lucrurile stau altfel, situarea, de prelungire ontologică în câmpul fiinţei, de acum, fiind în-vederea existentelor. Revenind la mimesis în artă, s-ar putea spune că înţelegea exactă a relaţiei ţine de metafizic. Atunci când Pl. punea *i.* în sens negativ, este posibil ca faptul să fi avut relevanţă numai în limitele ontologiei. Deci în măsura în care arta este luată doar ca o *i.*, ne în sine, fără puterea de a fi o re-creare, nu era simplă *iluzie*? Şi încă periculoasă, ducând (putând duce) la substituirea a ceea ce este în sine cu supleante. Luând numai reprezentările zeilor ca pe zeii înşişi, ce mai rămânea din zei? (vd. şi *semn*). Dar dacă luăm *i.* ca o *producere* (în *Soph.*, 265 b: μίμησις ποίησις) chiar dacă nu de realităţi-în-sine (sintagmă, ontologic şi metafizic, fără de sens), ci doar de imagini εἰδολ ὤν prin schimbarea registrului se schimbă şi sensul. Doar fiinţa însăşi, întrucât este în sine, nu are cum să producă decât realităţi (deci) secunde. Dacă acestea sunt de-gradări, de-gradarea

ar fi originară. Pe de altă parte, noi, prin natură chiar suntem, aşa-zicând copie şi copiem. Dacă demiurgul din *Timaios* întocmea lumea cu ochii la *Idei*, tot asemenea şi noi, în cele ce râvneşte şi înfăptuieşte noetic sufletul nostru. Aparenta respingere a artei cât este mimetică, mai cu seamă, în *Legile*, şi nu numai, ţine şi de reaua înţelegere a imitaţiei, ca o reproducere printr-o supunere exterioară faţă de imitat. Or, trebuie cunoscută natura esenţială a lucrului (cf. 667 b şi urm., *Rp.*, 493 b-d). Astfel, dând „fiecărei părţi ce i se cuvine, facem ca întregul să fie frumos" (*Rp.*, 420 d). Se prea poate ca Pl. să fi pus prea mult acid şi cât „se opunea artificiilor sculptorilor şi pictorilor" ca şi ale poeţilor (Schuhl, 1952, p. XVIII). *Plotin* este ca o imagine exactă a lui Pl., cel puţin în această privinţă. Cine încearcă „să înjosească artele" zicând că ele imită lucrurile lumii, nu ia în seamă că „natura însăşi e o imagine a unor esenţe" şi că artele nu sunt simplu mimetice, întrucât „ele se ridică până la raţiunile ideale din care vine şi natura lucrurilor". Ele, apoi, creează altceva şi adaugă „ceea ce lipseşte pentru perfecţiunea lucrurilor. Phidias îl va fi reprezentat pe Zeus fără a arunca vreo privire asupra celor sensibile, închipuindu-şi-l ca şi cum ar apărea, dacă ar sta vreodată înaintea ochilor noştri" (*Enn.*, V, 8, 1). ~ (3) Imitaţia, socotea *Aristotel*, este „dar înnăscut" de unde şi poezia, în urmare necesară. Felurită ca punere în operă, ia forma comediei („imitaţia unor oameni necioplţi; nu însă a totalităţii aspectelor oferite de o natură inferioară, ci a celor ce fac din ridicol o parte a urâtului") , a tragediei („imitaţia unei acţiuni alese şi întregi, de o oarecare întindere, în grai împodobit cu felurite soiuri de podoabe osebit după fiecare din părţile ei, imitaţie închipuită de oameni în acţiune şi nu povestită"), în aceea a „poveştii versificate", adică a epopeii (*Po.*, 1448 b 5-10; 20; 1449 a 30-35; 1449 b 20-25). Superioară, tragedia, aceasta nu vine din slăbiciuni ale *i.* Despre aceasta în sine nu se pune problema dacă e bună sau nu. Ea poate fi doar diferit folosită şi astfel există şi „o imitaţie grosolană", şi deci o artă asemenea, una „care nu lasă nimic neimitat", ca şi cum privitorii (la teatru) „n-ar fi în stare să priceapă fără adăugirile lor, cei ce săvârşesc imitatea se dedau la tot soiul de mişcări, la fel cu proştii cântăreţi" (*ibid.*, 1461 b 25-30). Imitativă în genere, poezia nu înseamnă că reproduce lucruri şi situaţii, ca oglinda. În deosebire de istorie, poezia ia în seamă cele ce s-ar putea întâmpla „înfăţişează mai mult universalul", pe câtă vreme, aceea, particularul (1451 b 1-10; vd. şi *istorie*). Dată de la natură, aşadar, bine folosită, ea ne întregeşte. Ca în viziunea lui Aristofan: „ce ne lipseşte în natură ne îndestulează imitaţia" (*Thesmophoriitele*, 411).

IMPIETATE; ἀσεβεία – necredinţa (oamenilor) faţă de zei (Xen., *Cyr.*, VIII, 8, 7), faţă de zei şi părinţi (Pl., *Rp.*, 615 c); generată de necunoaşterea sau/şi falsa reprezentare a zeilor: dacă aceştia există, „ştim despre ei fie din auzite, fie din genealogiile poeţilor", care susţin că pot fi „înduplecaţi prin rugăciuni blânde şi dedicaţii". În urmare, „cei drepţi" vor binemerita de la ei, nefiind pedepsiţi, ca şi cei nedrepţi, care rugându-se, îi vor înduplleca (*ibid.*, 365 e-366 b). Cum însă impiii mai lesne se pot abate de la legea morală, trebuie pedepsiţi: cei ne-perverşi la cinci ani sau mai puţini de recluziune în sophronisterion (un fel de casă de corecţie), pe când cei deja făptuitori de acte antisociale la perpetuitate (Pl., *Lg.*, 907 d, 908 a, 909 b). O intoleranţă care a sugerat identificarea filosofului cu un doctrinar, *avant la lettre*, al regimurilor totalitare (Popper, Boisset). Pentru detalii, vd. Schuhl, 1971, pp. 115, 192). Presupu-

nând şi nerespectarea unor cutume ritualizate (neîngroparea morţilor, nepurificarea în urma atingerii unui mort, a unei lehuze, a unui ucigaş, nerespectarea dreptului de refugiu în templu, a suplicantului care ceruse protecţia, prin prosternare în faţa altarului lui Zeus Hikesios, a legii ospitalităţii (cf. Frenkian, 1965, p. 254 şi urm.), i va fi fost, mai cu seamă, asimilată cu ateismul: de la ἀ-θεεί, fără ajutorul zeilor (*Od.*, XVIII, 353), ἄ-θεος, care nu crede în zeii recunoscuţi (Pl., *Ap.* 26 c), ἀ-θεωτάτος (ceea ce este mai ne-divin, mai impiu, în context, „partea (din om) cea mai profană (mai impie) şi mai murdară" (Pl., *Rp.*, 589 e), ἀθεότης– ἀθεότητος, lipsă de credinţă, impietate, în sens de ateism, respectiv, la Dio Cassius, 67, 14, 2 şi la Pl., *Po.*, 308 e: „o natură năvalnică şi perversă împinge la ateism." În lat., *atheos, atheus* (Arnobius); în filosofia românească, la Cantemir (*Ist. ier.*; *Scara*), „atheist" – „fără dumnedzău, om carile vreunui dumnedzău nu să închină".

INDUCŢIE; ἐπαγωγή – inducţie (part. evocare magică a divinităţilor cel ce aduce, seduce: „ghicitori" care făgăduiesc ca „prin chemare –ἐπαγωγαῖς şi legături magice să-i înduplece pe zei" să slujească pe cineva; *Rsp.*, 364 c); ἐπάγω – a induce; ἐπαγωγικός prin – inducţie. După *Aristotel*, *Socrate* ar fi „descoperit discursurile/ raţionamentele inductive" ἐπακτικοὶ λόγοι (*Metaph.*, 1078 b 28). Acelaşi termen (ἐπακτικός) mai este folosit, în sinonimie şi în *An. Part.*, I, 12, 77 b 30: „dacă un raţionament are o premisă inductivă ἡ πρότασις ἐπακτική nu trebuie să aducem o obiecţie". În mod obişnuit însă cuvântul este ἐπαγωή: *Categ.*, 11, 13 b 37: „contrariul binelui este în mod necesar răul; ceea ce este evident în virtutea inducţiei întemeiate pe cazurile particulare"; *An. pr.*, II 23, 68 b 15-37: „Inducţia sau mai degrabă silogismul inductiv" ἐπ. μὲν οὖν ἐστι καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς; *Top.*, I, 12, 105 a 13-19 (cf. şi VIII, 1 şi 2): „Inducţia este trecerea de la cazurile singulare la universalii"– καθ ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου. Cu excepţia de la 1078 b 28, ἐπ. şi în alte contexte ale *Metaph.*: 992 b 34; 1054 b 33; 1055 b 17; 1058 a 9; 1064 a 9. Tot asemenea şi în E.N., VI, 3, 1139 b 26: „Inducţia are ceea ce întemeiază în universal, pe când silogismul porneşte de la universal"– ἡ μὲν δὲ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμός ἐκ τῶν καθόλου. De ce două nume este greu de stabilit, dar ceva este dacă *epaktikos* este folosit pentru o formă istorică (aceea socratică), în timp ce *epagoghe*, în contextul unei expuneri sistematice a logicii şi metodologiei. Peter sugerează că explicaţia ar putea sta în aceea că „nici metodologia socratică, nici terminologia platonică nu trimit către o accepţiune strict aristotelică". Tot ce se poate, Arist. mai procedând astfel cu *eidos*, în loc punând *morphé*. Socratic şi platonic, deşi pusă de Arist. chiar în altă „gramatică", *i.* funcţionează totuşi metodic, dar nu în câmp propriu-zis epistemologic sau nu în primul rând, ci riguros, în ordine „fenomenologică", problema fiind una de identificare a structurilor ontologic constitutive conştiinţei. *I.* socratică-platonică, de aceea, nu are sensul ei tare în limitele cogniţiei; ea nu duce la cunoştinţe universale, ci la structuri ale conştiinţei. Aparenţa: se discută despre egalitate, despre armonie, despre dreptate etc. ţine de o simbolică în care toate acestea stau pentru altceva, pentru egalitate, pentru armonie, pentru virtute în genere ca temeiuri în ordine ontologică şi astfel şi în aceea a conştiinţei. Doar sufletul este cam în regimul fiindelor, Idei în sine. Descoperitoare de adevăr, maieutică aşadar, în prima ei mare ipostază istorică şi nu numai de îndată ce pentru a fi justificată epistemologic, era nevoie de o critică ontologică în vederea identificării

temeiurilor sale, *i.* nu ţine de o precară preistorie a logicii, chiar dacă nu este formalizată. Nu se poate deci vorbi de o logică a ei, dar întrucât participă la o antropodicee, locul şi rolul ei, în proiecţie socratică-platonică, nu erau mai mici. Ba poate că dimpotrivă. Aristotelic, *i.* are sens accentuat metodic, ca trecere „de la cazurile particulare la universalii" şi astfel de întemeiere epistemologică. Adesea contestată pentru impreciziuni, de la Bacon a început să treacă, pentru respingere, drept *per enumerationem simplicem*, „lucru copilăresc" (*Noul organon*, af. 105). Drept este că îndeosebi în *An. pr.*, II, 23, Arist. cerceta *i.* numită completă. „*I.* sau, mai degrabă, silogismul inductiv constă în a stabili silogistic o relaţie între un extrem şi mediu cu ajutorul celuilalt extrem; de ex., dacă B este termenul mediu între A şi C, prin ce se dovedeşte că A aparţine lui B. Să însemnăm cu A *viaţă lungă*, cu B *fără fiere* şi cu C feluritele animale cu viaţă lungă, şi anume *om, cal* şi catâr" (68 b 15-25). În consecinţă: omul, calul şi catârul (C) au viaţă lungă (A)/ animalele fără fiere (B) sunt omul, calul şi catârul (C)/ deci: animalele fără fiere (B) au viaţă lungă (A). Dar *i.* aristotelică nu se reduce la „silogismul inductiv, şi acesta nici nu este cel mai tare. *I.*, la Stagirit, este „un grup de metode" şi încă ea, deopotrivă, apare ca „metodă de lucru şi o metodă de probare şi de verificare" (Le Blond, 1939, pp. 33, 87). Arist., de fapt, trecea mai în faţă inducţia, incompletă, în *Top.*, îndeosebi: „dacă cel mai bun pilot este cel mai priceput în profesiunea sa şi dacă acelaşi lucru este valabil pentru vizitiu, atunci cel mai bun, în genere, este acela care se pricepe în profesiunea sa" (I, 12, 105 a 10-15). De altfel, pentru a o diferenţia de cea silogistică (apodictică), pe aceea incompletă (în sarcina dialecticii) o numea dialectică, probabilă, deci (cf. Vlăduţescu, 1974, pp. 57-88). Completă sau nu („parcurgând toate cazurile individuale sau nu"), oricum, avea să vină replica sceptică, dificultăţile sunt enorme. Dacă „numai unele, *i.* va fi nesigură, întrucât este posibil ca să fie în opunere cu universalul unele cazuri individuale care au rămas deoparte"; iar dacă „dogmaticii" „vor să ia toate cazurile individuale, osteneala este zadarnică, întrucât cazurile individuale sunt infinite şi indefinite" (Sext., *P.H.*, II, 204; cf. şi II, 195, 197). Dacă citim invers, prin sceptici, ezitările lui Arist. pot duce mai degrabă cu precauţiuni într-o problemă, aceasta a *i.*, care şi peste câteva bune veacuri mai trecea drept „un adevărat scandal în teoria cunoaşterii şi în filosofia ştiinţei (Russell, 1961, p. III).

INTELECT vd. **NOUS**

INTERMEDIAR; μεταξύ (în interval, la mijloc) – în *Il.*, 1, 156, numeşte munţii dintre „ţara mea (a lui Ahile) şi ţara lor" – ηεταξύ, la Hdt., VII, 85; portul sagarţilor, amestecat, între cel al perşilor şi cel al pactyeilor – σκευὴ μεταξύ. Ca atare, intră în limbajul filosofiei cu *Platon*, dar ideea este preplatonică, ea fiind impusă de întrebarea privitoare la cum gândim trecerea de la sine, nenăscut, nepieritor, unu, incorporal, la determinat născut, pieritor, multiplu, corporal. La *Anaximandros*, *apeiron*-ul alcătuit cum era din foc, aer, apă şi pământ, prin acestea făcea inteligibilă trecerea de la indeterminat la determinate. „Aerul" lui *Anaximenes*, făcându-se apă sau foc, sau pământ, media cu acestea între sine, ca temei, şi întemeiate. Cu încă mai mult relief, ideea apare la *Heraclit*, de îndată ce aerul, în care moare focul, apa, în care moare aerul, şi pământul în care moare apa (şi invers, naşterile succesive, din pământ, apa, din apă, aerul, din aer, reaprinderea) sunt, în ordinea

simbolologiei presocratice, ca termeni-supleanţi pentru ceea ce s-ar putea numi mediatori ontologici între principiu şi cosmos. Numerele pythagorice cât sunt „modele" şi „materie", deopotrivă (Arist., *Metaph.*, 986 a 15) ele, în măsura în care sunt generatoare şi mijlocesc, prin ele însele, între născut şi pieritor, unu şi multiplu. În acelaşi timp, urmând „scara" cu unitatea-doimea – *numărul* – punctul – linia – suprafaţa – solidul – corpul (*elementele*) – universul, chiar dacă, în această formă ceva mai târzie, numărul ca principiu este şi mai mult pus în lumină ca mediator, el făcând trecerea de la unitate şi doime (*diadă*) la lume ca o ordine a multiplelor. Poate că ipoteza platonică a obiectelor matematice ca mijlocitoare (*Rp.*, VI 511 a şi urm.) ca şi, în alt model, în *Tim.* (53 c-55c), era de inspiraţie pythagorică. Anticii îl şi puneau pe *Platon* să cumpere „trei cărţi pythagoriciene de la Philolaos" şi că ar fi îmbinat „doctrinele lui Heraclit, ale pythagoricienilor şi ale lui Socrate" (Diog. Laert., III, 9; 8); vd. *idee*; *participare*). În altă ordine, mediator era şi *sufletul*, întrucât acesta, (cam) asemenea „Ideilor", ţinând de topos-ul (*topos atopos*) lor, „coboară" (de meditat asupra acestui *descensus*, ca motiv în ordinea, mai curând, a unei antropologii a imaginarului) în lumea sensibilă, vine (altfel de *parousia*) pentru a se „întrupa". „Sufletul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil şi mereu neschimbător în identitatea cu sine" (*Phd.*, 80 b). El însă *doar* seamănă; de aceea, nemurirea lui nici nu este eternă. Oricum, semănând, el se poate întrupa şi astfel mijloceşte între ceea ce este în sine şi fiinţa noastră, ca atare, ea însăşi între o lume, aceea a în sine-lui şi alta a corporalului sortită pieirii şi nicicând în identitate absolută cu sine (*ibid.*). Sufletul astfel şi omul însuşi se află la mijloc, ca orice altceva care, între un lucru şi altul, „aşezat la mijloc" – μεταξύ τινοιν δυοῖν „se împărtăşeşte din amândouă şi, dacă unul dintre acestea e rău şi dacă altul bun, atunci cel mijlociu este în primul caz mai bun şi-n celălalt mai rău" (*Euthd.*, 306 a). Aşa stând lucrurile, reprezentările noastre în genere mai exact, cele comune, „ale mulţimii", bunăoară cele privitoare la frumos, „se învârtesc, pentru a zice aşa, în spaţiul care separă neantul de fiinţa absolută" – μεταξύ... μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος. La nivelul opiniei se poate vorbi despre lucruri, dar nu şi despre ce anume sunt ele, în sine. Prin urmare, dacă astfel se dobândeşte *opinia*, iar nu ştiinţa, putem vorbi de o putere/facultate intermediară care stă între două extreme" – τῇ μεταξὺ δυνάμει τὸ μεταξὺ πλανητὸν ἁλισκόμενον (*Rp.* 479 c; d).

INTERMUNDAN; ˙μετακόσμιος– μετακόσμια; lat. *intermundia* – spaţiul/spaţiile dintre lumi, la Epicur: există un număr infinit de lumi şi o nouă lume se naşte fie în alta, fie „într-un *metacosmos*, termen prin care înţelegem spaţiul dintre lumi", spaţiu „aproape gol" iar nu „spaţiu mare, pur şi complet vid" (*Scris. către Pythocles*, în Diog. Laert., X, 89). Locul unde stau zeii: „Ep. afirmă că Zeul este etern şi nemuritor... şi că locul său este între spaţiile dintre lumi" (Hippol., *Philo.*, 22, 3; Us., 359).

ION (Ἴων) **din Chios** (n. ?480 – m. către 421; cf. A 2 D.K.) – poet liric şi tragic, istoric, filosof în sugestie pythagoreică. A scris multe ode, tragedii, o *Întemeiere a Chiosului* (de istorie şi geografie), *Amintiri*, un tratat filosofic, *Triagmoi (Triade* sau *Tripla Competiţie*), mai numit şi *Kosmologikos*. Ar fi presupus ca întemeietoare trei *elemente*: *focul*, *pământul* şi *aerul* (Philop., *De gen. et corr*, A 6 D.K.). Aceasta întrucât era încredinţat că „toate sunt trei, şi nimic nu este mai mult sau mai puţin de trei. Condiţia perfectă a oricărui lucru este o triadă: înţelegere, putere, noroc" (*Triagmos*, B 1, D.K.).

IONIAN/Ă – începutul/succesiunea, ἡ Ἰονικὴ διαδοχή, după Sotion, se deschide cu *Thales* şi se încheie cu *Cleitomachos*, incluzând şi pe milesieni, dar şi pe *Socrate*, pe *Platon*, probabiliştii. În mare, se regăseşte la Diog. Laert., I, 13: „filosofia a avut două începuturi, unul făcut de Anaximandros, altul de Pythagoras de la unul se formă şcoala numită ionică, deoarece Thales, care a fost învăţătorul lui Ana., era ionian". În structura *Vieţilor...*, cărţile I-VII sunt consacrate acestui „început". În limitele unei stricte „geografii" culturale, ionienii sunt filosofii originari din cetăţile de pe coasta anatoliană sau din Insulele ioniene (Milet, Ephes, Klazomenai, Samos, Cos, Chios): Thales, *Anaximandros*, *Anaximenes*, Hippon, *Heraclit*, *Anaxagoras*). Dar, prin tradiţie conceptul este puţin altul, nici acela al succesinismului, nici acela, pur, al geograficismului, îmbinându-le pentru a impune ideea de „început" ionian în modalitate paradigmatică. Fără să fie în absolut physiologist.

IPOTEZĂ; ὑπόθεσις; lat. *suppositio – onis*; în rom.: „ypothesis: supunere, lucrul pe carile altele se sprijinesc. Aşijderea, yp. se înţelege arătarea şi materia, care cele mai de treabă capete supt dânsa strânge. Iar la ritori să înţelege întrebare hotărâtă şi sfârşită, pre lângă carea toate mărginile întrebării să învârtejesc"; Cantemir, *Ist. ier.*, *Scara*... s.v.): acţiunea de a pune, faptul de a fi dedesubt, principiu sau condiţie fundamentală puse într-un guvernământ sau în ştiinţă, subiect (într-o naraţiune), idee, sugestie, ipoteză, în sens strict (tehnic). • La *Platon*: ~ (1) Ca „propoziţie fundamentală", „postulat": „argumentul învăţării ca reamintire se află enunţat pe temeiul unei *ip.* (*di'hypotheseos*) demne de asentimentul nostru" (adică: „existenţa sufletelor noastre înainte de întrupare este la fel de sigură ca şi existenţa realităţii ideale căreia îi aparţine"), „temându-te de inexperienţa ta... răspunde... ţinându-te neclintit de *ip.* noastră" („singurul fel în care ceva... accede la existenţă este participarea lui la esenţa proprie a fiecărei realităţi la care participă"); *Phd.*, 92 d, 101 c şi urm.). ~ (2) Ca principiu în construcţia filosofică: „adică în ipoteza mea că există un Frumos în sine, un Bine în sine, un Mare în sine şi toate celelalte", *ip.* ca „punct de plecare" – *arché*. Căci numai astfel, admiţând adică „acest punct de plecare... sper... să-ţi pot arăta, făcându-te să o descoperi, cauza pentru care sufletul este nemuritor" (*ibid.*, 101 b). ~ (3) Ca „raţionament" şi „definiţie" (logos): eşuând „în studierea lumii", spune (Socr.)-Pl., „am crezut că nu am altă cale decât să mă refugiez în raţionamente şi să încerc să văd în ele adevărul lucrurilor". Luând-o „pe această cale", „în fiecare caz în parte aşez drept ipoteză – *hypothemenos ton logon* – afirmaţia care mi se pare cel mai greu de zdruncinat". „După aceea, ceea ce mi se pare că concordă cu ea îl consider adevărat..., iar ce nu, fals" (*ibid.*, 99 e, 100 a). De bună seamă că dincolo de varietatea cazurilor există un singur logos ca „punct de plecare" sau ca „propoziţie fundamentală" (admiterea Formelor în sine), dar de aici nu rezultă că „postularea altor logoi ar fi cu neputinţă în cadrul metodei sau că ea ar pune metoda însăşi în contradicţie cu teoria Formelor" (Tecuşan, 1983, pp. 282-283). Tot ce se poate, numai că a altora, nu la nivelul principiului doctrinar, care este şi operează universal. Ceea ce urmează în *Phd.* (100 b) pare concludent: „în ipoteza mea există un Frumos în sine, un Bine" etc., adică extinzând, Forme – paradigme, ca specii, genuri, clase, pentru toate cele ce sunt, în ordinea lucrurilor. Acesta este punctul de plecare, formal

numai (deci metodic) operant în orice reamintire şi deci inducere de la „participante" la „Forma" corespunzătoare lor. Sensul metodic apare, de altminteri, cu pregnanţă, mai cu seamă în pasajul 100 a, deja citat, privitor la concordanţă şi neconcordanţă, neîndoielnic, aici fiind vorba, fie şi cu anticipaţie, de primele două procedee („tabele", cum le va zice Bacon, „metode" la Mill) inductive: cel al concordanţei (prezenţei) şi cel al diferenţei (absenţei). În urmare, în această accepţie metodică, dacă „*ip.* este o anticipaţie a legii" (Goblot, 1920, p. 295), la Socr.-Pl. pare o anticipaţie a Formei, ca universal, ceea ce, ca adevăr e de necontestat (vd. şi *inducţie*). ~ (4) Ca „punct de plecare" în geometrie şi în toate „ştiinţele" (mai exact, platonic, „artele") care i se alătură". În deosebire de *dialectică*, metodă ce duce „către principiul însuşi", „ştiinţele", deşi sesizează „întrucâtva esenţa", „n-o văd în plină lumină", nici nu pot „de îndată ce se sprijină pe ipoteze" (ca „postulate", „propoziţii fundamentale") de care nu pot da seama. Astfel că, de fapt, au ca „izvor" ceea ce nu cunosc. De aceea, „concluziile şi propoziţiile intermediare sunt ţesute din necunoscut (*Rp.*, 533 b-d). Aşadar, de o metodă ipotetică se poate vorbi numai în acest sens restrictiv, în opoziţie cu aceea „anipotetică" a dialecticii. Pe scurt, din acest punct de vedere deosebirea dintre una şi alta stă în faptul că prima se sprijină pe ipoteze pe care nu le cunoaşte, în timp ce dialectica, şi ea cu acelaşi punct de plecare, „înaintând către principiul însuşi, suprimă ipotezele (533 c). Aceasta însă prin asumarea lor: „când va trebui să dai seamă de o *ip.*, recurge la acelaşi procedeu: găseşte-i drept bază o altă *ip.*, aceea dintre supraordonate care ţi se va părea cea mai bună şi aşa până vei ajunge la ceva satisfăcător" (*Phd.*, 101 d). Cea dintâi nu are a se apleca asupra *ip.* însăşi, ci numai de a o instrumentaliza: „ce-ar fi dacă... mi-ai îngădui să cercetez prin *ip.* dacă virtutea se poate învăţa... Spun «prin», aşa cum fac în cercetările lor geometrii: dacă cineva ar întreba, în legătură cu o suprafaţă..., dacă este posibil să se înscrie sub formă de triunghi o suprafaţă dată într-un cerc dat, geometrul ar răspunde: «Încă nu ştiu dacă este cu putinţă un astfel de lucru, dar cred că am un fel de *ip.* folositoare: dacă această suprafaţă este de aşa natură încât cel ce o construieşte sub formă de paralelogram pe o parte din diametrul cercului să poată construi pe partea rămasă un paralelogram asemenea cu primul, mi se pare că lucrurile stau într-un fel, iar dacă n-o poate construi aşa, atunci stau altfel. Vreau, aşadar, să-ţi explic prin ipoteză ce se întâmplă cu înscrierea în cerc a acestei suprafeţe, este ea posibilă sau nu? „La fel să procedăm şi noi cu virtutea" (*Men.*, 86 e-876 b). ~ (5) Ca prezumţie metodică: „(în) *ip.* că" – „ἢ ὑπ. εἰ" (*Prm.*, 128 b). În acelaşi dialog (de la 137 c până la sfârşit) cele nouă ipoteze privitoare la Unu şi Multiplu: „dacă Unul este, dacă Unul este şi nu este, dacă Unul este, ce sunt multiplele... (să se vadă art. Unul, Multiplul). ~ (6) Ca fundament şi scop pentru o legislaţie – *he ton nomon hyp* (*Lg.*, 743 c). • II. La Aristotel: ~ (1) Ca metodă în ştiinţe: unele dintre acestea (cele ce aparţin fizicii) ajung la esenţă, „prin senzaţie" – *di' aistheseos*, în timp ce altele (cele ce ţin de matematici) „cu ajutorul *ip.*" – δ'ὑποτεθέηεναι (*Metaph.*, 1064 a 8). ~ (2) Ca premisă într-un silogism, în genul său fiind o *teză*, însă acea speţă care „admite o parte ori alta dintr-o enunţare, adică afirmă ori existenţa, ori neexistenţa unui subiect", în deosebire de definiţie (*An. post.*, I, 2, 72 a). ~ (3) Ca principiu, ca teză fundamentală, premisă în sistemul demonstrativ al ştiinţelor şi cunoaşterii, în genere: „în

al şaselea rând, principiul cunoaşterii unui lucru se numeşte principiu al acestui lucru: premisele (*hypotheseis*) sunt principiile demonstraţiei" (*Metaph.*, V, 1, 1013 a 15). 3. În logică, raţionamente ipotetice sau din ipoteză – de ex. *hypothéseos*. Este posibil ca Arist. să fi consacrat o cercetare specială silogismului ipotetic („multe alte silogisme ajung la o concluzie cu ajutorul unei ip.; pe acestea trebuie să le avem în vedere şi să le determinăm explicit. Care sunt diferenţele dintre ele, modul de constituire îl vom spune ulterior"; *An. pr.*, I, 44, 50 a) ori numai să fi intenţionat (cf. Tricot, 1936, p. 188). Oricum, prin silogisme ipotetice va fi înţeles „altceva decât... posteritatea" (Florian, 1963, p. 140). Acestea, pentru Stagirit, nu aveau premisele dovedite, ci „doar admise prin consimţământ", ipotetic, deci ca teze de bază. Astfel, dacă cineva porneşte de la prezumţia că neexistând „o facultate unică a contrariilor" (sănătos şi bolnav), nu are cum să fie nici „o ştiinţă unică" a lor. Argumentarea „ipotezei" este posibilă însă în limitele „dialecticii" (*An. pr.*, I, 44, 50 a). Ea, prin urmare, nu este falsă, ci doar probabilă, rezultând din „cunoaşterea asemănărilor": „este probabil că, în cazurile ce se aseamănă, ceea ce se constată într-un caz este valabil pentru toate cazurile" (*Top.*, I, 18, 1086). Distingând în *An. pr.*, I, 44, două moduri ale silogismului ipotetic: *ponendo ponens* şi *tollendo tollens*, cum vor fi numite mai târziu („Dacă P, atunci Q; dar P; deci Q" şi „dacă P, atunci Q; dar non-Q; deci non-P"), pe cel de al doilea, Arist. îl determină ca „un caz de *reductio ad impossibile*", şi aceasta în trei locuri: *An. pr.*, I, 23, 40 b; I, 29, 45 b şi I, 44, 50 a (Kneale, 1974, p. 111). În cazul reducerii la imposibil, „acordul" („consimţământul") nu mai precedă, ci rezultă: „chiar dacă nu s-a făcut o înţelegere dinainte, se acceptă însă raţionamentul, pentru că eroarea sare în ochi" (I, 44, 50 a). În limitele probabilului procedeul era însă puternic. Utilizat ca atare încă de *Zenon*, el este admis de Arist. ca „partea pozitivă" a dialecticii aceluia (Kneale, pp. 16, 110). ~ (4) Ca principiu sau condiţie de bază a unui guvernământ: *hypothesis tes demokratikes politeias éleutheria* – principiul (teza, caracteristica) statului democratic este libertatea" (*Polit.*, VI, 8, 7), aceasta într-un sens inteligibil doar contextual, întrucât în concept aristotelic *libertatea* stătea ca principiu al democraţiei, ca putere a *demos*-ului alcătuit din liberi, în raport cu neliberii, adică sclavii (în aceeaşi accepţie, ca principiu al unui guvernământ şi la Demostenes, 143, 15). • III. Şi în această privinţă critica sceptică rămâne sugestivă. „În atacurile sale contra filosofilor naturalişti", *Timon* va fi pus la îndoială şi *ip.*: „dacă se cuvine acceptat ceva prin *ip.*" Rezumând opinia acestuia şi, probabil, a mai multor sceptici şi adăugând ceva el însuşi, Sextus Empiricus consacră criticii conceptului câteva pagini bune, în *Adv. math.* ca şi în *Schiţe pyrrh.* Mai întâi, conceptul este problematic datorită multelor accepţii. Fie doar trei: ca subiect al unei drame, tragedii sau comedii (referindu-se la „peripeţiile" care constituie subiectul tragediilor sofocleene şi euripidiene, Dicaiarchos folosea cuvântul *ip.*). În al doilea rând, în retorică *ip.* semnifică „cercetarea în detaliu, pe baza căreia sofiştii obişnuiau să spună: «să înfăţişem *ip.* (= tema, subiectul discuţiei)»". În fine, *ip.* mai stă şi pentru „începutul demonstraţiei". Acest sens este şi cel tare, utilizat cu deosebire de geometri. Dar cei ce îl folosesc intră într-o dilemă: „a admite prin *ip.* un lucru înseamnă că este vorba de ceva bine întemeiat şi sigur, pentru a crede în el, sau este nedemn de încredere şi slab" dacă propoziţia pusă ca *ip.* este întemeiată, tot prin *ip.*, s-ar putea socoti

ca demnă de încredere şi contrara sa, ceea ce e de neadmis. Dimpotrivă, neîntemeiată contrar, la fel va fi şi cea luată ca ip. Oricum, deci „nu trebuie admis ceva prin *ip.*" În cazul în care propoziţia ca *ip.* este adevărată (pentru că trebuie raportată la adevăr şi la fals), nu va mai sta ca *ip.* Dacă însă este falsă, e şi neoperaţională (*Adv. math.*, III, 1-12). „Dacă *ip.* este eronată, atunci temelia însăşi a celor demonstrate prin ea va fi şubredă" (*P.H.*, I, 173-174). Totuşi, *ip.* nu are acelaşi regim ca „teoria ştiinţifică", pentru a fi supusă aceloraşi rigori. Cu funcţie predominant metodică, nu stă dincolo de adevăr şi fals, ci în orizontul acestora, numai că în logică proprie, ceea ce critica sceptică ignoră.

IRAŢIONAL; ἄλογος – animale lipsite de cuvânt/raţiune τὰ ἄλογα ζωά (Plut, M., 91 c), contrar raţiunii; aberant (*Th.*, VI. 85), „plăceri bestiale şi iraţionale" – ἀλόγῳ ἡδονῇ (Pl., *Rp.*, 591 c), nereflectat (Pl., *Tht.*, 201 c); fără raţiune, ca temei: „prezentând lucrurile astfel nu mai e lipsit de noimă – οὐκ ἄλογον să afirmi că fiecare dintre noi este dator faţă de zei şi nu-şi ia viaţa singur" (*Phd.*, 62 c), neînţelegere/necunoaştere a lucrurilor – ἄλογον πρᾶγμα (*Grg.*, 465 a); fără ştiinţa raţiunii lucrurilor – ἄλογον... πρᾶγμα... ἐπιστήμη (*Smp.*, 202 a); opinie fără de înţeles – τὴν ἄλογον... δόξαν (*Tht.*, 202 d); fără înţeles şi necunoscut – ἄλογον καὶ ἄγνωστον (*ibid.*, 205 c); „una (raţiunea) este însoţită de adevăr, alta (opinia) e iraţională" – τὸ δὲ ἄλογον (*Tim.*, 51 c); „senzaţia iraţională"– αἰσθύσει... ἀλόγῳ (69 d); ceea ce nu este... e de nerostit şi iraţional (*Sph.*, 238 c 11). Partea inferioară a sufletului, aceea apetitivă – ἐπιθυμητικόν: „slujeşte părţii raţionale, dacă nu este stricată" (*Rp.*, 441 a); sufletul muritor, cu plăcerea, durerile, încumetarea şi frica, speranţa, toate îmbinate cu „senzaţia iraţională" (*Tim.*, 69 d; (vd. *suflet*). „Pasiunea, aşa cum o defineşte *Zenon* (stoicul), este o mişcare iraţională şi contra firii sufletului sau un impuls ce creşte exagerat". Şi durerea cu toate speciile ei este „o strângere neraţională" a sufletului. La fel dorinţa, plăcerea (Diog. Laert., VII, 110-114). Dar toate acestea sunt, mai mult sau mai puţin, în ordine psihologică, totuşi, cea mai slabă în registrul de semnificaţii ale iraţionalului. Cu mult mai tari sunt cele care, într-un fel, ţin de partea antropologic-culturală şi care dau seama de partea ascunsă a mentalului grec. „Erau grecii oare chiar atât de orbi faţă de factorii neraţionali ai experienţei şi ai comportamentului uman cum presupun deopotrivă apologeţii şi criticii lor?" (Dodds, 1983, p. 19). „Cele mai de preţ dintre bunuri provin din nebunia cea dată nouă de către zei", zicea Socrate (cf. Pl., *Phdr.*, 244 a). Preotesele de la Delfi sau de la Dodona, „în sfânta lor sminteală", „i-au ajutat pe greci în multe şi minunate feluri; în schimb, călăuzite de raţiune, abia de au făcut vreun lucru bun, dacă nu chiar nimic". Sibylla încă mai mult, prin darul ei zeiesc de a prevedea (*ibid.*, 244 b-c). În vremurile mai de demult, nebunia (mania) nu era de ocară. Hărăzită de zei, devenise o artă, arta nebuniei (*manike*) şi „ceva frumos" (*ibid.*, 244 c). La vremea lui, peste câteva veacuri, *Proclos* avea să pună teurgia mai presus decât „orice înţelepciune omenească" (*Theol. Plat.*, 63); vd. şi *epoptica).*

IRONIE; εἰρωνεία – interogaţie cu simularea ignoranţei, disimulare (*dissimulatio in oratione*); εἰρώνευμα – vorbă ironică; εἰρωνεύεσθαι – a vorbi ironic, a face pe naivul, a disimula; εἰρωνικός, ironic – „Iată şi obişnuita ironie a lui Socrate – αὐτὴ κείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους. Ştiam eu şi am şi zis că vei refuza să răspunzi „făcând pe neştiutorul –εἰρονεύσιο şi că vei face orice altceva decât să răspunzi" (Pl., *Rp.*, 337). „Caut să văd, şi-mi apar două tipuri de oameni. Unul

capabil să disimuleze/să practice această ironie/εἰρωνεύεσθαι în locuri publice, prin lungi cuvântări, înaintea mulţimilor, în timp ce altul, în viaţa privată, cuvântul scurt, şi silindu-l pe interlocutor să intre în contradicţie cu sine" (*Sph.*, 268 b; cf. şi *Ap.*, 37 e; *Cra.*, 384 a; *Lg.*, 908 e). Fire paradoxală, *Socrate* nu numai că se comportă pe măsură, dar mai ales gândea, ceea ce este mai important, în ordine metodică. „Ironia tragică a lui Socr. este opoziţia reflectării lui subiective împotriva moralităţii existente; ea nu e conştiinţa că el se găseşte deasupra acestei moralităţi, ci scopul lipsit de pretenţie de a îndruma spre *adevăratul* bine, spre Ideea generată" (Hegel, 1963, I, p. 380). Urmând să delimiteze la nivelul intersubiectivităţii între unul şi celălalt, mai întâi, în urmare i. era menită ca, printr-o *epokhé* a tot ceea ce este cunoştinţă, să conducă spre treapta zero a conştiinţei, ca aceasta, ea, care le gândeşte pe toate, să se gândească pe sine prin raportare nemijlocită. De aceea şi este, ca rol, asemenea îndoielii modernilor, îndeosebi aceleia în concept cartezian (vd. şi *gnothi sautón*).

ISTORIE; ἱστορία – cercetare, observare, experienţă, descriere, povestire: „i-am întrebat pe preoţi dacă sunt sau nu basme cele spuse de eleni despre războiul cu Troia; mi-au răspuns zicând că au cunoştinţă de fapte chiar din cele ce istorisea Menelaos"– ἱστορήσι... Μενελέω (Hdt., II, 118); „Herodot... povesteşte/înfăţişează rodul cercetărilor sale" –ἱστορίης (I, prolog). „Iubitorii-de-ceea ce-este înţelept trebuie să se informeze – ἵστορας asupra unei sumedenii de lucruri" (Her., fr. 35). La *Platon*: cercetare, de ex., a naturii – περὶ φύσεως ἱστορίαν (*Phd.*, 96 a 7). *Historia* „arată cum că aceea ce curge este făcut să stea" – ἱστεσι τὸν ροῦν (*Cra.*, 437 b). Informaţie, cunoaştere: „inteligenţă şi cunoaştere" – ἱστορία (*Phdr.*, 244 c); ἱστορικός, ştiinţar, savant (*Sph.*, 267 e). Aristotel: *Περὶ ζῴων ἱστορίας*, Historia Animalium, adică descrierea, ştiinţa despre ele; altfel, zoologia ca morfologie. „Istoricul" nu se deosebeşte de poet „prin aceea că unul se exprimă în proză şi altul în versuri (de-ar pune cineva în stihuri toată opera lui Herodot, aceasta n-ar fi mai puţin istorie), ci pentru că unul înfăţişează fapte aievea întâmplate, iar celălalt fapte ce s-ar putea întâmpla. De aceea şi e poezia mai filosofică şi mai aleasă decât istoria: pentru că poezia înfăţişează mai mult universalul, câtă vreme istoria mai degrabă particularul" (*Po.*, IX, 1451 b 1-10). Poate că, într-adevăr, istoria ca explicaţie a vieţii umane ţinea, aristotelic, de politică (*Pippidi*, 1965, pp. 213-214). O problemă, aşadar, mai curând de terminologie decât de epistemologie a istoriei.

ITALIC/Ă, începutul/succesiunea –ἡ Ἰταλικὴ διαδοχή în tradiţie sotioniană, dar în sugestie aristotelică (italicii – τῶν Ἰταλικῶν, *Metaph.*, 987 a 10) se deschide cu Pherecydes – *Pythagoras* şi se sfârşeşte cu *Epicur*, incluzându-i pe Xenophanes, *Parmenides*, pe *Zenon*, pe *Leukippos* şi *Democrit.* Diog. Laert. (I, 13): „de la Pythag. purcede şcoala italică, fiindcă el îşi desfăşură cea mai mare parte din activitatea lui filosofică în Italia" (în *Vieţile...*, cărţile VIII–X cuprind pe „italici"). Geografic, succesiunea în cauză este în funcţie de cetăţile-colonii din aşa-numita Grecie Mare: Elea, Metapont, Crotona, Rhegium, Tarent, Locri, iar în Sicilia: Syracuza, Tauromenium, Agrigente, Leontium. Şi de această dată ceea ce se numeşte în mod curent „început" italic subîntinde filosofi din varii locuri, dar apropiaţi sau uniţi fie de succesiunea şi unitatea doctrinară (pythagoricii, eleaţii), fie de aceea (mai slabă sau mai tare) şcolară.

IUBIRE; ἔρος, dar şi φιλία, φιλότης, iubire-prietenie, ἀγάπη, dragoste frăţească,

iubire de Dumnezeu (în *N.T.*) ~ (1) Ca Ἔρως, divinitate primar cosmogonică, la orfici, la *Hesiod*. În reprezentare orfică, probabil, alături de Pământ şi de Tartaros, Eros făcea parte dintr-o „treime inteligibilă". Eros era rânduit al treilea, ca pentru a contempla Pământul şi Tartaros (Damascios, *De princ.*, 124; 1 B 12 D.K.). După Aristophan (*Păsările*, 693; 1 A 11 D.K.), la început vor fi fost Haosul şi „negrul Erebos", şi „Tartaros cel întins", şi „Noaptea cea cu aripile-i negre". „Nici Pământul, nici Aerul, nici Cerul nu erau." Noaptea va fi zămislit un ou din care se ivi „Eros doritul", „cu spinarea scăpărând sub aripile-i de aur". Unindu-se el cu „Haosul înaripat" în „Tartaros cel întins" „a dat naştere seminţiei noastre" (a păsărilor). Cum nu existau nici nemuritorii „mai înainte ca Eros să le fi îmbinat pe toate; îmbinându-le unele cu altele, s-a ivit Cerul, Okeanos şi Pământul, ca şi „neamul nepieritor al tuturor zeilor fericiţi". Derivată din teo-cosmogonia hesiodică, prin ce era non-hesiodic, tot ce se poate, Aristophan introducea elemente care ţineau de simpla poeticitate (cf. şi Kirk-Raven, 1965, p. 28). În *Theogonia* hesiodică (116-120), la început se va fi ivit Haosul, apoi Pământul, Tartaros şi Eros, „ce supune pe oameni şi pe zei deopotrivă". Pherecydes, apoi, ar fi spus „că Zeus s-a preschimbat în Eros atunci când s-a gândit să făurească lumea, căci într-adevăr, întocmind-o din contrarii, a mânat-o către înţelegere şi prietenie, şi-a implantat în toate aceeaşi năzuinţă, precum şi unitatea care străbate peste tot" (Procl., *In Tim.*, 32 c; 7 B 3 D.K.). Cu Hesiod va fi fost „de acord" şi Acsilaos şi nu numai. „Astfel, din mai multe părţi Eros este recunoscut drept cel mai vechi dintre zei" (Pl., *Smp.*, 178 b). ~ (2) Empedokles stabilea patru *principii* (*foc, aer, apă* şi *pământ*) „care sunt veşnice şi trec unele în altele prin unirea şi separarea lor, iar ca principii propriu-zise care pun în mişcare elementele găsea *philia* şi *neikos*. Căci elementele trebuie să dăinuie succesiv, o dată unite de philia, altădată dezbinate de neikos astfel încât, potrivit concepţiei lui, principiile sunt <de fapt> şase" (Simpl., *Phys.*, 25, 21; 31 A 28 D.K.); vd. şi Arist., *Metaph.*, 984 a 8; A 28; Ps. *Plut.*, *Stromat.*; A 30; Aët., I, 7, 28; A 32). Dominant (ca natură) unificatoare, secundar (şi funcţional) philia şi separă, cum neikos şi uneşte. Alcătuite din părţi foarte mici (cam asemenea *homoiomeriilor*, după Aët., I, 13, 1; 31 A 43), elementele când sunt focul ca foc, aerul ca aer etc. stau sub stăpânirea philia-ei. Căci aceasta ţine strânse particulele, dar totodată, în urmare, le şi separă pe cele de o natură de altele. Aşadar, „şi philia, şi (neikos), sunt cauza şi a unora şi a altora". Totuşi, în funcţie de dominantă, una uneşte, alta separă şi încă, în natură existând „nu doar ordinea şi frumosul, ci şi dezordinea şi diformul", philia era cauza binelui, pe când neikos a răului (Arist., *Metaph.*, 984 b 32-985 a 6). Plutarh „focul este Neikos, aducător de moarte" (*De prim. frig.*, 16, 952 b 31 B 19 D.K.) mai găsea o apropiere: , iar philia „elementul umed" (cf. şi fr. B 20-22, 26, 30, 35). ~ (3) Sărutul, ar fi zis *Socrate* (pasajul este suspect, fiind, poate, o interpelare) „poartă acelaşi nume ca şi iubirea sădită în sufletele noastre" (Xen., *Symp.*, 4). Φιλέω era mai înainte de orice „a iubi", dar şi a săruta, a săruta pe gură – κατὰ τὸ στόμα (*Anth. Pal.*, 5, 285), a iubi pasional. De aici: „nimic nu aţâţă mai mult iubirea decât sărutul"; „sărutul, această faptă unică dintre faptele noastre, împreunarea buzelor, se bucură de atâta preţuire, fiindcă el poartă acelaşi nume" (*ibid.*). În *Smp.*, 199 e-201 d, Socrate este pus (convenţional) de *Platon* să prevină asupra a două chestiuni preliminare cu oarecare tentă metodică: Eros „este iubirea de nimic sau iubirea de

ceva?" şi „nu este oare drept să iubeşti ceva de care nu dispui încă, pe care nu-l ai în posesie?" Dar o lipsă ἔνδεια, nu cumva, mai departe, este lipsă şi de frumos, şi de bine tocmai unde, lipsit de ceva, nu are a fi frumos(ul), autarhic, şi „cum lucrurile bune sunt cele frumoase, este lipsit şi de cele ce sunt bune" (201 c). O ficţiune sau nu, poate, după Robin (p. XXII şi urm.), în limitele permise de tehnica literară, Pl. însuşi, Diotima din Mantineia, în relatarea (s-o admitem drept convenţională) va fi dat (lui Socrate) învăţătura referitoare la Eros, relatată în urmarea celor două întrebări (ca *aporii*). „Şi eu i-am înfăţişat cam aceleaşi gânduri", cum că „Eros este un zeu mare şi că reprezintă dragostea pentru lucrurile frumoase, iar ea m-a înfruntat" cu aceleaşi vorbe cu care Socrate îl înfruntase pe Agaton, anume că „Eros nu-i nici frumos, nici bun". Dar ce nu este frumos trebuie să fie urât, şi ce nu-i bun, rău? „Mai e o situaţie...: este punctul de trecere între aceste două". De altfel (trecând într-o mitologie reinventată), Eros ca zeu s-ar fi născut din unirea Penia-ei Πενία cu Poros (divinitate a „Resurselor" „s-ar putea traduce bine, dacă n-ar avea nevoie de un nume masculin"; de aceea „Belşug" sau „Expedient", propune Robin, 1950, p. 1320, n. 169). Zămislit chiar în ziua de naştere a Aphroditei, îndrăgostit cum avea să fie de ceea ce este frumos, Eros devenea însoţitorul şi slujitorul ei. Fiu al Penia-ei este însă lipsă, el însuşi, nici frumos, nici bogat, cum însă îl avea ca tată pe Poros, „stă gata să prindă tot ce-i frumos". „Vânător abil, urzind mereu te-miri-ce curse; curios în gândire şi totdeauna gata cu dezlegările; filosofând mereu, şi abil ca un vraci, inventă filtre magice ca un sofist. Nu-i din fire nici nemuritor, nici muritor; însă de multe ori în aceeaşi zi când înfloreşte şi trăieşte, când moare înviind din nou, ca urmare a darului din firea tatălui său. Iar tot prisosul agonisit se scurge fără-ncetare, aşa că Eros niciodată n-ajunge nici la istovire, nici la belşug." Mai este şi la jumătatea drumului dintre înţelepciune şi neştiinţă. Şi aceasta, în felul următor: Zeii nu filosofează, de vreme ce, înţelepţi fiind, nu mai năzuiesc să fie. „Cine e înţelept nu mai filosofează." Aşa şi cei neînvăţaţi, pentru că, în felul lor nici ei „nu-şi bat capul să filosofeze". Aici e şi „nenorocirea cu neştiinţa, fiindcă te-miri-cine, fără să fie împlinit ca om şi la minte, îşi închipuie că este aşa de ajuns, că nici nu râvneşte la lucrul de care nu se crede lipsit". Năzuinţă către cele bune şi către fericire *eros* se împlineşte pe varii căi, după cum este firea oamenilor: la unii prin afaceri, la alţii prin gimnastică, la aceştia prin filosofie, la aceia, la îndrăgostiţi, prin căutarea jumătăţii proprii, cum s-a spus (201 d - 203 c). Aristophan (tot ca personaj), la 189 a - 193 d, relata convivilor un scenariu cosmo-antropogonic burlesc, în stilul său (evident îngroşat de Pl.). La început, oamenii erau: bărbaţi, fii ai Soarelui, femei, fiice ale Pământului şi androgini, ai Lunii. Dar s-a întâmplat că bărbaţii aveau două sexuri bărbăteşti, femeile două femeieşti, ca androginii să fie heterosexuaţi. Foarte puternici, dar mai cu seamă trufaşi peste măsură (dacă în trufie este vreo măsură), au voit să se urce în cer şi să-l ia în stăpânire cu zei cu tot. Ca să nu-i ucidă totuşi să-i facă mai slabi, Zeus îi tăie pe oameni în două şi îi porunci lui Apollo să le întoarcă faţa şi o jumătate a gâtului spre partea cu tăietura, ca văzând-o, mereu oamenii să se smerească. Apollo a tocmit ce trebuia să tocmească, şi astfel fiinţele tăiate în două, precum scoruşele ca să fie puse la uscat, erau şi mai slabe, şi mai pline de smerenie, tot amintindu-şi de păcatul dintâi al trufiei. Totuşi, nostalgice, se căutau parte cu parte

„se prindeau în braţe şi se strângeau atât de tare, că-n dorul lor de contopire uitau de mâncare şi de tot". Neamul, pe scurt, mergea spre pieire. Atunci Zeus, milostivindu-se, strămută în faţă „organele creatoare, căci până acum oamenii le aveau cu partea dinafară. Şi zămisleau şi năşteau nu prin unirea celor două organe, ci în pământ, ca greierii". Astfel mutate, bărbatul şi femeia, zămislind, neamul se păstra. „Dar dacă bărbatul se întâlnea tot cu un bărbat, dintr-o unire ca asta urma saţietatea, şi-ndată ei puneau capăt împreunării acesteia, şi întorcându-se spre alte fapte, ar începe o altă viaţă". Prin urmare, fiecare dintre noi o jumătate dintr-un întreg, ne-o căutăm pe cealaltă. Atracţia aceasta pentru reîntregire şi nostalgia întregului primare ar fi deci Eros. „Părerea mea, zicea Diotima, este că iubirea nu se îndreaptă nici spre jumătate, nici către întregul tău însuţi, dacă nu se întâmplă să fie în joc ceva mai bun" (295 e). Iar acesta, pe scurt, este „procreaţia în frumos, şi după corp şi după suflet". Aceasta întrucât procreaţia este tot ce poate fi etern şi nemuritor în fiinţa noastră muritoare. Şi cum „dragostea constă în dorinţa de a face ca binele să ne aparţină mereu, este necesar să legăm dorinţa binelui de aceea a nemuririi". De aceea, „dragostea este şi de nemurire" (206 b - 207 a). Către *iubirea* din *Smp.* venea şi aceea din *Lysis*, se desăvârşea în *Phdr.* În *Lys.*, mai întâi, se preferă *philia* şi în aceasta în mai mare măsură ca *prietenie*. De tinereţe, dar către *Symposion* (satelit al acestuia după Friedländer, care îl aşază între el şi *Phdr.* (II, p. 85-97, 294-297), *Lys.* este un punct de vedere platonic şi nu socratic ori încă necoagulat platonic. Ce este *philia*? O primă ipoteză: atracţia dintre cei ce se aseamănă (214 a - 215 c). Precum zicea poetul: „Pe cei asemenea mereu, Zeul unul către altul îi mână" (*Od.*, XVII, 218). Dar omul bun, pentru că este bun, neducând lipsă (*endeia*) îşi este suficient. Cine nu duce lipsă de nimic nu are de primit vreo satisfacţie; iar cine nu simte o satisfacţie nu iubeşte, şi dacă nu iubeşte nu poate fi prieten. Atunci, *philia* este între cei/cele în termen de neasemănare? (215 c - 216 c). Căci „fiecare doreşte contrariul, şi nu asemănătorul său. Uscatul doreşte umedul, recele caldul, ursul dulcele, ascuţitul rotunjimea". În acest caz, duşmănia, contrară prieteniei, de fapt, ar fi condiţie a ei, „deci nici lucrurile neasemănătoare, nici cele contrarii nu sunt prietene între ele". Mai rămâne ca a treia ipoteză: „prieten cu cel frumos şi bun este lucrul nici-bun-nici-rău" (216c - 218 d). Din acest punct de vedere lucrurile sunt de trei feluri: bune, rele şi nici-bune- nici-rele". După câte s-au stabilit, cel bun nu poate fi prieten nici cu cel bun, nici cu cel rău; asemenea, nici lucrul nici-bun- nici-rău. Rămâne să fie „prieten" numai cu lucrul bun. Omul sănătos este prieten cu medicul din cauza însă a unui rău, boala. Însă lucrul nic-bun-nici-rău, având uneori răul în sine, nu poate fi încă rău, deşi alteori poate să fi devenit rău. Când încă nu e rău, dar are răul prezent în el, doreşte binele. Când însă răul l-a făcut rău, este lipsit de prietenia către cel bun. Pe scurt, prietenia este atunci când cel nici-bun-nici-rău, datorită prezenţei răului, îndrăgeşte pe cel bun. În *Phdr.* în „semantică" intră frumosul, întrucâtva în prelungire-dezvoltare la *Charmides* (în special 154 b). Primul discurs („al lui" Socrate), 237 c - 241 d: în noi coexistă două principii, unul înnăscut (dorinţa de plăceri), altul dobândit (gândul că menirea ne este de a tinde către bine). Cele două principii care ne conduc sunt când în armonie, când în

respingere. Dacă este mai puternică judecata, înseamnă că ne stăpâneşte cumpătarea. Altminteri, dacă dorinţa este mai tare, desfrânarea. Ţinând şi ea de dorinţa oarbă care acoperă judecata, iubirea ar fi tot una cu plăcerea simţită în preajma frumuseţii, întărită şi de dorinţele frumuseţii celei trupeşti (238 b-c). Dar va Stesichoros care pierzându-şi vederea pentru a fi defăimat-o pe Elena, întocmind o palinodie şi-a recăpătat-o, întrucât (Socr., ca personaj) „l-am vorbit de rău pe Eros, încerc să-i ofer palinodia mea" (243 b). Urmează cel de al doilea discurs (244 a - 257 b). Pentru cei mai de demult, *nebunia* (μανία) nu era lucru de ocară, dacă venea de la zei avea ceva frumos în ea şi *manike* era arta de a vedea viitorul. Oamenii mai dincoace însă, adăugând un „t" au făcut din *manikê, mantikê*, divinaţie. Nebunia era venită de la zei, prin mijlocitori (profetică), divinatorie, aceea „de la Muze", poetică şi, în fine, iubirea celor îndrăgostiţi de frumos. Datorită ei, „privind frumuseţea de aici, de jos, aducându-ne aminte de frumuseţea cea adevărată, simţim că ne cresc aripi şi nerăbdători vrem să zburăm. Însă cum nu suntem în măsură, privirea ne rămâne aţintită către tării, fără să ne mai pese de cele de pe pământ. Aceasta este socotită de unii nebunie. Însă aceasta e cea mai bună, fiind limpede că tocmai participarea la ea face ca acela ce se împărtăşeşte din ea să fie numit îndrăgostit" (249 a-e; 251 a - 256 e). În prelungire platonică, şi *Plotin*. Descinse în această lume, datorită chiar firii lor, dar cum şi când în funcţie de propria libertate, sufletele s-ar cuveni să se ruşineze totuşi că trebuie să vieţuiască într-un trup. Cel puţin (acela al lui) Plot. aşa făcea (Porph., *Viaţa lui Plotin*, 1). În urmare, sufletul trebuie să înlăture din sine orice rău şi chiar orice bine care ar împiedica *entheosia*. Când Zeul îşi face prezenţa în suflet, pentru că acesta s-a purificat şi s-a înfrumuseţat, atunci este şi văzut. Iar sufletul se uneşte cu Zeul în Zeul însuşi, se contopeşte mistic: nu mai simte nimic din ce era, din ce este, nu mai are dorinţă (*Enn.*, VI, 7, 34). Este iubirea, ca iubire desăvârşită. (cf. şi *Enn.*, III, 5; VI, 9). 2. Sub *philia*, în genere, „Aristotel reuneşte o mare diversitate de moduri de a fi ale felului şi formelor acţiunii; este, totodată, bunăvoinţă şi binefacere, filantropie şi omenie; mai este şi un comerţ de la care se speră un avantaj; este plăcerea care se caută în tovărăşia anumitor persoane datorită voioşiei lor sau farmecului conversaţiei lor; este iubirea ca şi dorinţa de a recunoaşte moral ca mai bun pe altcineva; dar este şi legătura socială de aşa fel, încât generalizarea prieteniei ar face inutilă justiţia" (Robin, 1944, p. 242). Virtute sau cel puţin unită cu ea, prietenia este printre cele dintâi, cele mai necesare vieţii: doar „fără prietenie nimeni n-ar dori să trăiască", nici chiar cei bogaţi sau mai înalţi în magistratură; ba, dimpotrivă (*Eth. Nic.*, VIII, 1, 1055 a 5-10). Ea este între părinţi şi copii, menţine unitatea cetăţilor. Controversat conceptul (este prin asemănare sau ca potrivire a opuşilor), mai îndeobşte se admite că demne de iubire sunt binele, plăcutul şi utilul. Şi că de prietenie ţine ca „unul să fie binevoitor faţă de celălalt şi să-i dorească binele" (1156 a 1-5). Diferite, după obiect, prietenia poate să-şi aibă sursa şi scopul în utilitate, în plăcere (sunt cele mai puţin durabile, celălalt nefiind iubit în esenţa sa, ci în măsura în care este folositor sau plăcut) şi perfectă (*te'le'ia philia*) care este „a acelora buni şi asemănători în virtute" (1156 b 5-10). Aceasta este durabilă, întrunind de fapt toate condiţiile şi trăsăturile adevăratei prietenii. Jaeger

(1960, pp. 254-257) socotea că în *Eth. Nic.*, VIII, 1156 b - 1157 b se desăvârşeşte trecerea de la platonicianul „obiect prim al prieteniei (*prôton philon*) la „prietenia perfectă", prin care oamenii virtuoşi se bucură mutual de bine (cf. Gauthier, 1963, pp. 123-127; cf. şi *Eth. Nic.*, IX) ~ (5) Prietenia, îi scria *Epicur* lui Pythocles, „se naşte dintr-o nevoie a noastră. Noi însă trebuie să facem primul pas, căci şi ogorul îl însămânţăm mai întâi; prietenia este menţinută printr-o comunitate în ajustarea plăcerilor" (Diog. Laert., X, 120 cont.; cf. şi Lucr., IV, 1063-1170).

Î, J, K

ÎNCEPUT vd. **PRINCIPIU**

ÎNTÂMPLARE; hazard; noroc; τύχη, αὐτόματος; *tyche*, destin/aţie, soartă, întâmplare, prin întâmplare, fără motiv. Tyche, o oceanidă. *Autómatos*, ceea ce se mişcă singur, spontan, din întâmplare. În universul empedoklean, hazardul ar determina concentrarea (ἀθροισμός) focului în jurul pământului (Ps. Plut., *Stromat.*; A 30 D.K.); natura şi hazardul, pentru „adepţii lui Empedokles" le-ar face pe toate (Pl., *Lg.*, X, 889 b; *An.*, 8 D.K.). Anaxagoras, Democrit şi stoicii considerau că e imposibil de lămurit cum de unele lucruri se petrec din necesitate (κατ ἀνάγκην), altele datorită soartei (καθ εἱμαρμένην), altele prin alegere (κατὰ προαίρεσιν), altele din *î.* (κατὰ τύχην) sau în mod automat (Aet., I, 29, 7; 59 A-66 D.K.). În opoziţie cu „Inteligenţa divină", la Socrate (Xen., *Mem.*, I, 4, 8). Leukippos ar fi exclus hazardul, zicând că nici un lucru „nu se petrece fără raţiune" μάτην, ci toate „se nasc ca efect al unei cauze raţionale" (ἐκ λόγου). De fapt, μάτην, mai curând decât în opoziţie cu necesitatea este cu raţiunea de a fi (67 B 2 D.K.). Democrit, apoi, când spunea că toate s-au desprind din întreg „cum de nu pomeneşte de o anumită cauză, ci lasă să se înţeleagă că desprinderea s-a făcut de la sine şi din întâmplare?" (Simpl., *Phys.*, 327, 24; 67 A 67 D.K.). El ar fi folosit *î.* τύχη pentru a explica formarea lumii, dar „cât priveşte anumite fenomene particulare susţine că pentru nici unul nu există *î.* drept cauză raportându-le la alte cauze (Simpl., *Phys.*, 330, 14; 67 A 68 D.K.; vd. şi Arist., *Phys.* II, 4, 196 a 24). Tot Democrit, ar fi fost de părere că numele sunt date „prin convenţie", în deosebire de *Pythagoras* pentru care faptul nu este „un joc al întâmplării" (Procl., *Com. la Cra.*, 16, 5, 25; 68 B 26 D.K.). „Sunt oameni care pretind că tot ce se produce se produce sau se va produce prin natură, prin artă sau prin *î.* – διὰ τύχην Aceia (vd. *supra*) „zic că focul, apa, pământul, aerul sunt create de natură şi *î.*". Şi din amestecul lor, tot prin întâmplare, s-au alcătuit „corpurile pe care le vedem". „Toate acestea nu în virtutea unei inteligenţe, nici a vreunui zeu, nici a artei, ci prin lucrarea naturii şi întâmplării (Pl., *Lg.*, X, 888 e şi urm.). Cea mai aplicată cercetare îi aparţine lui Arist., *Phys.*, II, 4, 6; *Metaph.*, K, 8; s, 3. Problemele: *tyche* şi *automatòn* sunt cauze; dacă da, în ce fel; apoi, sunt unul şi acelaşi lucru. În fine, „care este esenţa" lor? Sunt unii care le neagă semnificaţia reală, toate producându-se cauzal. Întâlnind pe cineva în piaţă, *î.* are cauză în dorinţa de a merge acolo. Alţii însă socotesc *î.* ca fiind cauză „a tuturor lumilor, căci la *î.* se petrece vârtejul şi mişcarea ce separă şi orânduieşte totul". Mai sunt alţii, care cred că *î.* este cauză ea însăşi, dar „neevidentă pentru gândirea omenească" (Arist., *Phys.*, II, 4, 195 b - 196 b). Dar este evident că unele lucruri se petrec mereu la fel, pe când altele cu abateri de la o regulă, adică „în afara necesităţii şi în afara frecvenţei". Ceea ce, altfel zis, în

mod accidental (vd. *accident*). Nu însă acauzal. Cauza „prin accident" e doar nedeterminată (*ibid.*, II, 6, 196 b - 197 b). Cele ce intră în categoria lui *automaton* „există de cele mai multe ori". Astfel, „un lucru aparţinând norocului se produce prin întâmplare, dar nu orice lucru întâmplător derivă din noroc" – *tyche*. De aici, o specificaţie: „norocul" este mai propriu faptelor umane, presupunând alegerea. Animalele şi lucrurile nu fac nimic „la noroc", nealegând. Norocul şi nenorocul aparţin acelora doar analogic: „aşa cum a spus Protarch că sunt fericite pietrele din care se fac altarele, pentru că sunt venerate, pe când altele, din aceeaşi categorie, sunt călcate în picioare". Întâmplarea (automaton) este însă pentru toate, fie însufleţite, fie neînsufleţite. În deosebire de noroc, nu presupune un scop. De aici şi zădărnicia (μάτην, de la care ar veni τὸ αὐτόματον): „întâmplarea, aşa cum arată şi numele, se produce atunci când un lucru se face zadarnic". O piatră căzând, nu cade pentru a lovi pe cineva. Oricum, şi „întâmplarea" şi „norocul" sunt posterioare inteligenţei şi naturii (*ibid.*, II, 6, 197 b-198 b). În *atomismul* epicurian, tot ce ajunge să fie ajunge fie prin necesitate, fie prin voinţă, fie prin hazard" (Aët., I, 29, 5; Ns. 375). Produsă cauzal, *î.* are însă „cauză incertă" (*ibid.*, I, 29, 6; Ns. 380). Înţeleptul ia în râs destinul, „afirmând că unele lucruri se produc prin necesitate, altele prin întâmplare – ἀπὸ τύχης, altele prin acţiunea noastră". Dacă necesitatea distruge responsabilitatea şi întâmplarea/norocul – τύχη este nestatornică, acţiunile proprii sunt libere. Norocul nu este nici zeu, „fiindcă în faptele unui zeu nu există neorânduială", nici cauză (*Scris. către Hdt.*, în Diog. Laert., X, 133-134). Dogmaticii admit existenţa cauzelor zicând că altminteri toate s-ar produce la întâmplare: „caii se vor naşte la întâmplare din şoareci, iar elefanţii din furnici". Problema este însă dacă admiterea cauzei este licită (Sext., *P.H.*, III, 18-19; vd. şi *cauză*).

ÎNŢELEPCIUNE; σοφία; lat. *sapientia* (Cic.: princeps omnium virtutem), iscusinţă (abilitate) manuală, în *Il.*, XV, 412: „mâna iscusită a dulgherului" – σοφίης, dar şi virtute a sufletului. Se avea în *sophia* ideea sau sentimentul de virtute „cardinală", alături de σω φροσύνη şi de δικαιοσύνη, deşi „nicăieri nu apar împreună ca un sistem şi formând un întreg" (Frenkian, 1935, p. 110). Ca dibăcie meşteşugărească, cf. şi Pl., *Prt.*, 321 d: Prometeu fură „dibăcia meşteşugărească" τὴν ἔντεχνον σοφίαν a lui Hephaistos şi a Athenei; poeţii „nu din înţelepciune fac ceea ce fac, ci dintr-o înzestrare firească" – οὐ σοφία... ἀλλὰ φύσει τινί (*Ap.*, 22 c); „lucruri bune... priceperea, sănătatea şi bogăţia" – σοφίαν τε καὶ πλοῦτον (*Grg.*, 467 e). Ca ştiinţă, dar nu pentru sine, ci cu scopul moral şi civic sau, poate, mai în conceptul unei „virtuţi cardinale, la cei „şapte înţeleptţi". Aceştia îşi puneau „ştiinţa" în sentinţe menite memorizării; între ele, „cunoaşte-te pe tine însuţi", totuna cu „fii înţelept" (vd. *gnothi sautón*; *Înţelept*). „Înţelepciunea", de fapt, şi „curajul sunt părţi ale virtuţii" – μόρια τῆς ἀρετῆς... σοφία τε καὶ ἀνδρεία; ba chiar „cea mai de seamă" (*Prt.*, 343 a-b; 330 a). Ca ştiinţă – cunoaştere a lumii nu este în echivalenţă cu *polymatheia*; chiar o dezavuează: „este înţelept doar să ştii să cunoşti ceea ce le cârmuieşte pe toate prin toate" – τὸ σοφόν; „omul cel mai înţelept (ὁ σοφώτατος) faţă cu divinitatea apare ca o maimuţă în privinţa frumuseţii, înţelepciunii şi a altora asemenea" – φανεῖται καὶ σοφίαι καὶ κάλλει „înseamnă ca în vorbă şi în faptă să te supui adevărului, dând astfel ascultare naturii lucrurilor" – καὶ σοφίη ἀλεθείᾳ λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας, care este ascunsă. De aceea, „ceea ce este înţelept este separat

de toate" – σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, lucru mai greu de înţeles: „dintre toţi pe care i-am ascultat, nici unul n-a înţeles" (Her., fr. 41, 82, 112, 108 D.K.; vd. şi *filosofie*). Cam în acelaşi fel şi pythagoricii, dacă cea mai înaltă *î.* ar fi „numărul, şi în al doilea rând cel care a dat nume lucrurilor" (Iambl., *Vita pyth.*, 18). Chiar dacă numai zeii au în., pe când oamenii doar căutarea ei, oricum, starea ei ţine de „ştiinţă" a ceea ce întemeiază. *Philolaos* ar fi zis că „la ordinea lucrurilor cereşti se referă *sophia*" (*Schol. In Eucl.*, XIII, 1; *F.G.P.*, II, 2, *Ph.*, A 15 a). Ca oricare alta dintre marile virtuţi, *în.* poate fi dobândită „cu următoarele condiţii: mai întâi trebuie să existe o predispoziţie înnăscută" (ceea ce însă ţine de hazard, de unde condiţia complementară, cu mult mai importantă), apoi cei doritori să cultive ceea ce este „în puterea omului": „să devină doritor de lucruri frumoase şi bune, să fie iubitor de trudă, să înceapă să înveţe cât mai de timpuriu şi să persevereze în ele timp îndelungat" (*An. lui Imabl.*, A 1). Dacă se poate învăţa sau nu, problema este complicată. Argumentele care descurajează sunt însă insuficiente şi apoi mai este faptul că datorită memoriei, cu mnemotehnica („mare şi frumoasă invenţie") ajută „la toate, în înţelepciune şi în viaţă" (*Dissoi...*, 6, 1-13; 9, 1-6). Ca pe sofişti, toate acestea şi altele încă îl vor fi determinat şi pe *Socrate* să se aplece asupra ideii de *în.*: ce este în sine, ce este faţă cu sminteala. Lipsiţi de *în.*, „mai putem cunoaşte cele ce ţin de noi atât cele rele, cât şi cele bune?" (Xen., *Mem.*, I, 1, 15; Pl., *Alk.* I, 133 c). Înţelepciunea presupune şi într-un fel, totodată, condiţionează „ştiinţa". „Iubitorul de cunoaştere" numai apropiindu-se şi unindu-se cum se cuvine cu realul, generând astfel înţelepciune şi adevăr, va dobândi cunoaşterea" (Pl., *Rp.*, VI, 490 b). Fără de *în.* prevenitoare, critică, s-ar depăşi măsura: „Socr. îi socotea smintiţi pe aceia care nu văd pronia divină în toate lucrurile acestea" (omeneşti) „ci cred că atârnă de înţelepciunea omenească" (Xen., *Mem.*, I, 1, 9). Aceasta era altceva, şi poate mai mult decât ştiinţa, fără să fie în despărţire: „Socr. nu despărţea ştiinţa de *în.* ca autodisciplinare şi socotea om înţelept... pe cel care, cunoscând binele şi frumosul le şi aplică" (*ibid.*, III, 9, 4). *Sophia*, zicea *Platon*, „semnifică «ceea ce se ataşează la trecere»". Existând „în acest cuvânt multă obscuritate şi mult exotism", s-ar părea, tot ce se poate, ca *sophia* să vină de la σόος, la lacedemonieni, nume pentru „elanul rapid" şi ἐπαφή, trecere, ceea ce revine la „ataşare la trecere"; „iată ce semnifică *sophia*, admis fiind că ceea ce este este în mişcare" (*Cra.*, 412 b). *Sophia* ar fi deci ca sau – *aphè* (Robin, 1950, I, p. 1307). Problema însă ţine de interpretare, fiind un punct de vedere, ceea ce nu este de lăsat de o parte. De altminteri, interpretarea etimologistă se reataşează la viziunea platonică asupra ideii, de îndată ce *în.* este, într-un fel, prin cele trecătoare aplicată la cele eterne, ca apoi, în ordine inversă, de îndreptare a vieţii sau de lucrare după ea ca direcţional, într-o lume, aceea a noastră, în fond, pasageră. Astfel încât ne ataşăm ei pentru a afla ce este în temeiul ei, ca, prin această a doua mişcare în statornicirea ideii de *în.*, să revenim (să ne reataşăm) la trecător, ştiind de acum de ce numai o singură dată ne putem scufunda în aceleaşi ape. Ca mod de a gândi şi de a fi după ştiinţă (cunoaştere – cunoştinţă), *în.* stă în rând cu chibzuinţa (prudenţa) – „ce avantaj am avea de pe urma celorlalte bunuri, dacă chibzuinţa şi *în.* nu le-ar însoţi?" – ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας (*Euthd.*, 281 b). Ea este (sau presupune) o ştiinţă, şi ştiinţa aplicării ei: numai înţelepţilor (în cetate) „le este hărăzită acea ştiinţă, care, numai ea între toate, merită numele de *în.*" – ἐπισημῶν σοφάν καλεῖσθαι (*Rp.*, IV 429 a). „Şi aici *sophia*

este acelaşi lucru cu *phronesis*, aplicată cum este politicului", ca, mai departe, la 433 b („trei virtuţi, pe care le-am examinat cumpătarea, curajul şi prudenţa" = înţelepciunea – σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, „iar nu cunoaşterii metafizice" (Chambry, 1932, p. 19 n.). În ordinea acesteia din urmă, dacă înţelepţii sunt înţelepţi prin *în.*, cunoaşterea/ştiinţa şi *în.* sunt „unul, unul şi acelaşi lucru?" ταὐτὸν... ἐπιστήμη καὶ σοφία. Chiar dacă nu în absolut oricum se presupun, doar „a învăţa" este totuna cu „a deveni un înţelept la lucrul pe care îl înveţi" şi nu pricepi ceva (nu ai o pricepere) dacă nu cunoşti. „Cine nu are habar de cunoaştere nu pricepe nici cizmăria, nici vreun alt meşteşug." Speculativ, încă mai mult, ajungi la adevăr numai dacă ajungi la fiinţă (*Tht.*, 145 e, 145 d, 147 b, 18 c). Dar, poate, prea mult *în.* ca luare în posesiune a fiinţei; de aceea *sophia* presupune *philo-sophia* (cf. *Phdr.*, 278 d). Aceasta cu deosebire de *în.* doar părelnică: „Socr.: ...în vremea tinereţii mele eram împătimit... de acea· ştiinţă. Înţelepciune numită cercetare a naturii" – ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν (*Phd.*, 96 a). În căutarea „ştiinţei" principiile-cauze, până la circumscrierea obiectului şi de aplicaţie, fără nume, Aristotel recurgea la *sophia* ca nume provizoriu: „ştiinţa numită *sophia* este îndeobşte gândită ca având obiect primele cauze şi principiile lucrurilor" (*Metaph.*, I, 981 b 28; cf. şi 982 a 2, a 6, a 7 etc.). Aceasta ca supleant pentru filosofia primă – πρώτη φιλοσοφία (993 a 15). Ca „filosofie" apare şi în *Eth. Nic.*, 1139 b 14 – 4 („modalităţile prin care sufletul, afirmând sau negând, nimereşte adevărul, să fie cinci la număr: arta, ştiinţa, prudenţa, înţelepciunea, inteligenţa", text la care şi face trimitere în *Metaph.*, 981 b 25; 1141 a-b; 1143 b-1144 a). Dar nu întrucât este o reconstrucţie, ci în fundamentul ei sufletesc, ca virtute a „intelectului speculativ" („*În.* nu-şi are obiectul în principii"; 1141 a 1). „Cel mai potrivit mod de a traduce termenul *sophia* este de a-l echivala cu *philosophia*", astfel „oricine va înţelege că pentru Arist. virtutea supremă şi principiul fericirii stăteau în ceva strict intelectual." Din acest punct de vedere deci *philosophia* ca „virtute a intelectului speculativ este stare habituală care abilitează intelectul speculativ să spună adevărul" (Gauthier, 1963, p. 98). În funcţie de „intelectul speculativ", *în.* (ca şi fericirea), aristotelic, dă seamă de natura noastră chiar. Raportarea începe să se facă în mod curent, deşi identitatea naturii umane era pusă mereu în alţi termeni. Faptul interesează însă mai puţin. Dacă la *Epicur* şi epicurieni *plăcerea* stă pentru natura noastră „nu-i cu putinţă să trăieşti o viaţă plăcută fără a trăi cu înţelepciune... şi nu-i cu putinţă să trăieşti cu înţelepciune... fără să duci o viaţă plăcută" (*Maxime...*, în Diog. Laert., X, 140, 5). În principiu, la fel şi stoicii: „din moment ce toate îndatoririle pornesc de la principiile naturii, înseamnă că şi *în.* provine cu necesitate de la ele". Membrele ne-au fost date să le folosim cum trebuie să le folosim; „tot astfel şi înclinaţia sufletului... (ὁρμή) nu ne-a fost atribuită să trăim oricum ci, pentru o anume existenţă". Mod de a fi al omului determinat, *în.* nu este ca ştiinţa medicului către ceva, ci oarecum asemenea artei actorului şi aceleia a dansatorului, se desăvârşeşte în sine. În deosebire de aceste arte ale căror elemente nu conţin, fiecare în parte, „toate elementele lor constitutive, *în.* „are o existenţă independentă", cuprinzând în sine „măreţia sufletească şi dreptatea" (Cic., *De fin.*, III, 7, 23-25; vd. *înţelept*). Astfel construit, conceptul platonician al *în.* este însă ca un ecou târziu (dar şi o refacere) al *platonismului* şi *stoicismului*: „Înţelepciunea şi prudenţa – ἡ σοφία μὲν καί φρόνησις consistă în contemplarea fiindelor care posedă Inteligenţă (νοῦς) şi

încă, prin contact". Ea este de două feluri, după cum ţine de Inteligenţă sau de suflet, virtute fiind, propriu-zis, numai în a doua modalitate. În Inteligenţă este „actul şi esenţa" acesteia –ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὃ ἐστιν (Plot., *Enn.*, I, 2, 6).

ÎNŢELEPT; σοφός; lat. *sapiens* (de ex.: la Cic. *septem sapientes* – cei şapte înţelepţi), iscusit, abil, „priceput în vorbire" – σοφοί... λέγειν (Pl., *Phdr.*, 266 c), „priceput în dragoste" – τὰ ἐρωτικὰ... σοφός (*Ly.*, 206 a); cu înţelepciune, cu prudenţă (φρονίμως), instruit, învăţat, iniţiat. În „etica tradiţională", cei şapte înţelepţi ca personaje istorice, dar idealizate (Gigon, 1961, p. 202), „reputaţi", meritând reputaţia, demni de ea (τῶν ἑπτά ἄξιον), „oameni cu minte ascuţită şi legiuitori", cum zicea Dikaiarchos (Diog. Laert., I, 40). În număr de şapte în fiecare listă, cum acestea, mai multe şi în multe distincte, numărul înţelepţilor, după Hermippos, ajungea la 17 (*ibid.*, 42). În opţiunea lui *Platon* însă cei şapte erau: Thales din Milet, Pittacos din *Mytilene*, *Solon*, *Bias din Priene*, *Cleobulos din Lyndos*, Myson din Chenea şi Chilon Lacedemonianul (*Prt.*, 343 a; vd. şi *gnothi sautón*; *înţelepciune)*. După Dikaiarchos, ei nu erau „nici învăţaţi, nici filosofi" – οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους (*D.L.*, I, 40), poate unde tradiţional treceau mai curând ca legislatori şi reformatori, politic şi religios. Era, se pare, un mod de a fi comun înţelepţilor în genere, cel puţin în reprezentarea tradiţională, aflată între istoric şi imaginar. Melampus, personaj legendar care după Herodot ar fi „înpământenit la eleni numele lui Dionysos", „i-a învăţat întocmai ce să facă, fără însă a le descoperi pe de-a întregul tâlcul sacrificiului, dar înţelepţii – σοφισταί, care au venit după el, le-au desluşit mai pe larg" (*ibid.*, II, 49). Într-un fel, ei erau mai mult decât învăţaţi şi filosofi, fiind mai în preajma divinităţilor. De aceea (sau şi de aceea), poate, Pythagoras ar fi întrebuinţat cuvântul filosofie „şi s-ar fi numit pe el însuşi filosof... spunând că nici un om nu este înţelept, ci numai zeul" – μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ ἢθεου (Diog. Laert., I, 12). Dar mai sigur *Heraclit*, gândind în parte similar: „înţeleptul – τὸ σοφόν, unul numai vrea şi nu vrea să fie numit cu numele Zeus" (fr. 32 D.K.). De aceea e doar iubitor de ceea ce este înţelept (cf. fr. 35, bărbaţii iubitori de înţelept – φιλοσόφους ἄνδρας). Sofiştii aveau să revină la *sophos – sophoi*, dar într-un sens mai apăsat didactic: învăţat (învăţător) – învăţaţi (învăţători). În epocă, în această accepţie termenul avea circulaţie, se pare: „Lysias nu-l numea pe Platon sofist, ca Eschine încă?" (Aristd., *Ars rhetorica*, II, 46). Dar tot în epocă se distinge între σοφός şi σοφιστής – dascăl de filosofie şi elocinţă, dar şi în sens peiorativ (Pl. „îmi pare să fi înţeles cuvântul sofist în sens peiorativ" *ibid.*). Astfel încât într-un sens pozitiv sau în altul negativ, într-un caz sau altul numai negativ, o întreagă constelaţie semantică: σόφισμα (sau, mai rar însă, σοφίστευμα), abilitate, dar şi învăţătură captioasă (sofism, în mod curent), σοφιστικός, propriu sofisticii, σοφισματικός – sofistic, σοφιστεία – arta sofistică. Grecii, prin urmare, vor fi numit „pe cei ce studiază, nu importă ce fie înţelepţi, fie sofişti" (Clem., *Stromat.*, I, 22, 1; vd. *sofism*). Circumspect, metodic dacă pornea de la prezumţia şi de nerespins, şi de nedemonstrat a ignoranţei (docte, aşa zicând, după Nicolaus Cusanus): Ştiu că nu ştiu nimic, Socr. (în viziune platonică, dar tot ce se poate că şi în determinaţie reală) asemenea, proceda şi în privinţa cunoaşterii-recunoaşterii ca *î.* (în regimul înţelepciunii): „am acest lucru comun cu moaşele, sunt sterp de înţelepciune"

(*Tht.*, 150 c; cf. şi Ap., 38 c). Cel puţin, de aceasta cam în înţelesul respins de *Heraclit*, ca *polymatheia*, nu însă ca ştiinţă (cunoştinţa) de sine. Căci el „socotea om înţelept şi înzestrat pe cel care, cunoscând binele şi frumosul, le şi pune în practică şi care cunoscând răul se fereşte de el". Întrebat dacă socoteşte înţelepţi pe cei care procedează altfel decât cum ştiu că trebuie s-o facă, ar fi răspuns: „Sunt deopotrivă de neînţelepţi şi de lipsiţi de stăpânire de sine" (Xen., *Mem.*, III, 9, 4). Platonic, dacă *înţelepciunea*, în ordine speculativă, presupune „contemplarea" Fiinţei în sine, *î.* este agentul şi purtătorul-posesorul ei: „trebuie descoperită o cunoaştere a cărei posesiune să facă posibil înţeleptul" (*Epin.*, 976 c). Apropriindu-l de antropologic, Arist. face din *î.* modul de a fi în condiţie ideală al omului, cum într-un fel programatic o spune un extraordinar fragment din *Protreptic*-ul de tinereţe: „Omul a fost născut pentru două lucruri: pentru a gândi şi pentru a acţiona, în zeul muritor care este" (fr. 10, în *Arist. Frg.*). Pentru *î.* în concept epicurian, ţelul şi condiţia sunt „plăcerile stabile", perfecta linişte sufletească (*ataraxia*) şi absenţa durerii (Diog. Laert., X, 136). Înţeleptul nu se teme de moarte, nici însă nu-l înspăimântă viaţa; „nu cere neapărat să-şi trăiască viaţa, nici nu se teme de încetarea ei". „Caută să se bucure de timpul cel mai plăcut, şi nu de cel mai lung" şi trăieşte liniştit, ştiind „că ceea ce va veni nu ne aparţine, nici nu e cu totul străin de noi" (*ibid.*, 125-127). Ştie că „a-şi fi suficient sieşi este cea mai mare dintre bogăţii", (πλουσιώτατων αὐτάρκεια πάντων), care este libertatea (Us. 476; *Max. pr.*, 44). Înţeleptul stoic, la rândul său, este lipsit de pasiuni, ca şi de trufie; este auster, neprefăcut şi nu face ceva potrivnic îndatoririi. Beau vin, dar cu măsură, iar când se întâmplă să aibă reprezentări neobişnuite din cauza melancoliei sau delirului nu este de învinuit, aceste stări neţinând de alegere, dacă sunt contrar naturii. Pentru a nu se tulbura din falsă ştiinţă, nu-şi va da asentimentul cu uşurinţă, nu vatămă pe nimeni, nici nu iartă pe cei ce greşesc, nu trăieşte în singurătate („el e făcut pentru societate şi acţiune"), cultivă prietenia şi se roagă la zei (Diog. Laert., VII, 117-125; cf. şi Epictet, *Întreţineri*, IV, 2-19). Totuşi, cât de raţional este să admiţi că *î.* „nu ţine seama de prezenţa sau de absenţa celor mai mari bunuri, dar în mijlocul acestora?" Pentru că, orice s-ar zice, dacă, după Simonides, noi toţi, cei ce mâncăm fructele acestui vast pământ", prezenţa lor fiindu-ne profitabilă, iar absenţa provoacă dorinţa, nu ne sunt indiferente. „Dar pentru stoici lucrurile stau altfel", ceea ce deci este mai mult decât discutabil (Plut., *De comm. not.*, VII). „Arta de a trăi" ar procura *î.* „stăpânirea de sine în impulsurile către bine şi aversiunea faţă de viciu". Numai că acela „stăpân pe sine, pus de stoici în identitatea înţeleptului sau este astfel întrucât niciodată nu va fi fost stăpânit de o pornire, spre bine ori spre rău, sau le va fi stăpânit. Dacă n-a fost, nu este stăpânit, problema cade, de principiu, ca şi dacă le va fi stăpânit. Aşa încât „zadarnic par a-şi încrunta sprâncenele dogmaticii" (Sext., *P.H.*, III, 173-279).

JUDECATĂ; λόγος, λόγος ἀποφαυτικός, πρότασις – este „vorbire... enunţiativă" şi astfel adevărată sau falsă. Ea presupune ca termeni: numele (ὄνομα) şi verbul (ῥῆμα), negaţia (ἀποφάσις) şi afirmaţia (κατάφασις). Fiind enunţiativă sau declarativă, este *apophantikos* (apofantică) „luminând" apartenenţa (ὑπάρχειν) predicatului la subiect (Arist., *De interpret.*, 4, 17 a; 1, 16 a). Enunţiativă, este o expresie, dar una „semnificativă despre

ceea ce este sau nu este" (*ibid.*, 5, 17 a). Între ontologie şi lingvistică, logica judecăţii în tratatul aristotelic *Despre interpretare* nu se desprinde şi nu se organizează îndeajuns. Cel puţin în comparaţie cu silogistica din *Analiticile prime*. Arist. pare încă în continuarea programului platonic de justificare, prin ontologie, a judecăţii propoziţiei. Într-un fel, *platonismul* era, prin întreaga sa aşezare, o asemenea întreprindere. O criză a limbajului, prin sofişti, va fi determinat programe menite chiar şi atunci când „experimentau" negativist să provoace reevaluări. O asemenea provocare fusese aceea cinică: „în mod convenabil, unui lucru nu i se poate atribui decât noţiunea sa" (Arist., *Metaph.*, Δ, 29, 1024 b 33). Astfel încât nu spunem doar „omul este om", ci îi recunoaştem pluralitatea, calificându-l prin mai multe nume (Pl., *Sph.*, 251 b). Alta era aceea megarică. Atunci când spunem „Socrate este om", copula semnifică identitatea dintre subiect şi predicat, ceea ce e de neadmis (cf. Plut., *Adv. Colot.*, 22, 1119 c-d; 23, 1120 a-b). Platonic însă, întrucât individualele sunt ceea ce sunt prin *participaţie*, ele erau *Idéa* însăşi. Judecata, ca act noetic, o „reproducea" pe aceea ontică, pe verticală, cu cele două lumi: sensibilă şi inteligibilă, arhitectonica fiinţei era într-o logică a judecăţii.

KHÔRA; χώρα/ος – sau/şi **PANDEKHES**; πανδεχές; **HYPOXOKHÉ** – ὑποδοχή; lat. *spatium*. ~ (1) *Khôra*, spaţiu ca interval, loc („mult loc neavând" – χώρη; *Il.* 23, 5, 21), „loc prea strâmt" – ,ολιγῇ... χώρη ; *ibid.*, 17, 394), loc ocupat de ceva, cineva („locul unde Hector stătuse de vorbă cu Andromaca" – ,εκ χώρης; *ibid.*, 6, 516), locul ocupat de cer (Plut., *M.*, 155a), locul fiecăruia „aşa vorbit-a Nestor şi la locu-i se întoarce" (*Il.*, 23, 349), a avea / ocupa un loc / post – χώραν ἔχει (Xen., *Cyr.*, 2, 3, 41), a cădea la postul său (Xen., *Hell*, 4, 2, 20); teritoriul unei ţări: al Aticii – ἡ χώρη ἡ ,Αττική; Hdt., 9, 13). ~ (2) *pandechés* – care conţine totul (Pl., *Tm.*, 51 a; Arist., *Cael.*, 3, 8, 3). ~ (3) *hypodokhé*, primire prietenească, la Hdt. 7, 119, masă, banchet; acţiunea de a primi... *Th.*, 7, 74; ceea ce primeşte / păstrează (la Arist., *P.A.*, 4, 5, 59, stomacul, în *G.A.* uterul). În *platonism*, cel de al treilea gen – *tritongenos*: „noul nostru punct de plecare în descrierea universului va comporta un mai mare număr de diviziuni decât precedentul; pe atunci, distingeam două feluri de a fi; acum noi trebuie să punem în lumină încă unul, al treilea gen" (*Tm.*, 48e). Cele două erau „inteligibilul", „existând veşnic în identitate cu sine", şi „sensibilul", „copie a modelului, supusă devenirii şi vizibilă". „Pe atunci nu am distins şi o a treia, socotind că primele două sunt suficiente". Acum însă „discursul ne conduce spre un alt fel de a fi, dificil şi obscur", care trebuie prins în cuvinte. Ce este deci, şi care rostul? Aici putea fi „receptacolul" oricărei deveniri, şi ca o doică" (49a). „Veşnic", nefiind supus nimicirii, „receptacolul" este pentru toate cele ce se nasc, un loc al lor. Inteligibil, într-un fel („este sesizabil în afara simţurilor"), este înţeles „printr-un soi de raţionament bastard" (52b). Căci este „o realitate invizibilă şi fără formă, atotprimitoare", dar care, „într-un fel care este însuşi greu de înţeles", participă la inteligibil (51a b). „Este deci o fiinţă a cărei esenţă este de a nu o avea" (Robin, 1950, p. 1473, n. 150), ilustrând perfect lui a nu fi „nici aceasta, nici aceea", dar şi a lui „şi aceasta, şi aceea" (Derrida, 1998, p. 20). Urmând ipoteza, fiinţa, locul şi devenirea, distincte, existau mai înainte „de a se naşte cerul". Preexistente identităţii lor actuale, *elementele* (*foc, aer, apă* şi *pământ*), mai înainte de a fi puse în mişcare (ca printr-o scuturare) de recep-

taculul care le conţinea, erau „fără proporţie şi fără măsură". Acestea le sunt date de demiurg atunci când a pornit să le distingă unele de altele cu ajutorul obiecţelor matematice (vd. *idea*) matematice (52e - 53a-c). Concept obscur, „îl vedem ca într-un vis", cum zice *Platon* însuşi (52b), locul pare să intervină ca pentru o a treia *ipoteză*, după aceea ontologică (de până la *Rp.*, VI) şi după aceea metafizică (din *Prm.* şi *Sph.*). Ori, şi ea, între cele două, cu elemente din ambele, deci şi „aceasta, şi aceea". În proiecţie ontologică, lumea lucrurilor era „acoperită", în aceea metafizică, apărea luminată intens, problema participaţiei ca „mişcare" de sus în jos şi cât aceasta răspundea de faptul *de a fi* al lucrurilor. Acestea deci erau, cum sunt cele în-temeiate, prin temei. Dar de unde şi cum corporalitatea lor? Prin / din participare nu putea să vină, „ideile" nefiind corporale. Atunci din altceva. Dar dacă acest altceva era în absolut, Idea nu mai avea cum să fie principiul. Era nevoie de un (alt) fel de intermediar (dar tot intermediar), care să fie asemenea inteligibilului şi totuşi ne-asemenea, participând la el. Şi cum „locul" conţinea elementele, fie şi despărţite, iar acestea erau „corpuri" (33c), lucrurile căpătau corporalitate. „Platon spune în *Tm.* că materia şi locul sunt acelaşi lucru. Într-adevăr, lucrul care primeşte şi locul sunt unul şi acelaşi lucru, deşi el denumeşte altfel lucrul care primeşte în aşa-zisele sale învăţături nescrise. Totuşi, el a arătat că locul şi întinderea sunt acelaşi lucru" (Arist., *Phys.*, IV, 2, 209b). Controversată cât priveşte propriu-zis platonismul, similarea poate fi văzută ca trecere de la platonism la *aristotelism* cel puţin în problema deloc minoră a „dublei" naturi a lucrurilor (substanţelor), ca întreg sau sinteză între formă şi materie (vd. şi *soctrinele nescrise*; *materie*; *spaţiu*; *substanţă*).

L

LACYDES (Λακύδης) **din Cyrene** (280?-215? ante) – elev şi succesor al lui *Arcesilaos* la conducerea Academiei de mijloc, după cum lasă să se înţeleagă Sext.(*P.H.*, I, 220): „a doua (Academie) numită medie se compune din Ar. şi urmaşii lui; a treia, cea nouă, formată de *Carneades*...", întemeietor al Noii Academii, după Diog. Laert. (IV, 59). Cic. (*Acad. pr.*, II, 6) era mai evaziv: „Doctrina lui Ar. n-a fost adoptată decât de *Lac.*, dar, perfecţionată de Car., al patrulea succesor al lui Ar., el fiind auditorul lui Hegesinos din Pergam, care, la rândul său, a avut ca dascăl pe Evandros, discipolul lui *Lac.*" Greu de tranşat: *Lac.* ar fi putut să facă cel mult trecerea, însă doctrina Noii Academii este creaţia lui Car. Scolarh între 241/40-224/22, *Lac.* şi-ar fi desfăşurat învăţământul în „grădina" numită Lacydeion, „făcută prin grija regelui Attalos" al Pergamului (Diog. Laert., IV 60). La conducerea şcolii îi urmează Telecleus (224/22 – 216/15), iar acestuia, Evandros (vd. *Academia*).

LEGE; CONVENŢIE; νόμος. ~ (1) Ceea ce se atribuie, prin împărţire, de către zei (Hes., *Munci...*, 276: tónde nómon dietake Kronion, Cronidul a stabilit ca.../ fiarele, păsările şi peştii să se mănânce între ele), ceea ce este dat, ca natură (*ibid.*, 386: oútos toi pedion pélletai nómos – astfel este legea câmpiei), ca lege atotstăpânitoare (Pind., fr. 169: nómos hò pánton basileùs / thanatón te kai àthanaton – legea, regină peste toţi/ muritori sau nemuritori), unind, astfel, „forţa şi dreptatea" (Schuhl, 1937, p. 357), căci, imperativă, din supremaţie şi universalitate, şi infrangibilă, ca Destinul, stă ca măsură şi garanţie pentru o echitate, atât în ordinea cosmică divină, cât şi în cea umană. Legiuitorul, de aceea luând-o ca model, urma să ţină seama de ambele determinaţii. Este ceea ce mărturisea Solon a fi făcut: tauta mèn kratei, nómon, bian te kai diken synarmosas / erexa – am săvârşit acestea toate prin puterea mea, îmbinând dreptatea şi forţa" (fr. 36 Bergk, în Arist., *Const. Ath.*, 12). Cu această „sinteză" se şi începe „trecerea la cel de al doilea sens" al legii (nómos), restrictiv (Schuhl, p. 357, în notă), distinct de primul, sincretic, şi, totodată, de diké (vd. *dreptate*), în semnificaţie de lege a naturii, la *Hesiod* încă, dar mai cu seamă în filosofia ioniană (cf. Jaeger, 1964, p. 498). De altfel, la *Heraclit* întâlnim, pe de o parte, ca termen dreptate (în fr. 50, întregul care este: „divizat – nedivizat, ... zeu –dreptate, theòn – dikaion, sau în fr. 94 ca Dreptatea însăşi: Soarele „nu-şi va depăşi măsurile", căci „ajutoarele Dreptăţii – Dike – l-ar descoperi"), iar pe de alta, nómos (fr. 33: νόηος καί βουλῆ πειοθτοθαι ξνός – „lege înseamnă şi atunci când dai ascultare unui singur om"). Tot ce se poate ca şi *Archelaos* „fizicianul" să fi folosit nómos în sens restrictiv, deşi mărturia este târzie; aparţine lui Diog. Laert.: „se pare că şi Ar. s-a ocupat de etică, deoarece a discutat legile, binele şi dreptatea" – nómon... kalón kai dikaion (II, 16). În istoria conceptului, hotărâtor este însă sec. V, iar din acesta, cu sofiştii.

Procesul de separaţie şi de statornicire nu este nici linear, nici ca reflex, parcă mecanic, al opoziţiilor (mai degrabă, deosebirilor) socio-politice, de îndată ce ideea de nómos nu ţine în exclusivitate de o opţiune demofilă, în timp ce contrara, aceea de physis, faţă cu care se delimitează de un program aristofil, în absolut. Sensurile se întrepătrund şi de aceea se şi relativizează în oarecare măsură. Distincţia este acceptată, cu opţiune pentru *l.*, şi de Critias, un aristofil, în timp ce, *Hippias* pune, întrucâtva, nómos ca în regim de physis: „părerea mea este că aceste legi le-au instituit zeii pentru oameni", ar fi socotit el, după Xen. (*Mem.*, IV, 19). Poate că „la vechii sofişti", ph. – n. nu semnifică „natură" (naturalitate) şi „convenţie omenească", ci opoziţia „dintre natura cu caracterul ei de forţă oarbă, care îşi desfăşoară efectele ei în mod necesar, şi «legământul» pe plan social, cu caracter spiritual, raţional, cu implicări tot aşa de necesare ca acelea ale naturii" (Frenkian, 1969, p. 132). Sau cel puţin astfel apare la Hipp., la Crit., la *Euripide*, apropiat de sofişti. După mărturiile lui Xenofon şi *Platon*, poate că prea „socratizante" (Hipp. admiţând până în cele din urmă punctul de vedere al adversarului), nu însă şi neverosimile (fie şi prin concordanţă), în opoziţie cu stihialul sofistul din Elis ar fi pus doar *l.* nescrisă („care funcţionează la fel, oriunde"; *ibid.*, IV, 18). O comunitate promiscuă, de pildă, ar fi ataşată doar naturii ca „forţă oarbă", în virtutea pornirilor viscerale ale celor ce o alcătuiesc. Reglementarea pare să se fi impus în mod firesc, „natural", şi într-atâta, încât a putut să treacă de sursă divină. Aceasta este opinia lui *Socrate*, neadmisă dintr-odată de Hipp.; dacă legea care stabileşte „să nu se unească nici părinţii cu copii, nici copii cu părinţii este şi universală şi infrangibilă, în obiectivitatea ei, cum se face, totuşi, „că unii o încalcă?" Replicii socratice: aceia care au nesocotit această *l.* sunt pedepsiţi în mod natural („pentru oamenii care zămislesc rău, ce suferinţă să fie mai mare decât a zămisli rău?") nu mai are decât a i se supune, ceea ce este drept şi bun, fiind şi legal (*ibid.*, IV, 20, 22, 25). Nu aceeaşi relaţie stă însă între drept şi bine, pe de o parte, şi „lege scrisă", pe de alta: când legea făcută spre folosul cetăţii „este rău alcătuită", prilejuindu-i „neajunsuri"(Pl., *Hipp. Ma.*, 284 d). Abia cu această distincţie, *l.* bună – *l.* rea, opţiunile (presupuse cu necesitate) „traduc" situări socio-politice diferite, chiar opuse. În mare, aceleaşi determinaţii au specificări şi la Crit.: iniţial „animalică şi robită forţei", viaţa animalelor intră în alt regim o dată cu statornicirea unor „legi drept pedepsitorii (nómous kolastás), pentru ca dreptatea să fie regină (deopotrivă tuturor)". Numai că legile acestea, deşi totuna cu *dreptatea*, erau prea generale şi, de aceea, în pericol de a fi uşor eludate. Oricum, ele nu trecuseră în condiţie de reglementări acceptate. Astfel că, „un om ... iscusit la minte" născoceşte „teama de zei"şi zeii, cu ajutorul cărora este în măsură să stingă „lipsa de legi prin legiuiri" (B 25). Şi aici, mai întâi opoziţia „natură a omului, neumanizată, şi natură umanizată, în forma primară, a statornicirii regulilor elementare de convieţuire, iar după aceasta, punerea în relaţie de deosebire – opoziţie a naturii (în dublă determinaţie) şi a legii (convenţiei). La Euripide, cele două niveluri (sau etape) apar cu evidenţă sporită, pe de o parte, nómos ca „legământ" (cum traduce Frenkian, pp. 133, 141 şi urm.) hotărâtor faţă de comportamentele individuale: „legămintele determină necesităţile – kai tas anankas hai nomoi diorisan – făcând din duşmani prieteni" şi „din prieteni duşmani" (Hecuba, v.v. 814-819), „există o lege comună – koinos nomos – pentru oameni şi zei, ba chiar pentru animale, de a-şi iubi copiii. În alte privinţe, fiecare specie avem obiceiurile (nomoi) noastre" (fr. 346, Dictys). Pe de alta însă, *n.* stă pentru convenţie, în sensul cel mai propriu, restrictiv: „copii din flori nu-s cu nimic mai prejos decât cei legitimi. Numai prin convenţie sau obicei (*nomoi*) li se creează o stare de inferioritate" (fr. 14, Andromeda). „Copiii din flori sunt inferiori prin denumirea (*onomati*) care li se dă. Natura (*physis*) lor însă este asemenea cu a celor legitimi" (fr. 168, Antigona). „Aici, comentează Frenkian (p. 242), e physis-onoma, natura şi denumirea, aceasta fiind considerată ca existenţând prin convenţie sau obicei (*nomoi*). Deci, în ultimă analiză, avem tot opoziţia între physis şi nómos..., denumirea (*onoma*) revenind tot la obicei (*nómos*)." Cele două concepte sunt opuse şi de *Antiphon* şi încă, fapt semnificativ, cu accentuare axiologică pe primul, dar altfel decât în maniera (prezumtivului) Kallikles (vd. şi *infra*). „Convenite" (homologhethénta), iar nu naturale, „imperativele legii" – tà ton nomon când sunt încălcate, nu este lezată decât „opinia"; în celălalt caz însă se atinge „adevărul". Mai puternice, mai statornice şi astfel în opoziţie faţă cu „normele legilor", „poruncile naturii" sunt presupuse însă de acelea, căci „justiţie înseamnă a nu încălca legile cetăţii în care eşti cetăţean. De aceea un om se poate bucura de justiţie în chipul cel mai avantajos pentru sine, dacă faţă cu martori va da o înaltă preţuire legilor (tous nómous), iar fără martori, poruncilor naturii" (B44, fr. A; vd. pentru detalii *Antiphon*). În opoziţie le aşază şi *Alkidamas*, Lycaphron, *Anonimul lui Iamblikhos* sau autorul, necunoscut, al *Dublelor ziceri* (argumentări), numai că, de regulă, cu deplasarea accentului pe cel de al doilea termen, după ce se distinge între *l.* bună şi *l.* rea. Dacă există sclavi, cum „pe nimeni natura nu l-a făcut sclav", se înţelege că faptul urma unei rele *l.* (Alk., B1). Deşi „nu este capabilă să-i facă pe cetăţeni buni şi drepţi", când trece în condiţii de „contract" *l.* (şi de această dată se subînţelege că *l.* bună) devine „o garanţie a obligaţiilor reciproce", ar fi admis, la rândul său, Lycophron (în Arist., *Politica*, III, 9, 1280 b 8), poate, după Untersteiner, primul contractualist (II ad locum). În deosebire de Kallikles care ar fi socotit că legile sunt făcute de „cei slabi şi mulţi", pentru a-i speria „pe cei mai tari" şi că, în conformitate cu justiţia, este doar „dreptul natural" (Pl., *Grg.*, 483 b-d, 484b), *Anonimul lui Iamblikhos* găsea că oamenii îşi află puterea numai într-o comunitate întemeiată şi supravegheată de *l.*, dar de *l.* bună, aceasta fiind totuna cu dreptatea. „Din născare neputincioşi de a trăi izolaţi", în urmare, „legea şi dreptatea" au trebuit „să se înstăpânească printre oameni". De aceea, numai „buna legiuire" (eunomia) este „cel mai bun lucru", în timp ce „absenţa" *l.* (*anomia*), cel mai rău". Criteriul de distincţie este labil, ţinând de o ordine secundă, aceea a vieţuirii în deplină securitate individuală şi colectivă. Din buna legiuire rezultă încrederea reciprocă, datorită ei energiile nu se irosesc în zadarnice lupte politice, şi oamenii se pot dedica „celei mai plăcute preocupări", aceea „pentru treburile proprii". Ei „adorm fără teamă" şi trezindu-se „nu se aşteaptă ca ziua următoare să fie întunecată de vreo schimbare politică". Mai capătă, în fine, şi sentimentul siguranţei colective, căci războiul „survine mai degrabă la popoarele fără legi" (6; 7). Totuşi, dincolo de criteriul de care era vorba, se simte opţiunea Anonimului pentru condiţionarea bunei legiuiri de regimul democratic (cf. şi art. *Anonimul lui Iamblikhos*). Se poate, aşadar, constata o diversitate de sensuri, cu situări între deosebire şi opoziţie chiar înlăuntrul unei orientări care, deşi eterogenă, se organizează întrucâtva unitar. Aceasta şi constituie o

explicaţie a faptului că poziţiile faţă de nómos–physis sunt totuşi complementare. Cu opţiuni politice distincte, sofiştii nu se şi despart categoric, alegând în mod corespunzător un termen sau altul pentru situare. Din opunerea (repulsivă) a lor, doar Kall. pare să fi tras concluzii tranşant aristofile. Cât însă, în lipsa altor informaţii, de primă însemnătate într-o reconstituire şi evaluare, cele câteva, puţine de altfel, platonice depun garanţie de autenticitate? Căci adesea Platon trece „personajele" dialogurilor din regim „istoric" în condiţia „ficţiunii". Nu este exclus, de aceea, ca întemeietorul *Academiei* să fi „îngroşat" un punct de vedere, pentru a fi în măsură să şi-l delimiteze pe al său. Expunerea celui al lui Kall. pare obiectivă sau, oricum, poate fi luată ca privitoare la unul posibil, fie şi la limită, cu scopul însă de a servi ca pretext într-o respingere sau măcar într-o reaşezare a sensurilor. Prin *Socrate*, pe care îl va fi continuat şi de aceasta dată, deşi nu simplu-linear sau epigonic, îl contestă pe sofist (poziţia reală ori numai imaginată a aceluia). „Dreptul naturii" este desemnificat şi cu acesta *l.* însăşi ca natură, de îndată ce, în virtutea lor, ar fi perfect îndreptăţiţi: „cel puternic să ia cu forţa bunurile celor slabi, cel ce este mai bun să conducă pe cei inferiori, iar pe cel capabil să posede mai mult decât cel netrebnic". Dar toate acestea sunt nedrepte şi încă, atât după *l.* cât şi după natură, cel puţin în condiţiile în care „mai puternic, mai bun şi mai tare" capătă sens după natură (*Grg.*, 488b - d şi urm.). În sugestie socratică, Platon se desparte de sofiştii vechi, pentru care *l.* ca „legământ pe plan social" avea „implicări tot atât de necesare" ca aceea „a naturii", apropiind-o tot mai mult de „convenţie" (Frenkian, p. 132). De altfel, şi avea să prefere lui nómos, thésis, principiu, teză, faptul (acţiunea) de a stabili legi – convenţii (*Cra.*, 384 d, 435 abc; *Rp.*, 333d, 425d; *Lg.*, 690 d). Necesare organizării umane, în măsura în care par (sunt luate) în acelaşi sens ca legile naturii (sau aproape), cele ale cetăţii, prin „uniformitate" (nediferenţiere) n-ar mai fi operante, aducând cu „un om prezumptios şi ignorant ce nu permite nimănui să facă ceva contra prescripţiilor sale, nici chiar să-i pună întrebări". În consecinţă, „uniforme", cum s-ar mai aplica deopotrivă la ceea ce este bine şi frumos, drept şi nedrept, frumos şi urât? Iar dacă şi de neschimbat, o dată statornicite, nu cumva ar fi cam asemenea unor reţete medicale pe care medicul le-ar prescrie, indiferent de starea bolnavului, dar cu singura grijă de a respecta canonul? (*Politicul*, 294a, 295c). Drept este că toate acestea „curg" spre îndreptăţirea „legiuitorului" să poată schimba *l.*, urmând principiile „artei" legiferării „superioare legilor"; 297a), fără a mai trebui să consulte pe guvernaţi. Tot astfel, se mai cuvine menţionat şi faptul că „legislatorul (*nomothetes*), o specie de creator", ca tâmplarul care „lucrând o suveică dacă i se întâmplă s-o greşească nu porneşte din nou la lucru privind la aceasta, ci la „forma" ce o avusese în vedere şi pentru „cea frântă", îşi trage priceperea din ştiinţa „firii lucrului" (*Cra.*, 389 a-d). Legislatorul, prin urmare, creează „cu ochii" la „paradigme" (idea). Avem de-a face, mai întâi, cu o perspectivă aristofilă (aceasta, din punct de vedere socio-politic), apoi cu o justificare metafizică a actului legislativ. Dincolo însă de contextul propriu-zis metafizic (raportarea la doctrina ideilor) se poate distinge efortul de legitimare epistemologică a actului de legiferare. Convenţie (ţinând de o „artă" sau de o „ştiinţă"), *l.* nu mai este justificată prin analogie cu natura, nici însă ca o statornicire arbitrară. Dacă ar fi asemenea naturii, cum s-ar mai aplica diferenţiat şi

ar mai fi susceptibilă de modificări nearbitrare, iar dacă dimpotrivă, ar fi mereu în funcţie de varii conjuncturi, în ce ar mai sta „adevărul" ei? Căci şi *l.* trebuie să fie adevărată" în felul său. Dincolo de opţiunea platonică aristofilă, aşadar, dăm de o problemă de principiu: cum *l.* este convertibilă cu marile valori, cu adevărul, cu binele, cu frumosul, cu dreptatea în condiţii de eterogenitate socială (indivizi şi grupuri, numai în deosebire ori în opoziţie). Soluţia platonică are dublă deschidere: practică şi teoretică. Practică, printr-o organizare de aşa natură încât marile grupuri, diferenţiate după rolurile îndeplinite (guvernanţi, gardieni, lucrători), să-şi accepte şi să-şi respecte în totul regimul. Proiectul era aristocratic, şi din acest punct de vedere mai mult decât discutabil. Totuşi, ceva raţional din perspectiva problemei în discuţie este şi aici, de îndată ce „republica" platonică ideală presupunea coordonarea intereselor, ceea ce însemna şi justificarea universalităţii legilor. Teoretică apoi, datorită identificării unei laturi cognitive în structura acestora. Căci nomotelul era, trebuia să fie atent şi la „adevărul" lor. Extrem de contradictorie, în urmarea, poate, mai cu seamă a complexităţii conceptului, prin aceasta, proiecţia platonică trece într-o aporetică deschizătoare pentru *aristotelism*. Ca sofiştii, Stagiritul distinge între „natură" şi „convenţie"/„lege", dar are pentru amândouă, în semnificaţie umană, accepţii cu mult mai nuanţate, trecute cum sunt prin *platonism*. „În mod natural" pentru Arist., înseamnă conform naturii umane. Astfel, întrucât prin fire este fiinţă socială, în mod necesar (natural) şi de la început se vor fi reunit „într-o pereche" bărbatul şi femeia, de asemenea şi „cel ce guvernează şi este guvernat" (*Polit.*, I, 2, 1252a 24). De aceea, ipoteza constituirii contractualiste (convenţionaliste) este respinsă, şi o dată cu ea, şi aceea, implicită, a legii ca „un contract" (*ibid.*, III, 9, 1280b). Totuşi, la distincţia *l.* / convenţie – natură (după natură) nu renunţă, dar făcută în acest context, ea devine cu mult mai posibilă ca adevăr decât la sofişti, la Socrate sau la Platon. „Frumosul moral" şi „dreptatea", bunăoară, „par să fie produsul numai al convenţiei, nu şi al naturii" (*Eth. Nic.*, 1094b15). Punctul de plecare este aporetic şi Arist. îl justifică atât prin starea de opoziţie a conceptelor, cât şi, în urmare, datorită divergenţelor fireşti de opinii. Explicaţia, prin situarea doar într-un termen sau în altul, ar fi în egală măsură, abstractă, adică unilaterală, căci dreptatea (de care se ocupă politica), de pildă, presupune şi natura (umană), dar şi convenţia. Natura întrucât prin fire omul este viaţă socială, comunitate (într-o comunitate), fapt care impune posibilitatea „nedreptăţii" (a atribuirii „ţie însuţi prea mult din ceea ce este bun în sine şi prea puţin din ceea ce este rău în sine"). Convenţia, apoi, prin chiar posibilitatea nedreptăţii. Căci acolo „unde există nedreptate", pentru că „se pot comite" acte nedrepte („deşi nu toate actele nedrepte înseamnă nedreptate", idee interesantă care trimite la contextul socio-politic) este necesară *l.* („dreptatea există numai la aceia ale căror raporturi sunt reglate prin *l.*"). Aşa stând lucrurile, „nu ne lăsăm guvernaţi de un om, ci de *l.*, pentru că un om îşi poate exercita puterea în propriul interes, devenind astfel un tiran". Aceasta cu toate că, după natură, se distinge între cel cei care guvernează şi cei guvernaţi. Dar principiul care ţine de „dreptul natural" nu se extinde şi asupra modalităţii. Semnificând unul ceea ce „pretutindeni îşi păstrează valabilitatea" şi altul, „cel care... o dată instituit se impune", „dreptul natural" şi „dreptul pozitiv" se presupun. Unii socotesc că „normele de drept" aparţin numai celei de a doua speţe, „pentru că,

spun ei, ceea ce este natural este imuabil", „pe când dreptul are un caracter evident variabil". Opinia însă e doar „parţial valabilă", fiindcă deşi „există un drept natural, totul este susceptibil de schimbare". Chiar şi ceea ce ţine de natură, fie şi în limite mai strânse: „mâna dreaptă este superioară prin natură mâinii stângi, şi totuşi orice om poate deveni ambidextru". Pe de altă parte, deşi variabile, „normele de drept bazate pe convenţie" se întemeiază pe cele „naturale". Ca unităţile de măsură („pentru vin şi cereale) „nu pretutindeni egale", nici normele bazate pe convenţie „nu sunt aceleaşi peste tot", „dar forma de guvernământ conformă cu natura este una singură... şi este cea mai bună". Şi, cu toate că actele la care se aplică sunt multiple, ele par asemenea universaliilor faţă cu particularele, acestea diverse, însă prescripţia „este una singură, fiind generală" (*ibid.*, 1134a30-1135a10; vd. şi *dreptate*). ~ (2). O accepţie mai particulară a termenului (nómos / thesis) apare în alte contexte de interpretare: ontologic-gnoseologic şi lingvistic. După Aët., IV, 9, 8 (A, 32), *Diogenes din Apollonia*, *Leukippos* şi *Democrit* ar fi distins între ordinea după natură a lucrurilor şi aceea după convenţie (*nómo*) a reprezentării lor. Mai greu de reconstituit la primul (pe lângă informaţia lui Aët., mai depune, indirect însă, mărturie şi aceea, mai veche a lui Th.; *De sensu*, 39; A19), ea capătă relief cu atomiştii, îndeosebi cu Dem. Semnificând şi *l.*, („Legea vrea să aducă numai bine în existenţa oamenilor"; B. 248), nómos stă în principal pentru „convenţionalitatea" senzaţiilor, mai exact a „calităţilor secundare", spre deosebire de etée, care numeşte realitatea în sine. Apropierea de relaţia nomos–physis nu este riscantă, atâta timp cât primul termen nu este făcut să însemne, la Dem., „convenţie arbitrară". Şi nómos şi *etée* semnifică „realitatea", numai că în grade diferite. „Fiecare atom are în sine o natură proprie, cu proprietăţilor fundamentale, cu formă şi durată", în schimb, ca elemente ale lucrurilor, presupun „legi" care lor, ca atare, „le rămân exterioare". „Convenţionalitatea" acestora din urmă, aşadar, ţine de o natură secundă, privind lucrurile, şi nu atomii, perceperea acelora, şi nu inteligibilitatea celor din urmă (Rivaud, 1906, pp. 158; 159; cf. şi Banu, 1984, p. 583). Acestea, în primul context. În cel de al doilea, lingvistic, problema este plasată în acelaşi câmp de semnificare delimitat de convenţie şi natură. Numirea şi numele sunt „de la natură" (physei) sau „prin convenţie" (synthémenoi, thesei)? Este chiar începutul marii dezbateri din dialogul platonic *Cratylos* sau „despre dreapta potrivire a numelor" (383a). Controversa, în stare latentă în filosofia anterioară (de la *Cratylos* la sofişti şi Dem.), conceptualizată încă de Platon şi astfel, integrată conştiinţei teoretice şi critice, avea să se prelungească până în zilele noastre (vd. *cuvânt*).

LEONTEUS (Λεοντεύς) **din Lampsacos** – obscur discipol al lui *Epicur*, probabil, mai întâi din „a doua" şcoală înfiinţată de filosof în Lampsakos, în jurul anului 310. Alături de el, devotată lui Ep., ar fi fost şi Themista, soţia lui (Diog. Laert., X, 25); Themisto, în transcrierea lui Clement din Alexandria (*Stromat.*, IV, 121, 4). După Plut. (*Adv. Col.*, 1108), *L.* ar fi zis că Ep. nu l-a contestat (cel puţin) pe *Democrit*; dimpotrivă, l-ar fi elogiat pentru a fi ajuns la „cunoaşterea adevărată" şi astfel ar fi identificat „principiile" lucrurilor lumii.

LEUKIPPOS (Λεύκιππος) – s-a născut la Elea, unii însă spun că la Abdera, iar alţii la Milet" (Diog. Laert., IX, 30); „Leukippos din Elea sau din Milet" (Th., *Phys. opin.*, fr. 8). Mai probabil e că se va fi născut la Milet (475? ante) şi că trecând prin Elea, se va fi stabilit la Abdera, unde

ar fi deschis şi o „şcoală", murind în jurul anului 400 (Gomperz, 1904, p. 355; Burnet, 1919, p. 379 şi urm.). Controversa în jurul său nu se opreşte aici. Diogenes Laertios avea să spună că *L.* a fost elevul lui *Zenon din Elea*; Th. însă îl afiliase lui *Parmenides*. Neconcordante informaţiile antice, împărţite urmau să fie şi opiniile moderne. Diels optase pentru Th.; Gomperz însă pentru Zenon. Koinonésas Parmenides tés philosophias s-a afiliat (asociat) lui P. în filosofie, nu însemna, neapărat, elev (Gomp., *id.*, în notă). Burnet socoteşte ipoteza „foarte credibilă" (*id.*, p. 381); pentru aceeaşi optează şi Kirk şi Raven. Dar ceea ce este încă mai grav, a existat sau nu un filosof cu acest nume? Controversa în critica modernă (Rohde, Nestle, mai rezervat Tannery pentru a nu fi fost, Diels, Burnet, Alfieri, Guthrie, Kirk – Raven, pentru existenţa istorică) vine de la o lectură diferită a unui text epicurian: „Epicur în scrisoarea către Eurylochos... afirmă că nu a existat nici un filosof cu numele de *L.*" – àll'oùdè Leúkippón tina gheghenésthai phesi philósophon (Diog. Laert., X, 13). Burnet, N.W. de Witt, iar mai încoace Kirk şi Raven înclină către o înţelegere a textului din care să rezulte că Ep. nu nega existenţa lui *L.*, ci valoarea (sau „originalitatea"; p. 403) lui: deci că acesta „n-a fost filosof". Interpretarea concordă, de altfel, cu cealaltă mare negare (sau cel puţin îndoială) epicuriană, de data aceasta a lui Democrit însuşi, socotit un „flecar". De asemenea, în acelaşi text, deşi lui Ep. îi mai este adăugat *Hermarchos*, se spune că alţii din şcoală susţinând că „*L.* a fost dascălul lui Democrit" înseamnă că admiteau a fi existat. „Pe de altă parte, nu s-a ţinut îndeajuns seamă că Ep. se contrazice singur atunci când, într-un fragment de epistolă (poate către prietenii din Mytilenel) recunoaşte formal existenţa lui *L.* prin cuvintele «pentru a studia potrivit principiilor lui D. şi L.» (Georgescu,1984, pp. 397-398). Cea mai importantă problemă (şi ea controversată) este însă aceea a identităţii sale filosofice, a contribuţiei ce-i revine în elaborarea ipotezei atomiste. Ar fi scris mai multe lucrări, între care mai sigur pot fi una despre Marele univers (Mágalo di acóssmo) şi alta *Despre intelect* (Peri nou). Pierdute până la mici şi răzleţe fragmente, ele nu contribuie prea mult la conturarea profilului filosofic al lui *L.* Doxografia este ceva mai grăitoare, dar apropiindu-l până la identificare de Dem., cum autoritatea acestuia avea să fie cu mult mai pregnantă, îi estompează, întrucâtva personalitatea. Oricum, dacă lui Dem. *atomismul* îi datorează deplinătatea doctrinară, ideea venea de la *L.* Ionian, el păstrează şi valorifică paradigma physiologistă (cf. Gomperz, p. 370 şi urm.), dar într-o „reţea" eleatică (Burnet, p. 391). Eleatismul său nu este însă de „şcoală", ci preluat numai în datele esenţiale şi operante: fiinţa indeterminată, intransformabilă ca atare, mereu în identitate cu sine, omogenă. Plinul (ceea ce avea să fie numit ceva mai târziu şi în afara tradiţiei abderitane *atom* prelua întocmai, *mutatis mutandis*, condiţiile de inteligibilitate metafizică ale fiinţei parmenidiene. Însă pentru depăşirea dificultăţilor eleatismului, *L.* multiplică fiinţa parmenidiană (o multiplică numeric, nu şi ontologic) şi legitimând prin aceasta nefiinţa (*vidul*) poate să justifice generarea lucrurilor şi mişcarea. O sugestie pentru „atomizarea" fiinţei parmenidiene, *L.* o va fi găsit în aritmologia pythagorică (Burnet, p. 386). Faptul nu este exclus, iar recunoscut nu înseamnă şi reducerea lui *L.* la un produs aluvionar. În mai mare măsură decât „evenimentele", în istorie trebuie să ne intereseze istoricitatea şi devenirea. Or, chiar dacă, la prima vedere, prea raportat la „tradiţie", *L.* pierde, câştigă însă „atomismul" ca un loc de

convergenţă al mai multor iniţiative şi astfel de relansare a elanului filosofic. Dar, revenind, de inspiraţie, poate, pythag., „pluralismul", în aceeaşi măsură, dacă nu în şi mai mare, era posibil, oricât ar părea de ciudat, fie şi analogic şi dinspre eleatism. O interpretare a lui Gomperz (pp. 360-361), care trimite la mai puţin celebra, dar nu mai puţin subtila, *aporie* zenoniană a grămezii (vd. *paradox*), sugerează existenţa unei surse eleatice, chiar a „pluralismului". Elev al lui Zenon, *L.* va fi luat pe cont propriu această aporie şi va fi propus o ieşire din ea. Sunt, într-adevăr, câteva asemănări izbitoare între „boabele de mei" ale „aporiei" şi „atomii" lui *L.*: sunt sau pot fi ca şi ireductibile şi nu comunică, pentru că fiecare în parte (bob sau atom) este el însuşi. Ce ar însemna, citind altcum, „aporia" zenoniană, ca „boabele de mei" să fie ca „elementele" în ordine ontologică? În eleatismul „de şcoală" cu ele astfel luate nu explicăm nimic, dar Z. parcă „simţea" că problema nu poate fi ocolită. Presupunând-o a fi şi „multiplă", Z. se abţinea însă de la punerea fiinţei în termen de temei: pentru aceasta ar fi trebuit ca „elementele" să „comunice". Or, ca „elemente" sau ca „una", ea, ca atare, nu putea fi decât intransformabilă. Demonstraţia (sau proba) zenoniană este negativă, dar din ea *L.* va fi ştiut să iasă nu însă prin părăsirea eleatismului, ci prin eliberarea lui de „dogmele" de „şcoală". Eleatismul lui, de aceea, avea să fie unul fără eleaţi. Căci multiplicând fiinţa şi menţinând condiţia (esenţială) de intransformabilitate a „fiinţelor", legitimând nefiinţa (vidul), *L.* era în măsură, reamintindu-ne de „aporia" grămezii, să explice cum cel puţin două „elemente" asociate înseamnă mai mult decât unul alăturat altuia. Mai mult, pentru că între ele / cu ele stătea şi intervalul. Astfel încât două „elemente" însemnau, aşa zicând, trei. Cu aceasta, „atomismul" nu se determina şi ca o ontologie a generării, în condiţie ideală, dar cu siguranţă însemna o deschidere către aceasta. Aici şi stă marele merit istoric (şi, prin proiecţie, şi sistematic) al lui *L.*

LIBERTATE; ἐλευθερία (dar şi ἰσηγορία – libertate pentru toţi de a vorbi într-o adunare – Hdt., V, 78; παρρησία, libertate de limbaj – Eur., *Ion*, 672; παρρησίαν ἔχειν – capacitatea de a vorbi liber; Eur., *Ph.*, 391; παρρησίαν διδόναι – a da libertatea de a vorbi; Platon, *Lg.*, 694b; ἰσολογία, cam în acelaşi sens ca ηγρία, Pol., XXVI, 3, 9); lat. *libertas* (politică, Cic., de vorbire şi în vorbire, Quint. etc.). În opoz. cu „tirania" lui Peisistratos i s-au alăturat toţi aceia cărora „tirania": le era mai dragă decât libertatea" – οεσι ἡ τυραννὶς ἐλευθερίης (Hdt., I, 62). Liberii – ἐλεύθεροι faţă cu sclavii – δοῦλοι; în consecinţă cât de liberi erau liberii? „În ce chip... ar putea să se bucure de libertatea pură unii ca ei, împotriva cărora sclavii se răsculaseră?" (este vorba de spartani). „După cum regii la ei nu erau cu totul liberi, din moment ce eforilor li se îngăduise să închidă şi să ucidă pe rege, tot astfel spartiaţii, trăind cu ura slujitorilor, pierduseră libertatea". De aceea, „la Sparta până şi oamenii liberi sunt sclavi" (Critias, B 37). Dacă *Socrate* era mai liber decât toţi, faptul venea din înţelepciune, din cumpătare: „cunoaşteţi pe cineva care să fie mai puţin sclavul poftelor trupeşti decât mine?" şi un om mai independent, care nu râvneşte la bunurile altuia şi a socotit că înţelepciunea stă în căutarea perpetuă? (Xen., *Ap.*, 2). Necumpătarea este sclavia cea mai cruntă, astfel că este liber cel ce se stăpâneşte pe sine, şi nu pe alţii (*Mem.*, IV, 5). Sclavi: lacomul, afemeiatul, beţivanul, lăudărosul, cheltuitorul; contra lor, ca „duşmani ai libertăţii noastre", îndemna Socr., se cuvine să luptăm cu aceeaşi îndârjire ca „împotriva celor ce vor să ne înrobească cu puterea armelor" (Xen., *Oec.*, 1). Ca Socr. şi cinicii,

Diogenes, în particular, „puneau libertatea mai presus de orice" (Diog. Laert., VI, 71). Aceasta, ca eliberare de nevoi, de patimi, de ambiţii, ca ridicare de asupra convenţiilor. De aici şi ceea ce s-a numit „libertatea gestului" la cinici: în public a lui *Diogenes*, a lui *Crates* în gymnasiu VI, 89, aceea sexuală a Hipparchiei (Diog. Laert., VI, 89, 96, 97; cf. şi Paquet, 1992, p. 343). La Platon, *lib.* publică: „crescuţi în deplină *lib.*" – ἐν πάσῃ ἐν (Mx, 239a); binele cel mai mare şi care „dă oamenilor *lib.* şi face pe fiecare stăpânul concetăţenilor săi", retorica (*Grg.*, 452d). Legiuitorul „trebuie să stabilească în stat, cu înţelepciune, şi sentimentul de prietenie, şi pe acela al libertăţii" – (*Lg.*, 693c). La perşi – monarhia, iar la atenieni – democraţia vor fi fost înălţate suprem, când, dacă se vrea, cu înţelepciune, ca *lib.* şi prietenia să stăpânească, un guvernământ trebuie să ia din amândouă. „Perşii şi atenienii s-au depărtat de starea de mijloc, ducând la exces unii principiul monarhiei, alţii pe acela al *lib.*, nepăstrând dreapta măsură" (*ibid.*, 693d-e). Virtute, asemenea cumpătării, vitejiei, mărinimiei: σωφροσύνῆς... καὶ ἀνδρείας καὶ μεγαλοπρεπείας; oameni curajoşi, cumpătaţi, cucernici, liberi – ἐλευθέρους, despre „paznicii" cetăţii, meniţi să fie „artizanii *lib.* în cetate" – δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως (*Rp.*, 402c; 395c). Cu Arist., problema libertăţii începe să se pună şi din perspectiva ontologiei necesarului şi hazardului. Aparţinându-i sau nu lui *Alexandros din Aphrodisia*, aici interesează mai mult faptul că este în spirit aristotelic *De anima liber alter* (două serii de texte: Περὶ τοῦ ἐφ ἡμῖν) distinge între hazard, ca ne-fiinţă în afară de noi şi *lib.* ca nefiinţă în noi aceasta făcând ca actele noastre să fie ca „în puterea noastră" – ἐφ, ἡμῖν. Distincţia, zice Robin (1944, p. 168) este sugerată de Arist.: când ceva se produce împotriva naturii (monstruosul) „nu zicem că în virtutea norocului, ci din întâmplare". Cele care sunt ca urmări ale „norocului" se produc „prin întâmplare", dar pot fi alese de către cei care pot să aleagă (*Phys.*, II, 6, 197b 24 şi urm.). În ordinea naturii, *lib.*, prin contingentismul presupus, ţine de aberant. De aceea, pentru noi, fiinţe gânditoare, se pune problema „restabilirii naturii noastre în eterna determinaţie, eliminând contingenţa" (Robin, *ibid.*). Altfel stau însă lucrurile privite dinspre ideea de finalitate. Cauza aceasta, deci determinantă, ea este în acelaşi timp, şi îndreptare către ceva, fapt care, antropologic, presupune pre-determinarea şi astfel şi alegerea. Dar oricum, în context contingentist sau în proiecţie determinist-finalistă, fie şi în grade diferite, alegerea este posibilă şi necesară. Dacă este „necesar" ca orice lucru să fie şi să nu fie, ar fi fără noimă, în ordinea viitorilor contingenţi mai cu seamă, să spui că bătălia navală va avea loc şi nu va avea loc (*De Int.*, 9). În urmare, şi putinţa alegerii. De altminteri, deşi asemenea lucrurilor lumii, prins în structura lumii, omul, ca ἐφ, ἡμῖν este principiul şi generatorul actelor sale. El este alegere, ceea ce înseamnă că deliberare, aceasta având loc „în cazul celor ce pot fi realizate..., acţiunile fiind mijloace în vederea realizării scopurilor" (*Eth. Nic.*, 112b 30 şi urm.; în genere VI, cap. 1-3). Aceasta nu este totuna cu liberul arbitru, cuvântul nefiind parte din vocabularul aristotelic, nici din acela al timpului (Gauthier, 1966, p. 37). *Lib.* la Arist. are sens antropologic şi moral ca alegere în cunoştinţă de cauză şi politic: „asupra faptului că o anumită demnitate ar trebui să fie măsura dreptăţii distributive acordul e general, numai că nu fiecare înţelege prin demnitate acelaşi lucru, dem... în libertate, cei cu mentalitate oligarhică în avere sau în originea nobilă, aristocraţii în destoinicie" (*Eth. Nic.*,

1131a25; cf. şi *Eth. Eud.*, II, 6-10). Ontologic şi antropologic este plasată şi de *Epicur*. Înzestraţi cu *clinamen* mecanic (iar nu al finalităţii, ca în *aristotelism*, în care forma „deviază" uşor; cf. Robin, 1935, p. 168), asemenea tuturor, atomii sufletului ar fi prin ei înşişi, temei pentru libertate. Nu liberi, ci temei-întemeietori; este, de fapt, condiţia principiului de a răspunde de tot ceea ce este şi se întâmplă. În urmare, viaţa morală şi în cetate, prin natura noastră ca necesitate şi libertate, în acelaşi timp. „Cel care afirmă că totul se întâmplă din necesitate nu are nimic de obiectat celui care contestă că totul se întâmplă din necesitate, deoarece şi acesta îşi sprijină afirmaţia sa tot pe legea necesităţii" (*Gnom. vat.*, XL). Înţeleptul ştie însă să-şi asigure independenţa de sine şi astfel *lib.*, aceasta cel „mai mare rod" al ei. *Lib.*, pe scurt, este în viaţa oamenilor condiţionată de dobândirea stării de ataraxie (*ibid.*, LXXVIII, LXXIX). De altfel cu particularităţi, ca la stoici. Mişcându-ne fără să fi voit şi murind după rostuire dacă totul şi toate sunt hotărâte, fiind şi oameni şi lucruri în curgerea implacabilă a râului heraclitean, evocat, ca dovadă, de Seneca (în *Ep.*, 58), ce mai înseamnă *lib.*, dacă chiar mai este? „Putere spirituală care prin aceasta guvernează şi administrează întreaga lume", raţiune a Universului, o înlănţuire de cauze, adică o ordine „care nu poate fi nici forţată, nici transgresată", după *Chrysippos*, toate vin şi se petrec în aceeaşi logică inflexibilă (Plut., *Despre opiniile filosofilor*, I, 28). „Va fi din nou un Socrate, un Platon şi fiecare dintre noi cu aceiaşi prieteni şi aceiaşi conlocuitori... şi această restauraţie nu se va produce o dată, ci de mai multe ori" (Nemesius, *De natura hominis*, 38; von Armin, *S.V. F.*, II, 625). Din vechime s-a vorbit de un fatalism stoic strivitor. Pe lângă atâtea se mai aducea împotrivă-le şi aşa-numitul „argument leneş" (*árgòs lógos* sau *ignava ratio*): dacă eşti bolnav, este fatal fie să te vindeci, fie să mori. În contra argumentului însă Chr. a venit cu altul, al confatalelor (τὰ ἑυνειμαρηένα sau lat. *confatalia*). Când spunem că „Socrate va muri într-o anume zi", nimeni nu ne contrazice. Nu e la fel când zicem „Milon va lupta la Olympia", de îndată ce Milon ca să lupte are nevoie de adversarul său. În primul exemplu avem de-a face cu un fapt „simplu", în al doilea, cu unul de „asociere". Astfel că Milon va lupta sau nu la Olympia în funcţie de altă serie cauzală, adică de aceea a „asocierii" (Cic., *De fato*, XIII, 30). Presupunându-se, cele două acţiuni, cea a lui Milon şi cea a adversarului său, pentru că pot, pentru că pot să se încrucişeze sau nu, nu sunt predeterminate aşa sau altfel. Ele sunt confatale, iar nu fatale, neurmând aceluiaşi determinism. De aceea necesare în parte, nu mai sunt la fel împreună. Asocierea (şi faptele omeneşti sunt cel mai adesea asociate) exclude, prin urmare, fatalismul sau dacă nu vine cu un element care îl relativizează. Argumentul nu e de circumstanţă, pentru a răspunde doar unei învinuiri. El se ataşează altora, astfel încât întregul, paradoxal, pe cât mai strâns, pe atât mai în măsură să dea temei libertăţii, de vreme ce lumea, în strictă raţionalitate, pune alegerea în termeni particulari: a o alege ca totalitate sau nu. Nealegând-o ca întreg, adică refuzând-o, urmările erau pe potrivă. Opţiunea pentru ea însă era totuna cu asumarea perfectei raţionalităţi, temeiul înţelepciunii şi şansa înţeleptului, dar şi, într-o circularitate aparte, urmare a înţelegerii faptului. Viaţa „în acord cu natura universală" este şi după virtute (Cleanthes, în *D.L.*, VII, 57). Ceea ce, în acelaşi timp, este şi semn al *lib.*, ca alegere a interiorizării chiar modului de a fi al lumii. Astfel, libertatea măsoară înţelepciunea însăşi. Dar în ce limite este posibilă

alegerea, dacă este posibilă? „Deoarece alegerea şi evitarea consistă în plăcere şi neplăcere, iar plăcerea şi neplăcerea consistă în senzaţii şi reprezentare, şi cum acelaşi lucru unii îl aleg, iar alţii îl resping, urmează ca noi să tragem concluzia că pe oameni nu-i impresionează la fel aceleaşi lucruri. Altminteri ar fi ales sau evitat aceleaşi lucruri, în acelaşi fel". Era punctul de vedere al scepticilor (Sext., *P.H.*, I, 87-88). Acelaşi om, dar în situaţii diferite, oameni diferiţi reacţionează în mod diferit la aceeaşi provocare. Cum alegi, ce, în temeiul cărui criteriu? Ca şi judecata, şi alegerea trebuie suspendată (vd. *suspendarea judecăţii*). Tulburând, alegerea mai degrabă este un rău sau, oricum, „nu este un bine prin definiţie" (*ibid.*, III, 183). Totuşi, *lib.* este reductibilă la alegere, ceea ce înseamnă că relativă, ori are şi sens absolut? *Plotin* avea să-i identifice o metafizică în strânsă legătură cu aceea a Unului şi Binelui. Suficient sieşi, Unul este şi liber (cf. *En.*, VI, 8. *Despre ceea ce e voluntar – despre voinţa Unului*). În urmare, toate cele ce sunt, şi în ordine individuală, au atâta libertate câtă şi autonomie. Dar dacă pe măsura „degradării" fiinţei *lib.* se diminuează, cât ne priveşte, care sunt limitele responsabilităţii noastre? Aceasta cu atât mai mult, cu cât omul este suflet (iar sufletul ţine de divin) şi corp. „Sufletul are a-şi împlini rostul; şi îşi urmează astfel drumul... Dacă rătăcim", devenim sclavi ai lumii (şi deci dimensiunii noastre) corporale (*En.*, II, 8). Având libertatea de a alege, putere a sufletului, ne îndreptăm către bine. Când însă, ca odinioară în *platonism*, sufletul cedează trupescului, devine neliber, dar printr-un act de libertate totuşi. Astfel încât responsabilitatea nu e mai mică. Iar în funcţie de răspundere, şi moralitatea. De aceea, a fi liber este a fi şi moral. Şi invers.

LIMITĂ; πέρας; **LIMITAT** –la pythagorici, în pereche cu ilimitatul, în „tabela opuşilor": „există zece principii, orânduite după înrudirea lor: limitatul şi ilimitatul" – πέρας – ἄπειρον (Arist., *Metaph.*, A, 5, 986a24). Luând numărul „atât ca principiu cât şi ca materie pentru lucruri", ei luau drept elemente ale sale perechea şi neperechea, prima fiind infinită, pe când cealaltă finită (limitată) – περασμέ μον (*ibid.*, 986a15). Limitatul, aşadar, ţinea de seria imparelor, ele, după modelul primului, trei, având un început, un mijloc şi un sfârşit. Unii însă socoteau numărul par finitul. „Căci tocmai acest principiu par, dacă este inclus şi delimitat de către elementul impar, conferă lucrurilor existente nemărginirea (Arist., *Phys.*, III, 4, 203a1 şi urm.). „Pentru că există o limită πεῖρας extremă (fiindul) este de jur împrejur desăvârşit, ca masa unei sfere bine rotunjite, în toate, deopotrivă cumpănită faţă de mijloc". De aceea fiindul (fiinţa) este peste tot la fel „şi în aceeaşi măsură pretutindeni înăuntrul marginilor sale" – πείρασι. Astfel, „puternica Necesitate îl o ţine în legăturile unei limite – πείρατος care o închide din toate părţile" (Parm., fr. 8, v.v. 42, 49, 30). În dialogul platonic *Philebos*, după nelimitat vine *l.*, în ordinea principiilor. Ca, din amestecul lor să provină unul, sub influenţa cauzei (26c – 27c). Aristotelic, limită (πέρας) „se zice extremităţii fiecărui lucru, adică acelui ceva dincolo de care nu mai este nimic din lucrul însuşi şi acelui altceva prin dincoace de care lucrul este întregul însuşi". De asemenea, şi configuraţiei unui lucru sau a ceea ce are o mărime, ca şi capătului fiecărui lucru (scopul). Se mai numeşte aşa şi ceea ce este ca substanţă şi ceea ce – este – ceea ce – este fiecare lucru (esenţa). De aici, aceasta ca *l.* (capăt, scop) a cunoştinţei. Limita deci are tot atâtea (patru), dacă nu mai multe accepţii, câte are şi principiul. „Căci principiul este o limită, dar nu orice limită, principiu" (Arist., *Metaph.*, Δ, 17, 1022a4-13).

În structura ontologică a Unului proclean, *peras* stă în serie cu unitatea, repausul, identitatea etc. (vd. *Proclos*; *Unul*) şi în pereche cu *apeiron*-ul.

LOC vd. **SPAŢIU**

LOGICĂ; λογική – deşi termenul este întrebuinţat şi de *Aristotel*, dar cu determinative (în opoziţie cu λογικοὶ συλλογισμοί, silogisme logice – silogisme retorice – συλλογισμοὶ ῥητορικοί (*Rhet.*, 1, 1, 11), ca *techné* se impune ulterior. Stoicii disting alături de fizică şi etică, logica – τὸ λογικόν: „Stoicii împart filosofia în trei: fizica, morala şi logica. Această diviziune o face *Zenon din Cition* în lucrarea sa *Despre raţiune* şi acelaşi lucru *Chrysippos*, în prima carte a *Fizicii* sale...". Nici una independentă, ele se presupun, fiind părţi-funcţii ale aceluiaşi întreg: *filosofia*. Aceasta spuneau ei, este asemenea unui animal, în care logica ar corespunde oaselor şi tendoanelor, etica părţilor cărnoase, iar fizica sufletului. Mai ziceau că *lo.* este asemenea cojii unui ou sau gardului care împrejmuie un câmp (Diog. Laert., VII 39, 40). Epicurienii îi ziceau τὸ κανονικόν – canonica şi îi atribuiau cercetarea criteriilor adevărului (adică senzaţiile, anticipaţiile şi afectele). De altminteri şi în concept stoic se aplica non restrictiv cunoaşterii, deşi mai riguros, ea, după unii era împărţită în retorică şi dialectică, aceasta din urmă ocupându-se cu subiectele discursului (reprezentările şi diferitele lor produse: exprimabilele, judecăţile, genurile, speciile, argumentele, modurile, silogismele şi sofismele); de asemenea, cu limba (*ibid.*, VII, 41, 43). Peste vreo patru secole, Sext., *P.H.*, II, 13) repeta pentru delimitare însă împărţirea făcută de stoici: ei „spun că filosofia are trei părţi: logica, fizica, etica – τὸ λογικὸν... μέρος τῆς φιλοσοφίας. Şi încep învăţătura lor cu logica. Noi, urmându-i pe ei, fără o atitudine dogmatică... vom începe şi noi cu teoria criteriului" (mai întâi dacă este un criteriu, apoi cu acela al agentului, acela al instrumentului, acela al modelului), continuând cu „diviziunea rezervată logicii (despre semn, demonstraţie silogisme, inducţie, definiţii, diviziune, genuri şi specii, calităţile comune, sofisme) – cf. *P.H.*, II, 14-259. De λογική avea să mai vorbească şi Cicero, prin latină, consacrând termenul: „în cea de a doua secţiune a filosofiei, aceea a artei cercetării şi expunerii, numită λογική – quae est quaerendi, ac disserendi, quae λογική dicitur (*De finibus*, I, 7). Apoi, în spaţiu grec, *Alexandros din Aphrodisia* aristotelic, folosea *analitică* sau *apodictică*, urmând *Analiticile prime* (despre silogism) şi *Analiticile secunde* (despre ştiinţă şi demonstraţie). Aparte era topica (în *Topicele*). Din 176 de titluri de scrieri aristotelice (163 dacă lăsăm de o parte scrisorile şi versurile), câte înregistra Diog. Laert. (V 22-27) dintre care multe s-au pierdut, cam 37 de titluri erau de *lo.* S-au păstrat doar acelea grupate de *Andronikos din Rhodos* sub numele comun ὄργανον, *Instrument*, în următoarea ordine: *Categorii* (Κατηγορίαι), *Despre interpretare* (Περὶ Ἑρμηνείας), *Analiticile prime* (Ἀναλύτικα πρώτερα), *Analiticile secunde* (Ἀναλύτικα ὕστερα), *Topicele* (Τοπικά) şi *Despre respingerile sofistice* (Περὶ Σοφιστικῶν Ἐλέγχων). La rigoare, nu toate sunt de *lo.* (primele două cam forţat) şi, poate, nici ordinea stabilită de Andronikos nu este cea mai potrivită. Dar ea a intrat în obişnuinţă.

LOGOS; λόγος – cuvânt, răspunsul unui oracol, sentenţă, exemplu, hotărâre, decizie, argument, conversaţie, povestire, compunere în proză, operă, studiu, ştiinţă, raţiune, facultatea raţiunii, raţiune divină, opinie, proporţie, analogie, explicaţie, justificare. ~ (1) În limbajul poeţilor şi al istoricilor: αἰμύλιοι λόγοι – cuvinte măgulitoare (*Od.*, 1, 56), ψευδεῖς λόγοι –

cuvinte mincinoase (Hes., *Th.*, 229); un cuvânt, într-un cuvânt – ὡς εἰπεῖν λόγῳ (*Hdt.*, 2, 37), ἁπλῷ λόγῳ – pentru a zice într-un (singur) cuvânt (Eschl., *Pr.*, 975); ἐπὶ λόγῳ – la o condiţie (*Hdt.*, 7, 158), λόγος ἔχει σε – se vorbeşte de tine, renume, pe scurt (Hdt., 7, 5), τὸν λόγου – porneşte (*Hdt.*, 1, 141), istoria/tradiţia (Asiriei) – Ἀσσυρίοισι λόγοισι; μετέχειν τοῦ λόγου – a participa la o discuţie (*Hdt.*, 1, 127); ὁ λόγος αἱρεειμε – raţiunea lucrului mă convinge (Hdt., 1, 132), ἅπαντα νικᾶν λόγον – a întrece tot ce se poate zice sau gândi (*Sph.*, *O.C.*, 1225); κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον – după/în aceeaşi proporţie/măsură (Hdt., 1, 186), λόγον ἑαυτῷ διδόναι τινος, a ţine seasma de ceva, a cere cont, a justifica – explica (Hdt., 3, 143) etc.; cf. Bailly, *s.v.*). ~ (2) Ca principiu ordonator, ca raţiune a lumii, ordonatoare, deşi ca atare îşi face lor mai greu şi târziu, ideea de *l.*, în aceste înţelesuri, apare de timpuriu. Orficii o mai puneau pe Metis ca raţiune a lumii. După Hicronymos şi Hellanicos („dacă nu cumva e vorba de unul şi acelaşi"), „teologia" orfică mai preamărea pe „Zeus al tuturor lucrurilor rânduitor şi al întregului cosmos" (Damasc., *De princ.* 124, 123bis; 1B, 12-13 D.K.). Pherecydes ar fi fost încredinţat „că avem un spirit celest" (Cic., *Tusc.*, I, 16, 38). Dându-i alt nume lui Chthonie, ca dar de nuntă – γῆν γέρας, Zeus – Zas îi schimbă prin nume-numire (ὄνομα) firea. Chthonie era infertilă; G. e. generatoare. Deci cuvântul schimbă cosmologic. Sensurile *l.*, deocamdată nu sunt, distincte de acelea ale *nous*-ului, şi acesta în fază primară, neconceptualizantă, filosofic, cel puţin. Starea se menţine şi la primii filosofi, fie şi numai la *Thales*, căruia divinitatea îi părea a fi „raţiunea lumii" – νοῦν τοῦ κόσμου (Aët., IV, 7, 11; 11A; 23, D.K.). Mai aproape de concept este Anaximandros (fr.1.: de acolo de unde vine naşterea lucrurilor, tot de acolo şi pieirea, după necesitate. Căci ele au a-şi da socoteală şi unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului). „Jocul" dreptate – nedreptate (ἀδικία) este măsura, proporţia ceea ce asigură ordinea sub semnul necesităţii (χρέος), pe scurt, *l.* κατὰ τὸ χρεων este de primă însemnătate pentru punerea sa în identitate, întrucât naşterea şi pieirea ca nedreptăţire prin îndreptăţire şi îndreptăţire prin nedreptăţire erau mişcări *după* necesitate. În pythagorism, principiu-cauză, numărul este şi raţiune „a armoniei", „fiindcă armonia înseamnă un raport numeric" ὁ λόγος ἡ συμφωνία ἀριθμῶν (Arist., *Metaph.*, N., 5, 109 b 14). De tradiţia pythagorică primară chiar, mai ţine şi *l.* ca discurs incantatoriu: *Hieròs Logos* – Cuvântarea sacră. Deşi, în textul care s-a păstrat, târzie, de secol III sau IV, nucleul este primar. Ca mai înainte, Zeul, la Xenophanes, care „întreg gândeşte", „cu tăria gândului, zguduie totul" (21B, 24, 25). *Parmenides*, în vis, când „înaintează pe calea mult lăudată a zeiţei", aceasta înseamnă că „speculaţia întemeiată pe raţionamentul filosofic – τὸν φιλόσοφον λόγον în chip de divinitate însoţitoare" (comentariul lui *Sextus Empiricus*; vd. Parm., 21B1D.K.). Cu Heraclit însă, *l.* este numit – conceptualizat; cf. fr.: B1, 2, 31, 45, 50, 72, 115, 124 (complementar, şi 11, 34, 35, 67, 94). De asemenea, A8, 16, 20. Mai întâi cam ca la Xenophanes, *l.* heraclitic aduce cu raţiunea universală (cf. Wisniewski, 1965, p. 167-171). De aceea, oamenii nici nu sunt în măsură să-l înţeleagă, deşi toate se petrec pe potriva sa (fr. 1). Fiind, ca atare, doar întregul (τὸ πᾶν), „divizat – nedivizat", „tată-fiu", „divinitate-dreptate", „logos-veşnicie", cât, ca unu este prin cele discordante, *l.* aduce cu logica de a fi a Unului – ca – întreg şi Întregului – ca – Unul (fr. 50). Şi astfel a „armoniei", „a celei mai frumoase armonii", de nivel ontologic, pentru că, deşi *focul* – princi-

piu este mereu în identitate cu sine, prin urmare şi simplu şi indivizibil, prin aceea că în întregul său este divizat – nedivizat, tată-fiu etc., acestea stând ca atribute infinit nemijlocite, este armonie şi temei – raţiune al lumii ca această ordine (armonie) – κόσμον τόνδε, posibilă prin jocul stingere – aprindere. Atribute (semne – semata, ca în parmenidism), ale focului, opusele (divizat – nedivizat, tată – fiu) este principiu – logos (întrucâtva ca în *aristotelism*, principiul – cauză). Acesta este primul nivel de semnificaţie: deci principiul – logos. Al doilea, *l.* ca armonie, de fapt ca lume, dacă „această lume a fost, este şi va fi un foc etern care se stinge şi se aprinde" urmându-şi măsura (fr. 30): Adică urmându-se pe sine, de îndată ce *l.* nu este altceva, ci principiul însuşi, dar principiul-cauză. Producându-le pe toate, le şi gospodăreşte (fr. 72) ca o divinitate (fr. 31). „Raţiune" a lumii, după Chalcidius (c. 251, p. 284, 10 Wrob; 22A 20 D.K.), ca de altfel şi după Clemens (*Stromat.*, V, 105; 22B31) chiar raţiunea divină care le diriguieşte pe toate, deci şi „raţiunea noastră" „Heraclit", ale cărui păreri sunt împărtăşite de stoic, face o legătură între raţiunea noastră şi raţiunea divină, care diriguieşte şi guvernează cele ce se petrec în lume: datorită acestei uniuni inseparabile, raţiunea noastră este în măsură să cunoască hotărârile raţiunii divine" (Chalcidius...). Se prea poate ca în această interpretare *Heraclit* să fie mult apropiat de creştinism. Însă, oricum, rămâne ca o problemă: în ce măsură *l.* este conştient şi, eventual, personal/izat? (cf. Tannery, 1883, pp. 292-308). Mai puţin, poate că deloc personal/izat, ca o gândire ce se gândeşte pe sine şi astfel şi lumea, este posibil, fie şi pentru aceea că motivul este luat şi dezvoltat de către stoici supunându-le şi guvernându-le, aşadar, pe toate, toate li se supun, prin chiar participaţia lor, fie că este vorba de cele neînsufleţite, fie că de suflet. Acesta cu hotarele sale, hotare ale *l.* universal, cât ţine de el (fr. 45), este însă şi, ca formă în lume, distinct: „Logos-ul propriu sufletului, de a se spori prin sine însuşi" (fr. 115). Distinct ontologic, deci în seria formelor lumii distinct şi în ordine proprie, sufletul nostru participă la *l.* universal, dar şi individual. „Trebuie să urmăm ceea ce este comun. Căci ceea ce aparţine tuturor este comun. Deşi însă logos-ul aparţine tuturor – mulţi trăiesc ca şi cum ar avea o minte numai pentru ei" φρόνησις (fr. 2). Termenul la Heraclit era pentru observaţie, mai curând decât pentru gândire. Aşa fiind, ei divizează fiecare lucru făcând pe pricepuţii, dar semănând ca nişte nepricepuţi" (fr. 1). Numai urmând ceea ce aparţine tuturor lucrurilor (ξυνός) am fi în măsură să ajungem la iubirea-de-ceea-ce-este înţelept. Altminteri, cu o gândire în strictă individualitate, cel mult dobândim *polymatheia*, care „nu te învaţă să ai minte" (fr. 10).

Pentru *Empedokles* nu *aisthesis* este „criteriul adevărului", ci „dreapta raţiune – ὀρθὸς λόγος, iar o parte a dreptei raţiuni este de natură divină, iar o parte de natură umană; din acestea, partea divină nu poate fi exteriorizată, în vreme ce partea umană, da" (Sext., *Adv. math.*, VII, 122-124). Cât îl priveşte *Anaxagoras* absoarbe toate funcţiile *l.* în *nous*. Ca principiu spiritual (cât era) *l.* chiar putea să premeargă *nous*-ului (cf. Cappeleti, 1959, pp. 53-68). ~ (3) Cu *Democrit* şi sofiştii, termenul intră în alt timp de semnificare, pronunţat lingvistic. Un fr., 68 B 145 D.K., dă seama de aceasta: λόγος γὰρ ἔργου σκιή cuvântul este umbra acţiunii. Plutarh (*De puer. ed.* 14, 9F) îl raporta la o exortaţie morală când, se pare, că, mai curând exprima aversiunea lui *Democrit* faţă de *l.* sofistic (Munno, 1939, pp. 52-61). Componenta morală- moralizatoare nu lipseşte, dar este mai slabă cealaltă (cf. şi fr. 190: „Trebuie

să eviţi chiar să vorbeşti despre lucrurile urâte"; fr. 244: „chiar singur fiind, să te fereşti de a zice sau de a face ceva rău şi învaţă să te ruşinezi mai mult în faţa ta decât a altora"; fr. 82: „Falşi şi ipocriţi sunt aceia care fac ceea ce fac numai cu vorba, iar nimic cu fapta"; fr. 55: „trebuie să te străduieşti spre faptele virtuţii, şi nu spre vorbe goale"; fr. 177: „Nici un discurs bun nu poate şterge o faptă rea şi nici o faptă bună nu poate fi umbrită de o calomnie"; fr. 53a: „Mulţi dintre cei care săvârşesc fapte murdare nu se ruşinează să rostească discursuri frumoase"; fr. 85: „Cel gata oricând să contrazică, flecărind mult, este incapabil să înveţe cele ce ar trebui"; fr. 290: „Durerea unui suflet nu poate fi potolită decât prin judecată" (Faggi, 1929, pp. 206-210). Se prea poate ca Dem. să-i fi avut în vedere pe sofişti, fără ca aceştia să poată fi reduşi la ceea ce, chiar vag, semnifică fragmentele în cauză. Cu ei se poate vorbi de o criză a *l.*, dar nu neapărat sau nu în totalitate decadentă. Cu precădere, *l.* este subordonat retoricii şi, prin aceasta, şi politicii. Dar nu numai atât pentru că totuşi cu sofiştii porneşte propriu-zis filosofia limbajului. Anterior, Heraclit şi Parmenides, în timpul lui, Democrit se apropiau, aproximând raportul dintre *logos, eon*-ul (parmenidian) şi *epos*. „Convenţionaliştii" cei mai mulţi, în relaţia *logos-eon* ei presupun „potrivirea" prin faptul de a fi al omului, zicând ca *Protagoras*: *măsură*. Problema aceasta ca şi aceea a sinonimiilor la Prodicos ori incomunicabilitatea (Gorgias) puteau să slujească *eristica*, însă nu în mod necesar! Oricum, ele sunt de importanţă majoră în filosofia *l.*, ca aceea protagoriană a antilogiei. „Şi în retorică o entimemă aparentă se formează când nu avem de-a face cu o probabilitate absolută, ci cu o probabilitate particulară... Şi să faci mai puternic argumentul mai slab revine tocmai la acest lucru. De aceea, pe bună dreptate resping oamenii declaraţia lui Protagoras; căci este o înşelăciune şi un neadevăr, şi o probabilitate doar cu aparenţă de adevăr şi care nu-şi are locul în nici o artă în afară de retorică şi eristică" (Arist., *Rhet.*, II, 24, 1402a7; 1402a23). Percepţia însă avea să se schimbe cel puţin, dinspre hermeneutică de abilitare a sofiştilor. Untersteiner găsea mari teme de interes la Protagoras: (a) antilogia, (b) omul – măsură şi (c) substituirea unui „logos puternic" unui „logos slab" (1945, pp. 21-99; cf. şi I, Sof., p. III, c. III). În legătură cu antilogia, deci cu dublele argumente (*dissoi logoi*), problema argumentului tare (κρειττων λόγος) şi a argumentului slab (ἥττων λόγος), ca şi aceea, putea fi folosită eristic. Însă după Untersteiner ar fi posibilă şi o interpretare non-relativizantă, cu primul argument ca vizând universalitatea pe când cel de al doilea individualitatea conştiinţei. Cum delimitarea este relativă, mişcătoare, relativismul este oricând posibil, însă nicidecum necesar. Ar fi însă prea mult ca „argumentul tare" să fie semn pentru un „logos universal", iar celălalt pentru un „logos individual" în absolut. Distincţia, de asemenea, ar putea să funcţioneze într-o ordine pragmatică-sociată (cf. Martano, 1970, pp. 421-434). ~ (4) În *platonism* (după Des Places, art. λόγος) (a) discurs adevărat sau fals – εἴη ἂν λόγος ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής (*Cra.*, 385b5); „ce cuvânt şi ce declaraţie faci" – τοιοῦτον ἐμβέβληκας ῥῆμα τε καὶ λόγον; *Rp.*, 473e7; „arta cuvântărilor" – τὴν τῶν λόγων τέχνην (*Phdr.*, 260d 4; cf. şi *Tht.*, 208c5; *Lg.*, IV, 713a4; X, 899a1); (b) argument: „care face din argument tare din cel slab" – τὸν ἥττω λόγον κρειττων ποιῶν (*Ap.*, 18b10); „decât să mă refugiez între argumente/raţionamente/propoziţii... εἰς τοὺς λόγους (*Phd.*, 99e5; vd. şi Euth. 283e9; *Phdr.*, 274a4; *Lg.*, X, 891c9); (c) definiţie definiri-raţionamente – λογισμός (*Rp.*,

431 c6; *Phdr.*, 84a7; *So.*, 254a8; *Parm.*, 130a2). Şi συλλογίζω – a aduna, a asambla, a recapitula în *Lg.*, 799 a, a face un raţionament, a conclude din premise în *Grg.*, 479c; συλ λογισμός, raţionament, concluzie din premise în *Cra.*, 412a; (d) principiu, lege, comandament: „principiile pe care le-am invocat" – τῷ λόγῳ (*Cr.*, 46b5; vd. şi *Lg.*, IX85c8; X 898a9); (e) judecată, înţelegere, raţiune: „ştiinţa şi dreapta înţelegere" – ἐπιστήμη ... καὶ ὀρθὸς λόγος (*Phdr.*, 73a8), κατὰ τὸν ὀρθὸν λὸγον – după dreapta judecată (*ibid.*, 94a1), „judecată adevărată" (*ibid.*, 270c9), cele „ce sunt perceptibile cu raţiunea şi inteligenţa" – λόγω...καὶ διάνοια ληπτά (*Rp.*, 529d4), „oare nu prin experienţă, înţeligenţă şi raţiune?" – ἐμπειρία τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ (*ibid.*, 582a5) „dialecticianul este acela care ajunge la cunoaşterea raţiunii de a fi/a esenţei fiecărui lucru" – τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας (*ibid.*, 534b3). Raţiunea noastră, prin urmare, identifică raţiunea lucrurilor, adică *Idéa* (Idéai), obiect de aplicaţie al Dialecticii. ~ (5) La Aristotel: (a) discurs (oratoric) – λογογράφος – λογόποιος (*Rhet.*, I, 3) compunere, tehnică de compunere (λόγος σωκρατικὸς); (b): concept, esenţă conceptualizată prin extindere, definiţie: procedeul de ajungere: ἐπακτικὸς λόγος (*Metaph.*, 1078b17); „se numesc omonime, lucrurile care deşi au acelaşi nume, noţiunea desemnată prin acesta, este diferită. De ex., *animal*, convine deopotrivă omului real şi omului pictat. Totuşi, amândoi au numai acelaşi nume, pe când noţiunea desemnată prin nume este diferită" (*Categ.*, 1, 1a1-5). Cât însă *l.* poate fi echivalent cu *conceptul*? Burnet, apoi Hartmann au contestat faptul. „Termenul λόγος nu ar fi «concept». Dacă există, la această dată, un cuvânt în greacă pentru termenul «concept» el este νόη (Burnet, p. 317, n. 1). *Logos* ca esenţă a lucrului în spirit poate fi totuşi luat pentru concept, dar în sens mai particular, logic şi ontologic, deopotrivă (Bonitz, *Ind. arist.*, 433 b); (c): propoziţie (ca la Pl., *Tht.*, 201e), enunţ: „vorbirea (λόγος) este sunet vocal (cu semnificaţie convenţională), ale cărei părţi luate separat au sens, ca enunţ şi ca afirmaţie (sau negaţie). Vreau să spun că, de ex., cuvântul *om* semnifică ceva, dar nu cum că este sau nu este. Numai când se adaugă alte cuvinte se afirmă sau se neagă" (*De interpr.*, 4, 16b26). „Propoziţia e un sunet compus, înzestrat cu înţeles, dintre ale cărei părţi unele îşi au înţelesul în ele însele cum ar fi în propoziţia «Cleon merge», numele Cleon (*Poet.*, 20, 1457a23); (d): raţiune, raţionalitate, dreapta/adevărată raţiune – ὀρθὸς/ἀληθὴς λόγος (E.N., 1138 a 24; 1103 b 34;1144 b 28); „virtutea nu este o deprindere doar conformă cu dreapta raţiune, ci şi unită cu raţiunea" – μετὰ λόγου (1144b28); (e): proporţie matematică, raporturi (lucrurile ca proporţii/raporturi numerice – ὅτι λόγοι ἀριθμῶν; *Metaph.*, 991b13), ca în pythagorism şi în *platonism*, de altfel ~ (6) Logos, spermatikos (Λ. σπερματικός), „raţiunea seminală" a universului, care „face maleabilă materia în vederea creaţiei ce va urma" (*Zenon*, Chrysippos, după Diog. Laert., VII, 136). La început zeul „a existat în sine însuşi"; trece, apoi, focul care era singur în spaţiul fără de margini, în aer, aerul în apă. Traversată de suflul de aer aprins, apă dă naştere unui germen central, „raţiunea seminală". Se iveşte şi pământul în centrul lumii, tot prin transformarea apei, dar sub acţiunea aceleiaşi forţe, care fiind una dă unitatea lumii (ca un organism). Cât însă conţine în sine „raţiuni", „germeni" (lógoi spermatikoi) prin acestea asigură diversitatea, în organicitate. Ele stau şi în suflet, fiind o parte dintre cele opt ale sale, alături de cele cinci simţuri, de cuvânt şi de raţiune (cf. Diog. Laert., VII, 157). ~ (7) Multe de

la stoici, în această privinţă, trec la neoplatonici, mai multe chiar decât de la Platon. Plotin avea să adopte „logosul stoicilor" (Hegel, II, 1964, p. 166). Mai înainte, în Alexandria elenizantă, Philon Evreul (?20ante-?50), în spirit platonic şi, stoic, punea problema *l.* ca mediator între Dumnezeu şi om (Robin, 1935, p. 436). „Materia tuturor lucrurilor era în formă şi Dumnezeu i-a dat formă; era indeterminată şi i-a dat determinări; nu avea calităţi şi i le-a dat şi, desăvârşindu-şi opera, a pus asupra universului propriu-i sigil, adică imaginea sa însăşi, ideea, Verbul său" (*De somnis*, II, 1114). Unic, Dumnezeu (θεός) prin cuvântul creator (λόγος προφορικός) a creat lumea după tipul ideal (λόγος ἐνδιάθετος). În sine, Unul (divinul) este gândire care se gândeşte nemijlocit şi tot asemenea, adică prin intuiţia pură, este şi „gândire" a lumii. El este ca ochiul: „ce nevoie ar avea acesta să vadă, dacă ar fi el însuşi lumina?" (*Enn.*, VI, 6, 41). Prin urmare, nu recurge la cuvânt şi raţionament, mediatori. Cât se naşte născându-se şi se „gândeşte" „gândindu-se", el se pune ca inteligenţă (*nous*), în care se află toate formele vieţii asemenea unor λόγος σπερματικοί. Trecând în suflet (cea de a treia ipostază) aceşti *logoi* le „însufleţesc", apoi, pe toate, în ordinea creaţiei. Căci „sufletul universal" iradiază peste tot (*ibid.*, III, 2). Deşi radical în altă semnificaţie, *l. Noului Testament* nu era instituit prin ruptură. Ioan cu „acea afirmaţie mare: «Cuvântul (logos) s-a făcut trup şi a locuit printre noi» (1:14) „îmbracă creştinismul într-o haină pe care un grec putea s-o înţeleagă" (Barclay, 1992, *Logos*).

LONGINOS (Λογγῖνος) **din Atena** (213?-273) – retor, gramatic şi filosof neoplatonic, elevul lui *Ammonios Sakkas*, admirator al lui Plotin. Ar fi scris comentarii la două dialoguri platonice (*Phaidon* şi *Timaios*), *Convorbiri filologice* şi încă alte câteva lucrări despre retorică sau cu teme filosofice. Pierdute, faima lui a venit dintr-o suspectă (dacă nu direct falsă) atribuire a *Tratatului despre sublim* (vd. *Pseudo-Longinos*).

LUCIAN (Λουκιανος) **din Samosata,** în Siria (?125-?192) – retor şi filosof, cu afinităţi pentru cinismul târziu (neocinism) şi pentru neosofistică. După un periplu larg (călătoreşte, ca retor, parcă, profesionist în Asia Mică, Grecia, Macedonia, Italia, ajunge şi în Galia, se stabileşte pentru un timp în Antiohia. Ca trimis al Samosatei la Roma, îl întâlneşte aici pe Nigrinos, aproape deloc cunoscut, dacă a existat şi nu va fi fost decât o invenţie a retorului, ca să-l opună lui Albinos. Despre el avea să scrie un dialog intitulat (oarecum polemic) *Nigrinos sau despre cum trebuie să fie un filosof.* Platonician acel Nigrinos, zice *Lucian* (autor şi personaj în dialog), lăudând „filosofia, precum şi libertatea cea născută din filosofie" şi „luând în râs ceea ce mulţimile socotesc că este un bine: bogăţia, faima, regalitatea, onorurile şi, de asemenea, aurul, purpura şi lucrurile la care gloatele privesc cu uimire" (4). Revine la Antiohia, de unde este nevoit să fugă, şederea acolo devenind nesigură din cauza războiului cu parţii năvălitori. Drumul către Atena este cu multe şi primejdioase ocolişuri. Începând (cam) cu 163 se stabileşte în Atena şi, în continuare, scrie. I se atribuie 82 de titluri (şi 53 de epigrame), autentice însă ar fi doar 50. Primele scrieri, cu apăsată tentă retorică- sofistică, sunt: *Ucigătorul de tirani, Despre chihlimbar, Judecata vocalelor, Nigrinos, Visul*, probabil, şi *Cum trebuie scrisă istoria* (care nu e un dialog, ca şi, între altele, *Poveste adevărată* sau *Măgarul*, dacă îi aparţine). Se povesteşte că pe vremea lui Lisimachos abderitanii ar fi fost loviţi de o boală ciudată: declamau. De când a început războiul cu parţii, „nenorocirea noastră" e că „toată lumea scrie istorie".

Dar cum? Lăudând, care cum poate. „Greşeala celor mai mulţi istorici" e că „înfăţişează măgulitor prezentul", „urmărind să tragă tot felul de foloase şi câştiguri de pe urma istoriei" (*Cum trebuie...*, 1; 2; 13). În „perioada" ateniană scrie: *Filosofii la mezat, Dialogurile morţilor, Dialogurile zeilor, Despre pantomimă, Coborârea în infern, Charon, Cocoşul* (dialoguri) şi „dizertaţiile": *Contra unui ignorant care cumpără cărţi multe, Moartea lui Peregrinos, Alexandru sau profetul mincinos*. Peregrinos, supranumit Proteus, cinic intemperant, în anul 165, la întrecerile de la Olympia, îşi dădea foc, pe rug. „După ce pentru glorie luase tot felul de înfăţişări, se prefăcu în cele din urmă în foc, atâta era de însetat de faimă" (1). Venind la creştinism, părăsindu-l mai apoi, mereu călător şi geografic, şi în spaţiul doctrinelor şi credinţelor, Peregrinos este pentru Lucian un impostor ridicol. Dar, străin „de orice sentiment religios" Lucian nu putea să înţeleagă „un iluminat neliniştit" ca Peregrinos (Caster, 1937, p. 245). La eveniment (arderea pe rug) vor fi participat şi câţiva dintre foştii săi confraţi, creştini. Gândul lor fusese „să-i vină în ajutor, să-l apere şi să-i aducă mângâiere"; „aflând de întemniţarea lui, i-au şi cărat bani cu nemiluita". „Nefericiţii" aceştia de creştini sunt încredinţaţi că vor trăi în veşnicie. Iată pentru ce ei dispreţuiesc moartea, iar cei mai mulţi se bucură când au prilejul s-o înfrunte. Ba, mai mult încă, primul lor dătător de legi i-a făcut să creadă că sunt toţi fraţi între ei, de îndată ce, schimbându-şi legea şi tăgăduindu-i pe zeii hellenilor, începură să se închine vestitului sofist care fusese răstignit şi să trăiască după legile date de el. Din acea clipă ei dispreţuiră, de asemenea, orice fel de bun, socotind că averile le stăpânesc în devălmăşie. Dar nici una dintre credinţele lor nu e primită de aceşti creştini pe calea unei tradiţii bine întemeiate. Bunăoară, dacă vine la ei vreun pehlivan mai isteţ ca alţii, în scurt timp se îmbogăţeşte, bătându-şi joc de prostia lor" (13). Rezervat, cel puţin, faţă de creştinism, nu trecea mai departe. Fire sarcastică, el nu putea să se înverşuneze. Totuşi, un „păgân", deşi antitradiţionalist, Lucian nu ştia, nu înţelegea, nu admitea (sentimental, la urma urmelor) creştinismul; dar tocmai unde era antitradiţionalist, nu se raporta la creştinism şi la creştini decât ironic-degajat. Cât era contra creştinilor? Dar cât era de partea „păgânilor"? Ironia este cu două feţe (ca Ianus), în acest caz, poate fi privită cu îngăduinţă şi de „păgâni", şi de creştini.

LYCEUL; Λουκείων – şcoala înfiinţată de *Aristotel* în 335/4 ante în incinta gymnasiului de la marginea Atenei consacrat lui Apollo Lykeios (de la Lycia, regiune în Asia Mică, de la *lykeios* – luminosul, dar şi vânătorul de lupi, *lykos*). Şcoala arist. avea să mai fie numită şi peripatetică, de la *peripastos* (peristyl, ca spaţiu de mişcare), pe unde dascălul „se plimba *(peripateo-peripatein*, a se plimba) cu discipolii săi" (Diog. Laert., V, 2). Totuşi, învăţământul nu se desfăşura în exclusivitate în acest fel. „Este o absurditate contra căreia depun mărturie toate tratatele lui Arist. care atestă că lecţiile se ţineau ex cathedra" (Robin, 1944, p. 7). Informaţia antică nu este însă în întregime falsă. Ca *Platon*, şi Arist. va fi folosit metoda dezbaterii libere (în timpul plimbării). Şi nu numai el, ci şi *Xenocrates*, în Academia post-platonică. Dar aceasta, după câte se pare numai în cursul dimineţii, după-amiaza fiind rezervată cursurilor. Cum mai târziu, „numele locului (*L.*) a dispărut", urmaşii aveau să se numească „peripateticieni", uitând, poate, ca şi academicii, de „comportarea" dascălului (Ammonios, 35b). Pentru că cea mai mare parte a moştenirii bibliografice arist. este alcătuită din „cursuri"

(méthodoi), după acestea ne putem da seama de „materiile" care se predau în şcoală: filosofia primă, filosofia secundă sau fizica, logica, etica, politica, retorica etc.) ca şi de orientarea lor. Dotat, ca şi *Academia*, cu o bibliotecă (ea va fi fost prototipul celei din Alexandria, la organizarea acesteia participând un peripatetic, Demetrios din Faleron, tot ca şcoala lui Pl., *L.* nu avea un singur dascăl, în acest caz, pe Arist. Altul va fi fost cu siguranţă *Theophrastos* care mai înainte de a-i urma Stagiritului, ca scolarh, va prelua conducerea *L.* când dascălul, către 324, „a plecat la Chalcis" (Diog. Laert., V, 36). Totodată, *L.* forma şi o echipă de cercetare. Unul dintre rezultate va fi fost corpus-ul *Constituţiilor* (pierdut, cu excepţia *Const. ateniene*). După moartea lui Arist. (322) scolarh trece *Theophrastos* (m. în 285), apoi *Straton*, până către 269. Următorii, în ordine sunt: *Lycon* (269-225), *Ariston din Iulis* (225-?), *Diodoros din Tyr*, Erymneos (trăieşte către anul 110 ante). După acesta vor mai fi fost doi, neidentificaţi, şi lor, *Andronikos din Rhodos*, cel de al zecelea scolarh şi ultimul (Ross, 1930, p. 408). Alţi peripateticieni cât de cât individualizaţi sau numai nominalizaţi: *Eudemos*, *Aristoxenos*, *Dikaiarchos*, Phanias, Clearchos, Menon (sec. IV-III), Demetrios din Faleron, *Hieronymos*, elevul lui *Lycon*, Phprmion şi Sotion, discipolii lui *Critolaos*, Balthos, Ariston din Alexandria, Staseas, Cratippos, Nicolaos, Sosigenes şi Xenarchos, din jurul lui Andronikos (*Fragmentele peripateticienilor*, în F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, 10 vol., Basel, 1944-1959).

LYCON(Λύκων) **din Troada** (229?-225? ante) – urmaşul lui *Straton* la conducerea *Lyceului*. Ar fi scris mai multe lucrări, după cum reiese din *Testamentul* său: sclavului eliberat Chares îi lasă „scrierile publicate", iar lui Callinos, „pe cele ce n-au fost încă editate" (Diog. Laert., V, 73). Dar *Diogenes Laertios* nu înregistrează nici un titlu. Lipsit, se pare, de originalitate, nu va fi adăugat nimic esenţial învăţăturii şi învăţământului şcolii. Conform unei informaţii ciceroniene (*Tusc.*, III, 32, 78), ar fi fost de părere că durerea morală vine din instabilitatea destinului şi din slăbiciunile trupului, iar nu din cele ale sufletului. Dintre discipoli (pe câţiva îi aminteşte în testament: Bulon, Callinos, Ariston, Amphion, Python, Aristomachos ş.a.) nici unul n-a strălucit. Succesor i-a fost *Ariston*.

LYCOPHRON(Λυκόφρων) – sofist minor (sec. IV ante), cu viaţa ca şi necunoscută şi doxografia săracă. Totuşi, se va fi aplicat multor probleme: de logică şi lingvistică, de teorie a ştiinţei; de filosofie politică. Felul în care ar fi definit ştiinţa (aceasta ca *epistéme*, cu sens apropiat de abilitatea practică, în deosebire de *mathesis*; cf. p. 527, în notă): ca „însoţire" (comuniune-synousia) cu sufletul (sau, după *Alexandros din Aphrodisia*, în *Com. la Metaph.*, ad. l. „însoţire a faptului de a şti şi sufletului") l-a nemulţumit pe *Aristotel*. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci „sănătatea ar fi coexistenţa sau reunirea sau contopirea sufletului cu sănătatea, faptul că un triunghi este de aramă s-ar reduce la asocierea aramei cu triunghiul, iar faptul că un lucru e alb ar consta în asocierea suprafeţei şi albului. Motivul pentru care s-a ajuns la asemenea absurdităţi este că unii s-au apucat să caute raţiunea ce produce atât unificarea dintre potenţialitate şi actualitate, cât şi deosebirea dintre una şi cealaltă" (*Metaph.*, H, 6, 1045b10-20). Tot aşa de sever mai este Stagiritul şi faţă cu interpretarea dată către sofist termenului de legătură în structura judecăţii (propoziţiei). Ca nu cumva din admiterea lui „a fi" („este") cu funcţie copulativă să se confunde „unul" şi „multiplul", *Lyc.* va fi încercat

„să potrivească expresia zicând că omul nu este alb, ci a devenit alb, şi că nu este în mers, ci că merge", ca din „introducerea lui a fi să nu se facă din unu multiplu înţelegând că unul şi existenţa sunt luate într-un singur fel". Or, previne Arist., unul este multiplu şi fără să fie în legătură cu mai multe predicate prin „a fi", „căci unul există şi în posibilitate, şi în act" (*Phys.*, I, 1, 185b-186a). În acelaşi timp cu preocupările de logică şi teorie a ştiinţei, despre care avem informaţii doar de la Arist., şi în tradiţie aristotelică de la Alex., tot de la Stagirit mai ştim că *Lyc.* va fi definit legea „ca un contract" – synthéke (*Polit.*, III, 9, 1280b8) şi că va fi contestat nobleţea după adevăr. Căci „strălucirea" ei nu iese, prin sine, la iveală; prestigiul ei stă în cuvânt. „Cei cu naştere obscură şi cei cu naştere nobilă nu se deosebesc potrivit adevărului" – katà d'alétheian, ci doar potrivit opiniei – pròs dóxan (Arist., *Despre nobleţe*, fr. 91, Rose; vd. şi *lege*).

LYSIS (Λύσις) **din Tarent** – pythagoreu, refugiat în urma celei de a doua „împrăştieri" a şcolii, de după 450 ante. (vd. *pythagorismul*) la Theba, unde îl are ca discipol pe Epaminondas, viitorul mare comandant militar, născut pe la 420. În consecinţă, *L.* poate fi plasat în sec. V sau, oricum, cu akmé, căci, altfel, după Delatte, care i-a reconstituit biografia (1915, p. 83 şi urm.), ar fi murit către anul 370. Informaţiile antice privitoare la el nu sunt nici prea numeroase, nici prea exacte. Credibile (de altminteri, cu mici deosebiri şi concordă) sunt cele referitoare la episodul dramatic al părăsirii Greciei Mari (cu deosebire care ţin doar de ambiguitatea cronologiei), şi, mai cu seamă, la învăţământul său theban (Diog. Laert., VIII, 7; Iambl., V. P 250; Corn. Nepos, *Ep.*, II, 2; Pausanias, IX, 13, 1). Mai mult decât îndoielnice sunt însă informaţiile privitoare la opera scrisă: „Pythagoras, consemnează Diog. Laert. (VIII, 6, 7), a scris trei cărţi: *Despre educaţie, Despre politică, Despre natură*". „Cartea (probabil ca nume generic pentru cele trei, n. ns., după Nasta, 1984, p. 87) care trece însă opera lui P. era a lui *L.* din Tarent". De la P. însă nu s-a păstrat nimic scris (vd. *Pythagoras*). Tot Diog. Laert. (VIII, 42) mai reproduce o scrisoare a lui *L.* către *Hippasos*, în care îi reproşează acestuia de a fi divulgat învăţătura secretă a şcolii. Scrisoarea este însă apocrifă, ca şi aceea, mai amplă, reprodusă de Iambl. (*V.P.*, 75-78), adresată lui Hipparchos sau lui Hipp., cu acelaşi conţinut. Cum a stabilit Delatte (pp. 83-106), deşi un fals târziu, ea nu este lipsită, în fondul ei, de autenticitate (cf. şi Nasta, p. 243). O informaţie a lui Athenagoras (în *Pro cristianis*, pp. 6, 15) permite o vagă reconstituire a pythagorismului său în teza fundamentală: *L.* „defineşte pe Dumnezeu ca un număr inexprimabil" (sau iraţional, arrheton). Dincolo de simbolismul obişnuit în şcoală, ca şi de faptul că opţiunea este de tradiţie philolaică, într-o lectură filosofică se cuvine reţinută definirea negativă a principiului. Un alt *L.*, personaj în dialogul platonic omonim. Cu existenţă istorică („tot prin vorbă, Socrate l-a schimbat şi pe *L.*, făcându-l să aibă o purtare mai bună"; Diog. Laert., II, 9), nici astfel, nici în ficţiunea platonică nu are relevanţă filosofică. Dialogul însă impune un alt „L.", numai ca titlu de operă.

M

MAIEUTICA; μαιευτική – „arta/tehnica moşitului – şi ἡ μαι ευτικὴ ... τέχνη (Pl., *Tht.*, 210b8), cel ce se pricepe/cel ştiutor la moşit – ἐπιστήμων τῆς μαιευτικῆς (*Po.*, 268b1). În analogie cu „tehnica moşitului", procedeu socratic de descoperire a adevărului prin cunoaşterea de sine. „*Socr.* – În ce priveşte meseria moşitului, cu care mă îndeletnicesc eu, ea se ocupă de aceleaşi lucruri ca şi moaşele, numai că cei ce trebuie moşiţi nu sunt femeile ci bărbaţii...; eu trebuie să am grijă de spiritele lor îngreunate, iar nu de trupurile lor" (*Tht.*, 150b-c). Ca sclavul din *Menon* (79e - 85d), oricare, printr-o subtilă tehnică erotetică, poate să ajungă la cunoaşterea de sine. Maieutica, astfel, prin *maieutikós*, „tehnicianul", era calea către sine a fiecăruia, pentru cunoaşterea sinelui. Dincolo de „anecdotica" sugerată de analogie, „arta moşitului" socratică era „reflexia eidetică", aşa zicând husserliană, a antichităţii greceşti.

MATERIE; ὕλη; lat. *materia, materies* – „dacă materia veşnică", *materia alterna*, „seminţele prime ale materiei" – *genitalia materiai*, „nu poţi să crezi că materia-i în ea grămădită" – *non inter se stipata cohaeret*/M. – Lucr., I, 240; II, 62, 64-65 ş.a.; rom.: „materie – orice supt formă s-ar supune, precum materia lumânării este ceara, săul", Cantemir, *Ist. ier., Scara*"; „Materia sau pricina materialnică este aceia din care stă însul alcătuit, adică vinele, oasele cu care să ţine inchiegarea trupului omenesc"; Micu, *Inv. metaf.*, 132): lemn, pădure (Hdt., I, 203: τὰ πολλὰ πάντα ἀπ,ὕλης ἀγρίης ζωόντα – „multe neamuri care se hrănesc cu rădăcini sălbatice şi fructe", se înţelege că din pădure), lemn tăiat, căzut (*Il.*, VII, 418, 420 ἕτεροι δὲ μεθ' ὕλην, după lemne, pentru foc), lemn-balast, de construcţie a corabiilor (*Od.*, V, 257: δοεπεχεύατο ὕλην πολλὴν „...grămădeşte lemn mult"), de construcţie, în genere (Th., II, 98, II, 75; Pl., *Pol.*, 272a; *Phlb.*, 54c; *Lg.*, 705e, 761c, 849d), material (piatră, lemn) de construcţie (Xen., *Hell.*, I, 1, 25: „să-şi procure de pe muntele Ida material „pentru construirea corăbiilor şi refacerea zidului cetăţii: hylen èk tes Ides komizesthai), materia unui poem, a unei opere (Polyb., II, 16, 14), a ştiinţei medicale (ὕλη ἰατρική; Gal., IX, 494); cu majusculă (cf. *Il.*, II, 500; V, 708; VII, 221) numele unei aşezări în Beoţia, pe malul lacului Cephisos (cf. Bailly; Rivaud, 1906, p. 370). Jung avea să interpreteze termenul prin rădăcina indo-europeană *sû*, regăsită în *uô*: a uda, a face să plouă, ultos, ploaie (1932, p. 208, 226; cf. şi Durand, 1977, p. 280). În filosofie, termenul este de construcţie aristotelică. Mai înainte, singurele generalizări (dar restrictive şi ele, fiind circumscrise domeniului de aplicaţie) aparţin retorilor şi logografilor: hyle rhetorike, materie a retoricii ca şi medicilor din şcoala lui *Alkmaion* din timpul lui *Platon*: h. ca „ansamblul al elementelor din a căror combinaţie rezultă un corp viu anume" de aici şi particularităţile în ordinea speciei, dar şi a indivizilor aceleiaşi. H. a

calului şi h. a omului, dar şi, chiar dacă numai cu mici deosebiri, cea a cutăruia sau cutăruia dintre oameni (Rivaud, p. 371). Totuşi, nici Aristotel nu pune *m.* în termen de principiu unic, aşa cum se va întâmpla în materialismul modern. Încă în sens tradiţional, *m.* rămâne restrictivă, numind „substratul" şi presupunând forma, şi ea, la rându-i, presupusă. În filosofia prearistotelică, aşadar, ca atare, termenul nu se întâlneşte, deşi *à rebours*, poate fi aplicat. A făcut-o, primul, Arist. însuşi. Cauză se zice în patru sensuri: este formă, este „materie, adică substrat" – δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον. Cei mai mulţi dintre primii filosofi „găseau că principiile lucrurilor sunt cele în identitatea materiei" – ἐν ὕλης εἴδει (*Metaph.*, A, 3, 983a 29; 983b6). Platon „spune în *Timaios* că materia şi locul sunt unul şi acelaşi lucru" în „aşa-zisele învăţături nescrise" (*Phys.*, IV, 2, 209b10-15; cf. *Tim.*, 69a). Platon utilizează *hyle* ca „lemn" şi „materiale": Lemn pentru construcţia navelor – ναυτηγησίμης ὕλης (*Lg.*, 705c1); „în vederea unei deveniri există toate leacurile, sculele şi orice material" – καὶ πάσαν ὕλην (*Phlb.*, 54c2); materialele care „ne stau ca unor constructori, la îndemână"... ἡ μὶν ὕλη (*Tim.*, 69a6). Aristotelic, principiu, alături de *formă*. Cum tot ce devine este compus, avem de a face cu „lucrul care este generat şi, cu acela care devine prin generare". „Bronzul", „piatra" sau „aurul" sunt subiecte. La fel „omul", care din neinstruit devine instruit. „Omul instruit" este compus din „om" şi „instruit". La fel o statuie din bronz, din piatră... Ceea ce constituie subiectul unei deveniri este materia despre care se poate spune că este „un principiu, deşi nu este unică şi nu este aşa cum este un individ oarecare" (*Phys.*, I, 7, 190a-191a). Ca principiu, în raportare la ceea ce „devine", este „doar în stare de putinţă" (*Metaph.*, H, 2, 1042b10). Altfel, adică luată în sine este act; „nici materia, nici forma nu sunt supuse naşterii" (*ibid.*, Λ, 3, 1069b1). Cât este în sine şi ca putinţă, ea stă ca principiu al individuaţiei, dar nu numai ca la Thoma. Aristotelic, individuaţia este în funcţie de *m.* şi formă, deopotrivă. Stoicii prin *m.* „înţelegeau substanţa din care se naşte un lucru". Ca şi substanţa – (οὐσία), materia – (ὕλη) este luată în două sensuri: pentru toate lucrurile şi particulară. „Cea pentru ansamblul lucrurilor nu creşte, nici nu scade, în timp ce aceea a lucrurilor particulare poate creşte şi scade." *Apollodoros* credea că *m.* este divizibilă la infinit şi este, tot asemenea, schimbătoare. *Chrysippos* însă limitează diviziunea „căci nu există nimic infinit de mic la care să nu poată fi extinsă diviziunea". Cel puţin actual, pentru că potenţial „continuă fără încetare" (Diog. Laert., VII, 150). Stoicii „zic că materia este un corp", dar una şi „substrat al tuturor elementelor". De fapt „toate lucrurile, chiar şi elementele, nu sunt decât modificări şi moduri de a fi ale materiei" (Aët., I, 97; von Arnim, II, 325; Plot., *Enn.*, II, 4, 1). Numai „principiul pasiv" (*apa* şi *pământul*) este *m.*; cel activ (*focul* şi *aerul*) este „raţiunea imanentă", adică zeul, „căci el este veşnic şi-i făuritorul oricărui lucru din întreg cuprinsul *m.* Doctrina aceasta este expusă de *Zenon*..., de *Cleanthes*..., de *Chrysippos*, de *Archedemos*... şi de *Poseidonios*" (Diog. Laert., VII, 134; cf. şi Nemesius, *De natura hominis*, 164). Aşadar, zeul este „în identitatea materiei sau mai curând este o calitate inseparabilă de materie şi el circulă traversând-o ca sămânţa în organele genitale" (Chalcidius, *In. Tim.*, c. 294; von Arnim, I, 87). De aici presupusul panteism stoic. Identificate mereu cu altceva „principiile materiale", cât mai este de comprehensibilă *m.*? (Sext., *P.H.*, III, 30 şi urm.). Unii

se îndreaptă către foc, aer, apă şi pământ, alţii către *atomi*, *Anaxagoras* recurge la *homoiomerii*. Şi încă, unii spun că elementele pot fi fragmentate şi că au calităţi, alţii că nu. „Dacă nu putem să ne dăm adeziunea nici tuturor poziţiilor cu privire la elemente, şi nici unora dintre ele, se cuvine să ne suspendăm Judecata în privinţa lor" (36). Cu alt scop, aceeaşi diversitate o constată (şi o respinge) şi *Plotin*. *Empedokles* o pune în identitate cu elementele, Anaxagoras cu un amestec – μῖγμα; „altul că infinitul" – ἄπειρον (*Enn.*, II, 4, 7). Stoicii „zic că materia este una; ea este substratul elementelor şi substanţa lor"; *Aristotel* şi aristotelicienii o consideră incorporală (II, 4, 1). De nesusţinut fiecare în parte şi toate la un loc, ar rămâne ipoteza *m.* ca „una simplă şi lipsită de orice calitate". Aşa presupusă, ea nu este nici corporală; ar avea calităţi: culoare, greutate, mărime. Nu este nici alcătuită din ceva, altceva, tot în urmarea presupoziţiei lipsei de calităţi (8). Lipsită cum este de determinaţii şi de părţi componente, ea este o privaţiune în absolut; de unde şi receptivitatea tot asemenea. „Indeterminată, instabilă prin ea însăşi, permanent în mişcare către formă, supusă oricărei influenţe; ea se multiplică, transportându-se printr-o devenire neîncetată" (11). Putinţă absolută, ea este mereu altfel şi totuşi mereu aceeaşi. Manifestare a puterii divine, ea nu este însă o ipostază în seria Binelui, Inteligenţei şi Sufletului universal. În ordine negativă (privaţiune, posibilitate) ea este ca o sleire a principiului divin sau ca acel ceva care e cum nu este Unul însuşi. În acest sens, se şi pune problema creaţiei (apariţiei) lumii din nimic. Şi încă şi problema răului în lume, „depărtare de bine", prin sleire (*Enn.*, I, 8, 1). Unul proclean, punându-se în dublă mişcare de procesiune (care e şi conversiune) de conversiune (şi procesiune), în seria *diadei* şi *apeiron*-ului instituie şi materia ca „ultima infinitate". De aceea ea este bună, într-o parte a ei, „deşi infinită, foarte obscură şi informă" (*In Timaeum*, I, 385; vd. şi *unul*).

MĂSURĂ; μέτρον; lat. *mensura*, la Seneca, *mensura ac pretium*, pentru virtute ca măsură sau criteriu de a distinge între bine şi rău: „nu împrejurarea creează binele şi răul, ci virtutea: oriunde apare, totul are aceeaşi m. şi aceea şi valoare" – omnia eiusdem mensurare ac preţii sunt, p. 71; la Plinius, mensurae et pondera – măsuri şi greutăţi): 1. a unei suprafeţe de pământ (ἡέτρ'ἐν χερσὶν ἔγοντες... cu măsurile în mâini pentru hotarul unui câmp mănos, ce vor să-l împartă, *Il.*, XII, 422); pentru lichide, cantităţi, în genere (χίλια ἡέτρα... o mie de măsuri dintr-un vin curat, *Il.*, VII, 471); întindere, spaţiu (métra thalásses, spaţiile/întinderile mării, Hes., *Munci*..., 646); lungimea/lungimile, în sens de măsurile/unui drum – métra keleuthon (*Od.*, IV, 389, X, 539); întinderea unui port-métron òrmon (*Od.*, XIII, 101); vârstă (hébes... metron, în floarea tinereţii; *Il.*, XI, 225), durată a tinereţei (Hes., *Munci*..., 131; Eur., *Ion*, 354); măsură a versului (Xen., *Mem.*, 1, 2, 21; Arist., *Rhet.*, 3, 4); ritm, metru („dacă... poeziei i se înlătură muzica, ritmul şi metrul, rămâne altceva decât cuvântul?; Pl., 502c); măsură comună ca divizor comun, în aritmetică (tà koinon m.) la Nicomachos din Gerasa, 84 (cf. Bailly, art. *métron*). Dar cu mai mare frecvenţă şi pregnanţă, cel puţin până la *Heraclit* şi la *Protagoras*, *m.* numeşte în ordine morală (Moulard, 1923, p. 5). În epopeile homerice, în varii contexte, stă pentru comportamentele contrare stării de hybris (ca „trufie care depăşeşte măsura";, Frenkian, 1969, p. 22). Apollo „îl ceartă cu vorbe cumplite" pe Diomede pentru prea marea şi orgolioasa lui îndrăzneală, îndemnându-l să nu meargă „prea departe" şi să se încumete a lupta cu zeii (*Il.*, V, 440 şi

urm.); alteori, cei ce nesocotesc dreapta măsură sunt pedepsiţi amarnic: fiicele Niobei „pentru că îndrăzniseră s-o înfrunte pe Letò" (*Il.*, XXIV, 603), tovarăşii lui Ulysse pentru „a fi înjunghiat boii Soarelui" din insula Trinacia (*Od.*, XII, 279 şi urm.). Numeşte (indirect) moderaţia în contrast cu excesul: „Te strică băutura care scoate/din minţi pe oricine, dacă soarbe lacom"; fără măsură (*Od.*, XXI, 291, şi urm.), timpul potrivit (de somn, *Od.*, XIX, 590). În mod expres însă abia Hesiod apropie *m.* de kairos, ca dreaptă *m.* sau ca timp (moment) potrivit: „găseşte/observă *m.* (metra phylá ssesthai) şi timpul prielnic" (*Munci...*, 694). Mai este determinată şi în opoziţie cu hybris (Typhon, monstrul născut din unirea Pământului – Gaia – cu Tartarul este hyhristes – nelegiuit, violent, impetuos; se subînţelege că fără *m.*, ca armonie (*Theog.*, 514, 936; cf. Moulard, p. 16). Poeţii lirici, la rândul lor, numesc Theognis, dreapta *m.*, în deosebire de lipsa de *m.*, ca Hybris (v.v. 614, 151) ceea ce e peste *m.* – hyper tò m. (v. 498) sau ca în v. 693: „este greu să cunoşti măsura când îţi merge bine – gnònai gàr chalepon métron, ót'esthla paré; Solon, indirect eunomia, buna rânduială a oamenilor în cetate, în opoziţie cu dysnomia (fr. 3, Diehl), ca şi într-o apoftegmă: meden agan–nimic prea mult (III, 10, 1, Diels), dar mai cu seamă în distihul: „Este foarte greu să înţelegi măsura nevăzută a inteligenţei / Aceea care numai ea cuprinde marginile tuturor lucrurilor" (fr. 16, Diehl), „ca materie invizibilă existentă în toate lucrurile, atât de greu de atins" (Jaeger, 1964, p. 525). Clement din Alexandria (*Strom.*, V, 81, 1) identifica aici o aluzie la divinitate: „foarte înţelept a scris Solon despre Dumnezeu acestea..." Dacă S. ar fi vorbit de gnomé („totodată o cunoaştere reală şi voinţa de a-i da aplicaţie practică") „nemuritorilor" „ca măsură invizibilă" care singură „cuprinde marginile tuturor lucrurilor" (la Jaeger „care scopul tuturor lucrurilor"), „omul s-ar afla în faţa unei sarcini extrem de dificile în recunoaşterea acestei măsuri în lume şi de a lua cunoştinţă de ea în tot ce întreprinde" comentează elinistul german. Dar gnomosyne (asemănător altor termeni: dikaiosyne – sentimentul/practica dreptăţii, pyktosyne – arta pugilatului), din distihul solonian „pare să se raporteze la o virtute mai mult umană decât divină". În discuţie, de aceea, „este omul, şi nu divinitatea" (pp. 187, 524-525). În sentenţele celor „foarte înţelepţi", apoi: metron ariston – *m.* este lucrul cel mai bun (Kleobulos), metroi hro – păstrează (*Thales*) sau indirect la *Pittacos*: „Caută să ştii care e momentul prielnic indirect, în istoria conceptului ar mai intra, de acuma în context filosofic, şi *Anaximandros*, „potrivit cu rânduiala timpului" (fr. 1), putând să însemne şi după măsură, *Parmenides* cu „amarnica nevoie" (necesitate) care ţine fiinţa „în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară" (fr. 8), pythagoricii cu armonia şi dintre ei, mai cu deosebire, Alkmaion, medicul, cu definiţia sănătăţii ca buna proporţionare a umidităţii şi uscăciunii, răcelii şi căldurii, amarului şi dulcelui (fr. 4), *Democrit* (direct): „Măsura este bună în toate; excesul şi lipsa nu mi se par a fi astfel", „dacă depăşeşti măsura – ei tis hyperballoi tà metron -, până şi cel mai plăcut lucru ţi se pare neplăcut la culme" (fr. 102, 233). Hotărâtor însă pentru impunerea termenului în accepţie filosofică „tare", fiind ontologică, este *Heraclit*. Raportată la principiul – foc care se aprinde şi se stinge după măsură – àptomenon métra kai àposbennýmenon métra (fr. 30) şi la Soare, „care nu-şi va depăşi măsura" – oúkh hyperbésetai métra (fr. 94), în fr. 31: „(pământul) se dispersează ca mare şi este măsurat – metréetai – la fel ca înainte de a deveni pământ", deşi „subiectul este

pământul" (Burnet, 1919, p. 151, în notă), trimiterea se face la foc, măsura fiind a lui. Dar revenind la fr. 30 şi 94, mai cu seamă la 30, *m.* dă seamă de *logos* fără să fie totuna cu acesta. Aprinzându-se şi stingându-se după anumite măsuri, prin faptul că atare, ele par secunde cel puţin faţă cu stingerea – şi – aprinderea. Căci limitându-se şi stimulându-se reciproc, aprinderea şi stingerea îşi impun măsuri, poate proporţii, după care se întâmplă şi una, şi cealaltă. Aprinzându-se şi stingându-se, focul se schimbă în sine, generând lucrurile şi „readucându-le" la sine, să „le judece" (fr. 65-66), toate acestea, fără încălcarea măsurii sale (fr. 94). Trecere în lucruri, prin stingere, şi revenire la sine, prin aprindere; „ca aurul care se schimbă în mod egal pe mărfuri" (fr. 90), focul presupune proporţii regularizate, ca un fel de „legi" imanente. Semnificând în această ordine, în accepţie heraclitică termenul avea să se „anonimizeze" în conceptul filosofic al legii-legităţii. Ca atare însă, adică şi formal, şi material, el intră în sistemul conceptelor de bază ale gândirii greceşti numai cu *Protagoras* şi, prin extindere, cu mişcarea sofistă aproape în întregimea ei, implicit sau explicit. De invenţie şi de construcţie protagoriană, în sens antropologic şi gnoseologic-epistemologic, în semnificaţie şi instrumentalizare este recognoscibilă în delimitarea convenţiei – nomos, la *Antiphon*, la *Hippias*, la *Critias*, la *Anonim*, la *Alkidamas*, la *Prodicos* în motivul alegerii sau, în genere, în explicaţia zeilor. Antiphon (fr. 9) defineşte timpul ca *m.* (metron), deosebindu-l de substanţă. La fel, ceva mai târziu şi din afara sofisticii *Aristotel*, în Phys., IV, 11 şi 12 (vd. *timp*; *mişcare*). Despre *m.*, Protagoras va fi scris în *Adevărul*: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a existenţei celor ce există şi a nonexistenţei celor ce nu există" – Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (fr. 1, citat de Pl. în *Cra.*, 386a, în Tht., 151e, de Sext.. în *Adv. math.*, VII, 60, de Diog. Laert., IX, 51), parţial şi de Arist. în *Metaph.*, I, X, 1, 1053a 35-36). Receptat din afara sofisticii, în cel de al doilea sens, cel gnoseologic-epistemologic, şi interpretat „subiectivist" şi „individualist" de Pl. (dacă „lucrurile sunt pentru mine aşa cum îmi apar ele mie, iar pentru tine, la rândul tău, cum îţi apar ele ţie" şi deci „ştiinţa este senzaţie", ce mai este adevărul, ce şi eroarea; în *loc. cit.*), de Arist. („dar Protagoras spune că omul este măsura tuturor lucrurilor, înţelegând prin aceasta pe omul... care are cunoaşterea sensibilă"; la limită, după sofist „nici recele, nici caldul, nici dulcele şi în genere nici o substanţă nu va exista dacă nu există un subiect care să perceapă"; *Metaph.*, I, 1053a; Θ, 3, 1047a5-10) şi intens „relativist" în medii sceptice („Protagoras suprimă criteriul, pentru că afirmă că toate reprezentările şi opiniile sunt adevărate şi că adevărul este ceva relativ orice reprezentare sau opinie a cuiva fiind în directă legătură cu el"; Sext., *Adv. math.*, VII, 60), termenul protagorian a supravieţuit datorită primei semnificaţii, cea antropologică, deschisă. Nici cealaltă nu avea să cadă din istorie, peste interpretarea „subiectivistă" (nu în totul fără de temei), ea ducând către ideea arist., fundamentală, privitoare la ştiinţă ca *m.* a lucrurilor – tèn èpistémen dé metron ton pragmaton (*Metaph.*, 1053 a 31). Dar cea antropologică primează nu numai datorită marii sale deschideri, ci şi valabilităţii sale în ordinea ontologiei umanului. Pierdută de interpretarea individualistă subiectivistă-relativistă, aceasta avea să fie relevată de critica modernă, prin „interpretarea generică" a omului ca *m.* (Gomperz, 1928, I, p. 504; cf. şi de Vogel, I, 1969, par. 173). Totuşi, şi una, şi alta sunt, chiar dacă în

grade diferite, încă abstracte, accentuând numai pe o dimensiune, când pentru o valorizare exactă trebuie avute în vedere ambele, individualitatea ca şi universalitatea. Propunând interpretarea *m.* ca plinătate, deplinătate, stăpân (dominatore), stăpânire, luare în stăpânire a lumii, adică a ceea ce este cuprins în experienţă: L'uomo è il dominatore delle esperienze, in relazione alla fenomenalita di quanto è reale, e della messana fenomenalità diquanta è privo di realtà, Untersteiner (I, p. 136 şi urm.) oferă, poate, cea mai potrivită (şi mai operaţională) înţelegere. În acest sens, sugestii dădea Gomperz încă: omul ca *m.* „a *existenţei* lucrurilor", traducerea – interpretarea lui hos ὡς) prin „întrucât", „că": a existenţei celor ce există întrucât/că există..., apăsarea pe „polemica" antieleată în special contra lui *Melissos*, admiterea fr. 1 ca „metafizic" şi punerea acestuia în analogie cu fr. 4, „teologic" (I, pp. 496, 495). Punând *m.* şi omul ca *m.* în termen de stăpânire/luare în stăpânire, Untersteiner delimitează trei concepte care se articulează ca într-o „metafizică inductivă": experienţă, fenomenalitate şi realitate/irealitate. În urmare, ca experienţă sau cuprindere/măsură a fenomenalităţii (a lumii, a ex-sistenţei), omul este şi a realităţii/irealităţii. Aşadar, el poate să spună ce este şi ce nu dinspre sine. Astfel că, *m.*, omul se instituie în criteriu de distincţie ontologică între ceea ce este şi ceea ce nu este şi legitimează inteligibilitatea lui a fi. Semnificaţia, în acest caz, este în ordine ontologică formală: realitatea în sine care, deşi necunoscută în întregul ei, poate fi numită şi gândită. Ceea ce însă presupune ca necesară justificarea, tot ontologică, a realităţii distincte a omului. Căci în subtext, fr. 1 protagorian pare să spună că dintre toate cele ce sunt numai omul este *m.* sau, cel puţin, că sieşi numai el îşi este *m.* Lucru al lumii el însuşi, omul este şi altceva, deci un alt câmp ontologic, posibil prin luarea în stăpânire (prin umanizare). De aceea, în „durată lungă", fr. a şi trecut în prima propoziţie a umanismului, ca explicaţie a fiinţei noastre (vd. *om*). Critic până la respingere ca urmare interpretării „individualiste" faţă de *m.* în sens protagorian (*Metaph.*, în *loc. cit.*, *supra*, şi, poate, în *Eth. Nic.*, 1113a30, după Tricot., p. 139), Arist. nu renunţă însă la concept. Dimpotrivă, îi lărgeşte sfera de cuprindere şi de aplicaţie, operând cu el în metafizică, în fizică, în morală. „Prin m. se cunoaşte cantitatea", adică prin unul (ca unitate) şi prin număr. Tot cu ea se diferenţiază şi în ordinea calităţii, numai că, prin „variaţie de grad" (*Metaph.*, I, 1, 1052b20; 30; *Categorii*, 8, 106; vd. *cantitate*; *calitate*). „Unul este măsura tuturor lucrurilor – οὕτω δὴ πάν των μέτρον τὸ ἕν –, cunoscând din ce constă substanţa cu ajutorul diviziunii în raport cu cantitatea sau cu forma" (*Metaph.*, I, 1, 1053a, 15-20; vd. *Unul*). Există o adecvaţie între *m.* şi măsurat: „măsura e totdeauna de acelaşi fel cu obiectul măsurat" (*ibid.*, 20-25). În morală, la 1113a30, Arist. aproape că preia formula protagoriană, resemnificând-o însă: „omul superior" (adică virtuos) „se distinge... prin aceea că în toate este capabil să descopere adevărul, ca şi când ar fi însuşi canonul şi măsura acestora. Aceasta, în deosebire de cel ce „consideră frumoase şi plăcute lucruri conform propriei dispoziţii temperamentale" (aici, poate, „aluzia" critică la sofist, observată de Tricot). *M.* pentru toate în ordine morală, „omul virtuos" îşi impune ca „regulă dreaptă" moderaţia („dreapta *m.*") şi, totodată, se exercită conducându-se după ea. Căci numai aceasta asigură virtuţile; excesul şi insuficienţa însă le distruge. Şi nu doar virtuţile li se supun sau, mai curând, trebuie să li se supună (regula fiind imperativă), ci toate comportamentele, de

la cele care ţin de sănătate la cele sociale (*Eth. Nic.*, 1104a - 1104b). „Deoarece se recunoaşte că măsura şi mijlocia sunt tot ce e mai bun în toate lucrurile, urmează evident că starea mijlocie va fi de asemenea cea mai convenabilă" şi în organizarea cetăţii: economică şi statală (*Polit.*, VI, 11, 4, 1295 a 25; Vd. şi *politica*; *etică*). În sfârşit, ca în cazul oportunităţii (vd. *ocazie*), *m.* participă în felul său la definirea binelui, „exprimat în tot atâtea moduri ca fiinţa: ...în categoria esenţei... este numit divinitate, în cea a calităţii, virtute, în cea a cantităţii, măsură". Aşa se face că binele nu poate fi socotit ca „general şi unic", în chip abstract, ci în mod concret (*Eth. Nic.*, 1096a20-30).

MEGARIANĂ vd. **MEGARICĂ**

MEGARICĂ; MEGARIANĂ – (şcoala) întemeiată de *Eucleides din Megara*, probabil, mai înainte de 399, anul morţii lui *Socrate*, când discipolii acestuia se refugiază în cetatea din Istm. Socotită „socratică" fără prea multă îndreptăţire, căci *E.* însuşi, păstrează prea puţin din învăţătura dascălului său, *s.m.* este mai curând un „neoeleatism" (Gomperz), deşi nici acest termen nu este unificator. În mai mare măsură „neoeleaticii": E., *Eubulides* şi *Diodoros Cronos* şi din varii motive: primul pentru instituirea Unului în termenul absolut şi ceilalţi datorită, mai cu seamă, practicării zenoniene a paradoxului, în foarte mică, dacă nu deloc, pare a fi *Stilpon*. Obiecţiile sale de tip „nominalist" (Robin, 1995, p. 199) la doctrina ideilor îl scot şi în afara eleatismului. De altfel, St. şi este socotit un megaric, cel puţin heterodox. Neoeleaţi, fie şi câţiva, fie şi parţial, aceştia, megaricii au eleatismul ca dominantă, pe un fond totuşi eclectic. De aceea, nu este detot imposibilă ca adevăr ipoteza mai veche (Schleiermacher, Zeller), după care prin „amici ai ideilor" (în *Sph.*, 248b), Pl. să-i fi numit pe ei (sau şi pe ei). Cât, obiectiv, se vor fi apropiat de platonism este greu de stabilit, dată fiind precaritatea informaţiilor antice. Mişcarea nu este însă exclusă. Oricum, se impune multă prudenţă, căci admiţând a fi fost vizaţi, mai trebuie să ţinem seama de posibila încercare a lui Pl. de a aduce în preajma doctrinei sale filosofii cât de cât înrudite. Nimic nu este însă sigur şi nu va fi, atât timp cât nu se va stabili semnificaţia exactă a celebrei formule platonice. Critica ulterioară a adus ipotezei în discuţie obiecţii severe: de principiu, ca şi de amănunt, mai ferme sau bazate pe prezumţii. Doctrina ideilor, s-a spus, nu e congruentă, cu cea a megaricilor, partizani ai unităţii absolute; Burnet (1964, pp. 354-355) presupune că prin „amicii ideilor" Pl. ar fi numit pe ultimii pythagoricieni (căci „doctrina formelor-eide, idéai, se poate să fi apărut în cercuri pythag. şi dezvoltată sub influenţa lui Socr."), în timp ce Diès crede că e numai o formulă literară. Ca doctrină, eclectică şi neunitară prin scolarhi şi adepţi cu proiecte puţin interferente, *ş.m.* nu are existenţă îndelungată, nici de autentică şcoală. Lui E. i-ar fi urmat, ca scolarh, Ichtyas (minor) ca abia după acesta conducerea să fie luată de Eub., dacă nu de Stilpon (succesiunea este greu de stabilit). În orice caz, acesta din urmă şi *Alexinos*, mai înainte, poate la rândul său şi Eub., vor fi încercat fracţionarea şcolii.

MYSON (Μύσων) **din Chenai,** „în Oita sau Laconia", ori **din Etis,** în Laconia, în Creta? (după tată din Etis, după mamă din Chenai?), poate, arcadian (aprox. 600 ante) – trecut, câteodată, printre cei şapte înţelepţi, de către: Pl. (în *Prot.*, 343a), Hermip, Hippobotos. Reputat, după o tradiţie incertă, de a fi fost omul cel mai înţelept al timpului său. Unul dintre prietenii regelui Cresus, primind de la acesta un potir de aur pentru a-l oferi celui mai înţelept dintre greci, acela i-l va fi dat lui *Thales*, Thales l-ar fi trecut altuia şi aşa

mereu până ce ar fi ajuns la *Chilon* care, pentru a tranşa, recurge la ajutorul lui Apollo Pythicul. Întrebând: „Cine-i mai înţelept ca mine?", primeşte răspunsul: „Află că-i unul Myson în Oita, la Chenai cu multă/Minte, mai ager nespus, decât cea ce-ţi fu ţie hărăzită" (Diog. Laert., I, 106). „Mizantrop", ar fi ales să trăiască în singurătate, „la sat". De aceea, cu toate că atâta de înţelept, „a rămas în umbră", cel puţin pentru generaţiile următoare. „Obişnuia să spună că nu trebuie să cercetăm faptele în lumina vorbelor, ci vorbele în lumina faptelor; căci faptele nu se săvârşesc în vederea vorbelor, ci vorbele în vederea faptelor" (*ibid.*, 108).

MELISSOS (Μέλισσος) **din Samos** (n. aprox. 480 ante) – „elevul lui *Parmenides*", „om politic", comandant al flotei, binemeritând de „admiraţia" concetăţenilor săi pentru „destoinicia sa" (Diog. Laert., IX, 24). Cum era samian, deci geografic din apropierea cetăţilor ioniene, este posibil să fi avut cunoştinţă de filosofii acestora. După Diog. Laert. (*loc. cit.*) ar fi fost „în legătură cu Heraclit", informaţie nesigură, în anul morţii aceluia el fiind copil. Mai degrabă este posibil să-i fi cunoscut filosofia, ca şi pe aceia a celorlalţi ionieni (cf. şi Burnet, 1919, p. 368). Ar fi scris o carte *Despre natură sau despre fiinţă* (Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος, ceea ce înseamnă că „în ochii lui natura era totuna cu fiinţa" (Simpl., *Phys.*, 70, 16; A4 Diels). S-au păstrat puţine fragmente, zece, după Diels. O doxografie totuşi generoasă (Arist., *Phys.*, IV, 6, 213b12; *Metaph.*, I, 5, 986b25, dar mai cu seamă Ps. Arist., *de Melisso...*, cap. 1-2) permite reconstituirea aproape până la amănunt a învăţăturii sale. Din lectura paralelă a fragmentelor şi mărturiilor cu caracter doxografic rezultă că, parmenidian, *M.* socotea fiinţa nenăscută şi nepieritoare („veşnic era, ceea ce era, şi veşnic va fi" – ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν, fr. 1), „atotcuprinzătoare şi nemărginită", prin urmare una, mereu în identitate cu sine. „Una, trebuie să fie şi aceeaşi în toate părţile ei; căci de n-ar fi aceeaşi, fiind multiplă, n-ar mai fi una, ci mai multe." În urmarea tuturor acestora, numai fiinţa este, în timp ce nefiinţa nu poate fi (*de Melisso*, I, 1, 3, 4, 6). În principiu parmenidiană, descrierea (conceptualizarea fiinţei la *M.* se individualizează prin afirmarea nemărginirii. *M.* „zice că Totul este nesfârşit, iar celălalt (Parm.) că e mărginit" (Arist., *Phys.*, III, b, 207 a 15). Potrivnic faţă de amândoi („pornesc de la premise mincinoase şi se opresc la încheieri neîntemeiate"; *ibid.*, I, 3, 186 a 6), Arist. îl îndreptăţeşte însă pe eleat: „trebuie socotit că Parm. a avut mai multă dreptate decât *M.*", paradoxal, tocmai pentru presupunerea mărginirii fiinţei (*ibid.*, III, 6, 207a15). În critica modernă de regulă s-a optat pentru contrariu, admiţându-se în poziţia lui *M.* „un real progres în raport cu cea a lui Parm." (Burnet, 1919, p. 374). Situările sunt însă diferite, eleatul „mărginind" fiinţa ca fiind gândită, în timp ce discipolul „desţărmurind-o" în perspectivă fizică, deci descriind-o întrucât este şi cum este. Altfel spus, unul procedează ontologic- formal, iar celălalt ontologic-material. Parm. se întreba: cum fiinţa poate fi gândită, în schimb, *M.*, cum este. Deosebirea trebuie avută în vedere; altminteri, s-ar judeca abstract, exclusivist (vd. şi *fiinţă*).

MENEDEMOS (Μενέδημος) **din Eretria** (aprox. 350-276 ante) – succesor al lui Pleistanos la conducerea şcolii întemeiate de *Phaidon*, o mută pe aceasta de la Elis la Eretria. De aici şi numele sub care, de regulă, este cunoscută: eliacă / eretriacă. După câte se pare însă schimbarea nu va fi fost numai de loc, ci şi de concepţie, de stil chiar. Admirator al lui *Platon*: „Fiind trimis de eretrieni la Megara cu serviciul militar, l-a vizitat pe Pl. la Academie şi a

fost aşa de captivat, încât a părăsit serviciul armelor", pe urmaşii lui îi dispreţuia (Diog. Laert., II, 125, 134). Cum nici admiraţia, nici dispreţul nu constituie probă sigură: de adeziune sau din contră, de respingere, nu se poate spune că *M.* era platonic, dar potrivnic postplatonismului. De altfel, datele privitoare la el sunt şi foarte sărace. Oricum, ştim că „n-a aderat la nici o doctrină", ceea ce poate să ţină şi de incapacitatea lui constructivă, însă şi de epocă. Relativismul ca şi pasiunea sofistică de a răsuci „lucrurile pe toate feţele", de-a argumenta sterp în contradictoriu erau reacţii slabe, nu încape îndoială, dar la epocă. Dacă nu este „seismograf" al convulsiilor sociale, dintre cele mai fine, ca scepticii, bunăoară, totuşi, dă seamă de ele. Într-o vreme de criză, deci extrem de contradictorie, el însuşi este indecis. Aceeaşi dialectică o instrumenta antagonist: „Îi plăcea să folosească următorul argument: «din două lucruri diferite, unul este diferit de celălalt?» «Da». «Şi a fi de folos este diferit de bine?» «Da». «Atunci, a fi de folos nu este un bine»" Şi: „Auzind pe cineva că cea mai mare fericire era să obţii toate câte doreşti, el adaugă: «O fericire cu mult mai mare este să doreşti cele ce trebuie dorite»" (Diog. Laert., II, 136, 134, 136). După el, şcoala trece în neant.

MENEDEMOS din Lampsakos (aprox. 300 ante) – elev al lui Theombrotos (cinic obscur) şi al epicurianului Colotes, apoi, se pare, adversar, după unele informaţii din papirusurile din Herculanum (cf. Frenkian, 1963, p. 654). Reputat mai cu seamă pentru extravaganţa care în cinismul târziu, degradat, ca mod de a fi înlocuia modul de a gândi (filosofic). „După spusele lui Hippobotos, *M.* ajunse la un aşa grad de extravaganţă, încât mergea peste tot travestit în Furie (Erinys), spunând că vine din Hades să supravegheze păcatele înfăptuite de oameni şi că va coborî din nou în Hades spre a le aduce la cunoştinţa divinităţilor de acolo" (Diog. Laert., VI, 95, 102).

MENESTOR (Μενέστωρ) **din Sybaris** – după lista pythagoreilor din *Catalogul* lui Iambliklos (*V.P.*, 267), aparţine sec. V ante, trăind cam în acelaşi timp cu Empedokles. Lucrând cu perechea cald-rece: plantele şi animalele ar fi generate „spontan", „ca şi când similarul le-ar distruge, din cauza excesului şi, dimpotrivă, ar fi salvate de contrariul lor", *M.* procedează ca Empedokles: „aşa spune şi Emp., în legătură cu animalele", „această părere a împărtăşit-o şi *M.* în privinţa plantelor" (Th., *De Causis plantarum*, 21, 5; în *Filos. gr....* I, 2, Sect. III; fr. 5). *M.*, prin urmare, va fi fost un pythagoreu în direcţie fizică, mai interesat, între toate, de cercetarea naturii vii. Nu apare clar dacă umedul (fr. 2) era extins universal, pentru a trece în condiţie de principiu al lumii.

MENIPPOS (Μένιππος) **din Gadara** (aprox. 250 ante) – filosof şi scriitor, aparţinând şcolii cinice, autor al unor scrieri satirice (*Evocarea morţilor, Testamente, Epistole, Contra fizicienilor, matematicienilor şi gramaticienilor, Naşterea lui Epicur, Ziua a douăzecea a lunii*), pierdute însă. Antitradiţionalismul său îl va fi determinat pe *Lucian din Samosata* să-l instituie ca personaj – motiv în critica superstiţiilor şi a reprezentărilor religioase greceşti (în dialogurile *Menippos sau evocarea morţilor, Dialogurile morţilor*), iar moralismul lui, sever în forma subtilă a satirei, pe romanul M. Terentius Varro să-l imite (nu să-l traducă: *imitati, non interpretati*) zice Cicero (*Acad.*, I, 2), ca, de altfel, şi Aulus Gellius („pe ale cărui cărţi le-a imitat M. Varro", *Nopţile atice*, II, 18, 6) în *Satirele Menipee* (*Satirae Menipeae*).

MENODOTOS (Μηνόδοτος) **din Nicomedea** – filosof sceptic şi medic din şcoala empiristă, elevul lui Antiochos din Laodicea şi dascăl al lui Herodotos din Tars care la rândul său l-a instruit pe *Sextus Empiricus*. Poate fi deci localizat către sf. sec. I, începp. sec. II e.n. Referă asupră-i, needificator însă, Diog. Laert., IX, 116: „După spusele lui Menodotos, *Timon* n-a lăsat nici un succesor, încât şcoala lui s-a stins până ce Ptolemaios din Cyrene a reînfiinţat-o, şi Sext. (*P.H.*, I, 222): „acum, pe scurt, vom vorbi potrivit părerilor lui Menodotos şi *Ainesidemos* şi discipolilor lor" despre prezumtivul scepticism platonic. Înţelegem deci că, asemenea lui Ain., *M.* ar fi văzut în *Platon* un „sceptic pur", ceea ce Sextus respinge în mod categoric. Se poate să fi scris o carte (pierdută), în care îndemna la studierea artelor şi ştiinţelor şi propunea „o metodă empirică de o precizie şi o rigoare necunoscute până la el" (Brochard, 1932, p. 313). Aplicată medicinii, ea ţine totuşi de metodologie şi de istoria acesteia. Ţinând de şcoala empiristă, el se aplică stăruitor observaţiei ca metodă. Aceasta trebuie să fie cuprinzătoare şi să nu ia în seamă doar cazurile favorabile. Mai trebuie, în cursul observaţiei, să se facă distincţie între caracteristicile proprii şi cele comune ale unui subiect, să se ţină seama şi de factorii exteriori. Cum nu putem lua totul de la început, este bine să ne folosim de informaţiile înaintaşilor. Completată de acestea, observaţia poate şi trebuie să fie depăşită, căci sunt cazuri în care ea nu este posibilă. Intervine acum trecerea de la asemănător la asemănător (be toù homoion metábasis), posibilă în mai multe feluri: după asemănarea părţilor corpului (remediul care a reuşit la mână, poate fi şi la picior), după asemănările dintre boli care ating aceleaşi organe (se va trata similar diareea şi dizenteria) şi după asemănarea remediilor. O procedare inductivă, numai că „nefundamentată logic", nici finalizată etiologic (Brochard, p. 367). Empiric şi sceptic, se abţine de la definire; tot ce se poate dobândi era numai descrierea. Totodată, pentru a distinge şi mai categoric între medicina (şi, generalizând, ştiinţa) „dogmatică" şi cea „empirică" (după aceeaşi sursă: Galenus, *De subfiguratione empirica*, 66 passim; după Brochard, cap. III), el ar mai fi făcut şi distincţia între analogie, care la „dogmatici" urmărea demonstraţia, şi epilogie, care la sceptici, prin trecerea de la asemănător la asemănător, nu trecea dincolo de constatarea raporturilor de succesiune şi de prezumţia în ordinea posibilului. Empiric, el nu va fi fost şi un empirist sau cel puţin nu întru totul, opunându-se observatorilor nereflexivi. „Pentru a vorbi în limbaj modern, avem de a face cu o adevărată metodă experimentală, şi nu cu un empirism vulgar" (*ibid.*, p. 368).

METAFIZICĂ; μετὰ τὸ φυσικά – („metafizica – învăţătura care arată lucruri mai sus de fire"; Cantemir, *Ist. ier., Scara... s.v.*), în deosebire de *ontologie*, de invenţie antică, dar târzie. Urmând (aproape) legenda, rătăcite o vreme după moartea lui *Aristotel*, căci „au ajuns la nişte oameni lipsiţi de ambiţie şi de rând", cărţile aristotelice (cele mai multe) ar fi fost descoperite abia peste două secole, printr-o întâmplare; Sulla cumpăra biblioteca lui Ariston din Chios „mai mult bibliofil, decât filosof" (Plut., *Sulla*, 26; Strabon, *Geografia*, XIII, 50). Aduse la Roma, ele sunt clasate de gramaticul Tyrannion din Amisos, ca abia *Andronikos din Rhodos* să le editeze. Aşezate la început tratatele de logică, în sugestia lui Aristotel, de altminteri lor le urmau cele de „fizică", iar între acestea şi etici, *Politica*, *Retorica*, *Poetica* şi *Metafizica*. 13 mici tratate (14, adăugându-se aşa-numita α ἔλλαττον (mică) legate, şi nu între ele, fără titlu, l-au făcut pe editor să le alăture şi să le dea unul. Aşa cum Aristotel îndemna, parcă: „este cineva mai presus – anoteron – decât physicul" (*Metaph.*, 1005a34), Andronikos le-a aşezat după cărţile de „fizică", deci *meta ta physika* în forma, prin repetare, impusă de Nikolaos din Damasc. Totuşi, se prea poate ca numele să fie ceva mai vechi, coborând în timp până la Eudemos din Rhodos, ceea ce mai relativizează legenda (Reale, 1998, pp. VIII-IX). Dar, oricum, nu schimbă nimic din faptul că *termenul* îşi începe istoria prestigioasă abia cu Andronikos, cu Nikolaos şi mai cu seamă cu Balthius. „După-cărţile-de-fizică", sintagmă sugerată chiar de Aristotel, cele 13 (14) tratate erau, în aranjamentul lui Andronikos, „dincolo-de" şi prin obiectul de aplicaţie *meta ten physis*, dincolo-de- natură (ca existenţă sau fiinţă determinată). „Dincolo-de" este, deşi parţial, arbitrar" (Aubenque, 1969, I, p. 626). Mai însemnând şi „printre", „la mijloc", „în acord, cu" *meta* vrea, poate, să spună şi că fiinţa în sine, ontologic, dincolo de, metafizic este-în, prezenţă-în. Căci metafizica este întrebarea eternă a minţii noastre privitoare la cum gândim mereu mai coerent şi în alte experienţe întemeierea, faptul de a fi al în sinelui în cele determinate (vd. pentru detalii Vlăduţescu, 1998, p. 5 şi urm.). Numite τὸν μετὰ τὰ φυσικά N (adică în 14 cărţi, N fiind cea de-a 14-a, socotind-o şi pe „alpha ellaton") tratatele în cauză, apoi un text theophrastic, multă vreme fiind socotit aristotelic, aveau să fie „metafizicile" antichităţii clasice (vd. şi *fiinţă*; *Theophrastos*).

METEMPSIHOZĂ; μετεμψύχωσις – transmigraţie a sufletelor (după *Olympiodoros* mai curând *metensomatoză* – μετενσωμάτωσις, pentru că trecerea este dintr-un corp în altul). ~ (1) la orfici şi pythagorici. Herodot socoteşte această „învăţătură" privitoare la nemurirea şi transmigraţia sufletului egipteană. „De această învăţătură s-au folosit unii dintre greci – fie mai înainte, fie mai târziu – ca şi cum ar fi fost a lor proprie. Numele acestora le cunosc, dar nu m-apuc să le scriu aici" (II, 123). Cei mai de dinainte, puteau fi Cadmos, venit din Fenicia pentru a fi întemeietor legendar în cetatea Tebei şi (mult după el) Melampos, cel în stare să ghicească viitorul, iar cei de mai „târziu", orficii şi pythagoricii (cf. Nasta, 1979, p. 69, n. 3). *Lex Suda*, ce-i drept după multe veacuri (sec. X), avea să pună motivul pe seama lui Pherecydes: „el cel dintâi a dat învăţătură despre metempsihoză" (A, 2D.K.). Dar cum el şi-ar fi procurat „cărţile secrete ale fenicienilor, tot din Orient ar fi luat „învăţătura" pe care, apoi, a transmis-o lui *Pythagoras*, „care se spune că ar fi fost instruit de el". Chiar dacă de difuziune, totuşi motivul are rădăcini autohtone. De aici şi persistenţa lor mai întâi în îndelungata tradiţie pythagorică, în *platonism* şi în neoplatonism, apoi, pentru a nu mai vorbi de tradiţia „populară", adică de cultura negramaticalizată. Pyth. el însuşi se recunoştea la a cincea generaţie: fiu al lui Hermes, devine, prin trecerea sufletului, Euphorbos, Hermotimos, acesta Pyrrhos. „Iar după ce a murit Pyrrhos, se născu Pyth., care-şi amintea de toate cele menţionate aici" (Diog. Laert., VIII, 4; vd. şi *reamintire*). Iniţiat, Pyth. putea să recunoască sufletele în noi încarnări: „odată, în preajma cuiva care bătea un căţel, zice-se că s-ar fi înduioşat şi ar fi spus: «opreşte-te, nu-l mai bate! Căci e sufletul unui prieten pe care l-am recunoscut, auzindu-i glasul" (Diog. Laert., VIII, 36). O justificare „naturalistă" a nemuririi şi (poate chiar) a transmigraţiei se află la *Alkmaion* din anturajul pythagoricilor. „Alk. considera sufletul o natură cu o mobilitate proprice, înzestrată cu principiul mişcării eterne; aşadar din această

pricină socoteşte că este nemuritor şi întru totul asemenea lucrurilor divine" (24 A 12D.K.). ~ (2) În tradiţia orfico-pythagorică „învăţătura" este preluată de Empedokles, care „a spus că toate sufletele transmigrează succesiv în toate animalele" (Hippol., *Ref.*, I, 3; A 31D.K.). Numea sufletele „demoni cu viaţă lungă", fiind ca şi nemuritoare dacă trăiau „de trei ori... zece mii de soroace". Ele rătăceau „pe trudite cărări", adică „transmigraţiile", explică Hippol. „Căci sufletele trec dintr-un trup în altul silite să-şi schimbe locul şi fiind pedepsite de Neikos" (*Ref.*, VII, 29, p. 249M; B 115 D.K.). *Empedokles* însuşi fusese „o dată băiat, şi apoi fată/plantă şi pasăre, peşte de mare ce-i mut pe vecie" (B 117 D.K.). Căci sufletele pot trece şi în animale, şi în plante. „Cea mai bună transmigraţie pentru om, spune Empedokles, este de a deveni leu... sau dafin" (B 127 D.K.). ~ (3) În context socratic-platonic, mai propriu platonic, motivul este cu precădere mitizant. „Separare a două lucruri, trupul şi sufletul", moartea, după ce se întâmplă despărţirea sufletul urmează să dea seamă de ceea ce a făcut şi cum, ca şi de ce n-a făcut pe măsura naturii şi rostului său (*Grg.*, 526b). Când sub condiţia lor, sufletele „se îngreuiază"; după moarte rătăceşte „în chip de stafii întunecate. Aşa trebuie să fie sufletele care au părăsit trupurile fără să fie pe deplin curăţate, ci mai păstrează ceva din ce-i vizibil". De aceea, ele trebuie să ispăşească, rătăcind până ce sunt din nou legate de un corp. „De data aceasta se întruchipează în caractere cu aceleaşi moravuri ca în viaţa lor de mai înainte": „cei nesăbuiţi, cei supuşi lăcomiei vor trece poate în corpuri de măgar sau alte vieţuitoare asemenea, nedrepţii în cele de lupi sau de şoimi, de ulii". Aceia însă care au respectat ordinea şi pe semeni, dar din deprindere şi obişnuinţă, iar nu „prin filosofie şi cugetare", vor „renaşte" în albine, viespi, furnici, dacă nu chiar „în acelaşi neam omenesc, ivindu-se din ei oameni cumpătaţi" (*Phd.*, 81e - 82c). Sufletele însă care au trăit în credinţă şi dragoste de adevăr, de regulă ale filosofilor care şi-au împlinit menirea „fără să se agite necontenit în viaţă", Radamanthys, judecătorul din Hades „îl contemplă cu admiraţie şi-le trimite în Insulele Fericiţilor". Pe când cele nevindecabile, săvârşind cele mai grave nedreptăţi, „îndură pentru veşnicie cele mai mari, mai dureroase şi mai cumplite suferinţe", ţintuite „ca nişte pilde grăitoare, în locaşul lui Hades" (*Grg.*, 525 b-d); cf. şi *Phdr.*, 249b; *Rp.*, 618a; *Tim.*, 42b-c). Motivul este păstrat şi de medioplatonicieni. Albinos (*Didascalicon*, XXV, 6), de neopitagorici (Numenios). ~ (4) Dacă la pythagorici *m.* era „ca o operaţie naturală şi fatală", decurgând din organizarea lumii şi la *Platon* ca o „sancţiune morală", deci accidentală, *Plotin*, „întrucâtva", e mai apropiat de ipoteza platonică (Tăuşan, 1924, p. 270). În dezacord cu ipoteza aristotelică a sufletului ca *enteleheia*, Plot. se întreabă: „Cum ar fi posibil ca un suflet să fie sufletul celui de al doilea corp dacă ar fi enteleheia unuia?" Prin urmare, trebuie să admitem că acelaşi suflet trece dintr-un corp în altul. Apoi, dacă sufletul n-ar deveni rău, ce ar mai fi cu descinderea şi ascensiunea periodice ale sufletului, ca şi cu pedepsele suferite şi imigrările în corpuri de felurite vieţuitoare? (*Enn.*, IV, 7, 8; VI, 4, 16; ideea mai apare la *Porphyrios*, în *De Abst.*, 350). Deşi *Olympiodoros* îl impune, termenul „concurent". metensomatoză, era folosit încă de Plotin: „sufletul, se zice, nu poate păcătui. De ce, atunci, pedepsele? Această teză este în dezacord cu opinia celor care zic că sufletul păcătos suferă pedeapsa în Hades sau în corpurile în care trece" – μετενσω ματοῦ δθαι (*Enn.*, I, 1, 12; cf. şi II, 9, 6; IV, 3, 9):

METODĂ; μέθοδος – drum – către; urmărire, cercetare. *Hodos*, drum al minţii către adevăr, la *Parmenides*. „Căile" (ὅδοι) de cercetare" sunt două: una enunţând «este» şi nefiinţa că nu este", „calea Convingerii", însoţită de adevăr; cealaltă „enunţând «nu este» şi că este necesar să nu fie"; cale ce nu trebuie aleasă (fr. 2, v.v.2 – 8). De aceea, se cuvine ca „o cale" (ὅδος) „să fie lăsată de o parte", e aceasta din urmă, pentru că numai prima duce la „a fi" (fr. 8, v. 18; cf. şi fr. 1, v.v. 2, 5, 27; fr. 7, v. 3; fr. 6 v. 3, fr. 7, 2). La *Platon*, *methodos, dialectica*, ea însăşi ca „drum" către Ideile în sine, prin sine: „îşi croieşte drum prin Ideile însele" – μέθοδοι... (*Rp.*, 510b8). „Cercetarea cu metodă" a ştiinţelor despre cer ajută să se identifice raporturile dintre ele – μέθοδος (*ibid.*, VII, 531c10); dacă e să cercetăm natura a ceva, mai întâi să ne întrebăm dacă lucrul în cauză e simplu sau nu, apoi dacă e simplu, să vedem în ce fel este în măsură să acţioneze asupra altuia sau de a suferi influenţă, în fine, având mai multe feţe, care sunt şi cum se comportă fiecare ca şi cum ar fi simplu. Doar astfel, „metoda (μέθοδος) nu va fi ca mersul unui orb" (*Phdr.*, 270d20); „metoda argumentărilor" – τῇ τῶν λόγων μεθόδω (*Sph.* 227a8; vd. şi 235c7). Metodă/mod de cercetare: „cât mă potrivesc acestui fel de cercetare – τὸν τρόπον τῆς μεθόδου (*Phdr.*, 97b6); nu există altă ştiinţă decât dialectica în stare „să sesizeze cu metodă esenţa a ceva" – μέθοδος *Rp.*, VII, 533b 3; vd. şi 533c9; *Sph.* 218d). Ştiinţă, doctrină: că toate se mişcă – τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον (*Tht.*, 183c3; vd. pentru detalii Des Places, *s.v.*). *Aristotel* ar fi scris o „metodica" în opt cărţi (Τὰ μέθοδικα), pierdută (Diog. Laert., V, 23). La ea însă trimite Arist. însuşi în *Rhet.* (I, 2, 1356b). „Logica" sa fiind „organon", înseamnă că avea valoare instrumentală. În *Metaph.*, α, 3, 995a o expunere a *m.* mai cu seamă de expunere: „Lecţiile trebuie să fie potrivite cu obişnuinţele celor ce ascultă". De altfel, scrierile de şcoală, „cursurile" se şi numeau *methodoi*, ele, ca în α, 995a 10-15 fiind despre şi exerciţii privitoare la „modul de a gândi într-o ştiinţă". Ca „tehnică" (sau logică) a demonstraţiei este aceeaşi „în nu interesează ce disciplină" (*An pr.*, I, 30, 469). Mai pe larg, *Analiticile secunde*, cât constituie un „tratat" de teoria ştiinţei este şi unul de metodologie.

METROCLES (Μητροκλῆς) **din Maronea** frate cu *Hipparchia* (aprox. 300 ante) – ar fi fost mai întâi auditor al lui Theophrastos. Captat de *Crates*, în urmare, îşi va fi ars toate notele de la cursurile primului dascăl şi compoziţiile proprii, spunând că „năluciri sunt, din vise din lumea subpământeană". În mare, ca mai toţi cinicii, obişnuia să împartă bunurile în unele care se obţin cu bani şi altele prin sârguinţă îndelungată, ca, bunăoară, educaţia (Diog. Laert., VI, 95). Căpătând oarecare renume, ar fi avut la rându-i discipoli, pe Cleomenes, pe Theombrotos, acesta din urmă de consemnat numai ca dascăl, după câte se pare, al lui *Menedemos din Lampsakos*.

METRODOROS (Μητρόδωρος) **din Chios** (sec. IV ante) – discipol al lui Democrit (s.v.), iar prin Diogenes din Smyrna, influent asupra lui *Anaxarchos*, îndrumătorul lui *Pyrrhon*. Comuniunea ultimilor doi ne face să ne gândim la o anume îndreptare către *scepticism* a lui *M.* La aceasta se adaugă fragmentul reprodus de Cic. în *Acad. pr.*, 23, din lucrarea (de bună seamă convenţional numită) *Despre natură* (pierdută): „neg că ştim dacă ştim ceva sau dacă nu ştim nimic; că ştim chiar că ştim sau nu ştim; în fine, că ştim că există ceva sau nu". Cât îl va fi urmat pe Dem., ar fi admis ca principii plinul şi vidul, şi eternitatea (trebuie să înţelegem din informaţia transmisă de Ps.

Plut., *Stromat.*, 11 că, a) *universului* acestora. Numai aşa universul putea să îndeplinească atât condiţia eternităţii, cât şi pe aceea a imobilităţii. Altminteri se impunea limitarea lui, ceea ce se pare că nu era în gândul lui *M.* Eliminarea mişcării, de aceea, nu urmează neapărat eleatismului (şi încă unuia simplificat, ca negare a realităţii ei fizice), cum se mai socoteşte, câteodată. Căci în ordinea nelimitatului, *mişcarea* nu are decât sens imanent. Ca atare, nelimitatul este imobil. Dinspre ce şi înspre ce s-ar mişca?

METRODOROS din Lampsakos (sec. V ante) – „filologul", venit, ca şi *Anaxagoras*, cu care era în relaţii de prietenie, la Atena. Folosind în exces chiar metoda alegorică, *M.* interpretează naturist, zeii, zeiţele şi personajele homerice: pe Zeus, Hera şi Atena ca „ipostaze ale naturii" (Tatian) pe Demeter, Dionysos şi Apollon ca nume, cu semnificaţie transfigurată, ale: ficatului, splinei şi fierei, pe Agamemnon ca analogon al eterului, pe Elena a pământului, pe Achille al soarelui, pe Alexandros al aerului, pe Hector al lunii (Hesychios, Philodemos; în *F.G.P.*, I, 2). Cu predilecţie pentru comentariul filologic (într-o carte *Despre Homer*, din care nu s-a păstrat nimic) şi mai puţin pentru cel filosofic, *M.* ilustrează o tendinţă mai generală (*Anaxagoras, Empedokles, Prodicos, Critias*) de interpretare raţionalistă a miturilor.

METRODOROS din Lampsakos (331-277 ante) – filosof epicurian, poate, cel mai ataşat de întemeietorul şcolii. De altminteri, acesta a şi scris o lucrare în cinci cărţi, *Metrodoros* (pierdută), în care îl elogiază pentru curajul „neînfrânt" „în întâmpinarea supărărilor şi a morţii" (Diog. Laert., X, 23). I se atribuie (*ibid.*, 24) mai multe scrieri (12 titluri): *Contra medicilor. Despre senzaţii, Despre mărinimie, Contra dialecticienilor. Contra sofiştilor, Contra lui Democrit* ş.a. Ca „un fel de al doilea Ep." (Cic., *De fin.*, I, 28, 93), *M.* va fi împărtăşit întocmai doctrina dascălului său. Micile deosebiri sunt doar de nuanţă, bunăoară, ceva mai accentuatul sensualism în raportarea sufletului la trup. Totuşi, dependenţa nu este absolută, sufletul putând să se înalţe „până la veşnicie" şi să vadă „mulţimea nenumărată a lucrurilor, precum şi pe cele ce vor fi şi pe cele ce-au trecut" (fr. 37, în Clement, *Stromat.*, V, 138, 2).

METRODOROS din Stratonicea (sec. II ante) – părăseşte şcoala epicuriană trecând la *Carneades* (Diog. Laert., X, 9), pe care avea să-l asculte „cu mult zel", ceea ce îi va aduce reputaţia de a fi un foarte bun cunoscător al doctrinei aceluia (Cic., *De orat.*, I, XI; *Acad. pr.*, VI, 16). În deosebire de condiscipolul său, *Cleitomahos*, *M.*, intervenind în dezbaterea mai veche care mai dura încă în timpul lui Cicero, era de părere că „înţeleptul nu-şi dă asentimentul...", totuşi „opinează" (Cic., *Acad. pr.*, XXIV, 78). Este posibil ca să fi fost mai aproape de învăţătura lui Car. în ultima şi autentica sa expresie, aceea probabilistică. De altfel, *Philon din Larissa* aderă la acelaşi Carneades.

MIKROKOSMOS; Μικρὸςκόσμος – omul ca o lume mică: „aşa cum în Univers vedem „anumite forţe" care guvernează numai cele zeieşti, apoi cele omeneşti care guvernează şi sunt guvernate şi, în sfârşit, cele ce sunt doar guvernate (animalele) „tot aşa în mikrokosmosul omenesc, după *Democrit*, pot fi observate aceste relaţii". Raţiunea (λόγος) guvernează, sufletul (în funcţie vitală – θυμός) guvernează şi este guvernat, pe când „facultăţi" ca pasiunea (ἐπιθυ μία) sunt numai guvernate" (David Armeanul, *Prol.*, 33, 14 Busse; 68B34D.K.). Dar şi animalul „este aidoma unui *m.*, cum afirmau cei vechi (Galenus, *De usu part.*, III, 10; *ibid.*, D.K.). Nu zicea şi *Aristotel* că dacă la orice vieţuitoare mişcarea se naşte „de la sine" şi nu vine din afară, „ce se opune ca acelaşi lucru să se întâmple în univers" (*Phys.*, VIII, 2, 252b26). „Dar cea mai frumoasă definiţie se află la anonimul pitagoreic al lui Fazio" (Reale, 1993, V, p. 174). În *Bibliotheca*, cod. 249, 4409 (sau *Myriobiblion*) a eruditului constantinopolitan (sec. IX) într-o *Viaţă a lui Pythagoras*: „se zice că omul este o lume în mic (*mikrokosmos*) nu pentru că este compus din patru elemente..., ci întrucât posedă întreaga putere (potenţă) a universului".

MILESIANĂ – „şcoală a milesienilor (Milésios), adică a filosofilor din Milet, cetate de pe coasta Asiei Mici (azi în Turcia) cu *Thales*, *Anaximandros*, *Anaximenes* şi, poate, cu *Diogenes din Apollonia* ca reprezentanţi. Dacă *Idaios din Himera* ar fi identificat, după Anaximenes, principiul cu *aerul*, iar *Hippon*, ca Thales, cu *apa*, atunci şi aceştia ar aparţine, în mare, şcolii. Sau, oricum, ar putea fi ataşaţi simplu evenimenţial, şi nu valoric. („Nimeni nu l-a socotit demn pe Hipp. să-l aşeze la rând cu aceştia", cu milesienii adică, avea să spună Arist., *Metaph.*, A, 3, 984 a3. Ceea ce este valabil şi pentru Idaios). Restrânsă la Thales, Anaximandros şi Anaximenes, şcoala ţine de sec. VII şi VI ante; cu Diogenes s-ar prelungi şi în cel de al V-lea. Cu trăsături comune (sunt, zicând, astfel după Stagirit, cele mai vechi şi „physiologiste", pun pentru principii „elemente", deci „ceva" de „natura materiei" – èn hyles eidei; *Metaph.*, A, 3, 983b5-10), totuşi nici primele filosofii, cele numite de regulă milesiene, mai apropiate până şi prin condiţia discipolatului constructorilor (Anaximandros, „discipolul şi urmaşul lui Thales", „Anaximenes... a audiat învăţătura lui Anaximandros; *Lex. Suda*; Diog. Laert., II, 3), nu constituie o *şcoală*, în sens riguros).

MISOLOGIE; μισολογία – aversiune în opoz. cu φιλολογία faţă de gândire, exerciţiile ei (*Platon*); ulterior, şi faţă de cuvânt (la Hierocles din Alexandria, către 450). În *Phd.*, 89d-90d: „să nu cădem în misologie şi să nu urâm raţiunea, cum fac unii mizantropi, urând oamenii". „Misologia şi mizantropia – Μισολογία τε καὶ μισανθρωπία se nasc în acelaşi chip". Mizantropia urmează încrederii „excesivă şi naivă" în cineva, pentru „a descoperi curând că este un om corupt şi nevrednic" (89d); *m.*, cam la fel: „cineva care nu se pricepe la raţionamente se lasă convins de un raţionament şi îi conferă valoare de adevăr; puţin mai târziu i se pare că e fals, apoi adevărat din nou, apoi iar fals". Cu precădere cad în *m.* aceia „care s-au exercitat îndelung în a raţiona pentru şi contra" (90e). Şi nu e „rău mai mare, decât să ajungi să urăşti raţionamentele" (89d). În *La.*, 188c6: μισόλογος: „duşman al discursurilor şi raţionamentelor"; în *Rp.*, 411d: cel ce urăşte cuvintele, ca şi pe muze, acela „nu se va folosi de raţionamente pentru a convinge, ci, în orice ocazie, acţionează prin violenţă şi sălbăticie, ca o fiară, şi trăieşte în ignoranţă, strâmbătate, lipsit de armonie şi de har".

MINIMUL; τὸ ἐλάχιστον; lat. *minimus* (super. lui *parvus*): *minima natura*, a atomilor la Lucreţiu. Entităţi ireductibile, *atomii* epicurieni se deosebesc prin mărime, cu acest „adaos" ajutându-ne în explicarea „datelor simţirii şi ale senzaţiei". Totuşi, ei nu au „orice fel de mărime". Dacă ar fi „destul de mari, ar ajunge să fie văzuţi de noi, ceea ce nu se întâmplă". Nici însă mereu mai mici, prin subdiviziune; ei, şi în consecinţă şi lucrurile pe care le alcătuiesc, şi-ar pierde „consistenţa" (Ep., *Scris. către Herodot.* în Diog. Laert., X, 55, 56; să se vadă până la 59). Apoi, problema divizibilităţii ţine de fizică. Or, atomii sunt *principii*, deci au sens în limite ontologice. Numai când

este confundat unul cu altul poate să apară suspiciunea că Epicur limitează „în adâncime" infinitatea. Perceptibil, altminteri, cum am lua cunoştinţă de existenţa lui, *m.* nu este „la fel ca ceea ce este supus schimbărilor", nici total diferit. Are ceva comun cu lucrurile şi în acelaşi timp este diferit, fiind necompus (*ibid.*, X, 58).

MIŞCARE; κίνησις, de la κίνειν – ἰέναι, ἴέσις – a merge, deci mergere, zice Pl. (*Cra.*, 426cd); termenul îşi începe istoria filosofică tot atât de „tare" ca fiinţa însăşi, „criticismului" parmenidian aplicat acesteia din urmă corespunzându-i, în ceea ce-l priveşte, acela zenonian. Cele patru paradoxe („dihotomia", „Achille", „Săgeata", „locul sau spaţiul") urmau să demonstreze imposibilitatea (deci nelegitimitatea) conceptualizării mişcării în limite strict ontologice. Între cele 30 de „semne" ale fiinţei parmenidiene nu încăpea şi m., de neadmis dacă fiinţa era şi nu putea decât să fie, mereu aceeaşi etc. (vd. *paradox*; *Zenon din Elea*). ~ (1) Este de înţeles, astfel, de ce printre multele „idei" platonice nu este şi „Ideea" de *m.*, nici „Ideile" în sine nu se mişcă. Dar dacă toate lucrurile sunt în mişcare şi „Ideile" nu se mişcă", nici nu este o *Idéa*, corespunzătoare „de unde ar veni". Pentru a nu mai vorbi de „cercetarea naturii", imposibilă (Arist., *Metaph.*, 992b5-7). Nefiind o problemă a ontologiei, ci a metafizicii, *m.* nu încăpea în logica „doctrinei Ideilor". Însă pe măsură ce aceasta se constituia mai riguros, se adunau şi marile întrebări legate de cum gândim *metafizic m.*, ca deopotrivă, nimic să nu fie alăturat fiinţei în sine din cele ce ar arunca-o în alogicitate, dar *m.* lucrurilor să fie totuşi explicată prin ea. Altminteri, lucrurile ar avea ceva ce nu ar mai ţine de fiinţă, ceea ce s-ar întoarce împotrivă-i ca termen de centrare şi organizare. Ca, de altfel, şi în „semantica" participaţiei. Concentrându-se în aporetica Unului şi Multiplului din *Parm.*, toate interogaţiile privitoare la *m.*, de „dinaine" dau seamă şi ele, în felul lor, de programul de extraordinară coerenţă care era *platonismul*. În acelaşi timp, toate cele ce se întâmplă după *Prm.* se întâmplă în prelungirea acestuia. După Fiinţă, în sistemul celor cinci genuri supreme din *Sph.*, vin mişcarea şi starea/repausul – στάσις, contrare şi incomunicabile reciproc. Întrucât sunt, înseamnă că în ceea ce le priveşte fiinţa comunică. Totodată, cât fiecare este ea însăşi, mişcarea mişcare şi starea stare, sunt în modul de a fi al identităţii (aceluiaşi-ului) şi, astfel, şi al diferitului (altuia). „Fiecare este altul..., dar acelaşi faţă cu sine" (*Sph.*, 254d). Un sistem, cât fiinţa „circulă" în toate, constelaţia aceasta dă, mai întâi, seamă de faptul că „în-sinele" îşi păstrează determinările ontologice şi totuşi stă ca temei şi model pentru multiplele compuse şi care sunt şi nu sunt. Astfel, mai întâi se nasc şi pier, apoi sunt mereu în identitate şi deosebire. *M.*, aşadar, vine de la fiinţă fără a fi atribut (cu sens în ontologie) al acesteia. Ea capătă înţeles numai cât mintea noastră trece din morfologic (ontologic) în sintactic (metafizic), ceea ce înseamnă că fiinţa în sine se pune ca fiinţă – în, prezentă – în, pentru a fi mai în limbaj aristotelic de aceea, m. în *Sph.*, cel puţin, la urma urmelor, alături de *Metafizica* Stagiritului cealaltă carte mare de metafizică la greci, *m.* este inteligibilă în context relaţionist. „Ideea de *relaţie* este miezul *Sofistului*" (Joja, 1966, II, p. 335). ~ (2) Dacă „natura este principiu al mişcării şi schimbării" de cunoaşterea acestora depinde şi cunoaşterea naturii. „Necunoaşterea mişcării duce la necunoaşterea naturii". (Arist., *Phys.*, III, 1, 200 b). Pentru că nu există schimbare, în genere, în afara lucrurilor, aceea este fie după substanţă, fie după cantitate, fie după calitate, fie după loc. Dar cantitatea, calitatea şi locul nu luate separat, căci nici nu pot fi în sine, ci numai ca „predicate" ale „subiectului", întotdeauna substanţa. Cum însă privitoare la subiect, nemijlocit, este doar generarea, prima specie a genului (schimbare), *m.* urmează să fie: după cantitate (creşterea – αὔξησις şi descreşterea – φθίσις), după calitate (alterarea – ἀλλοίωσις) şi după loc (de-plasarea – φορά). Cum orice substanţă ca întreg al unei materii şi al unei forme este privaţiune (faţă cu altă – alte forme) şi determinaţiile sale: după calitate, un lucru e alb şi nu e negru, după cantitate e terminat sau nu, după loc este într-unul, şi nu în altul. Astfel încât fiecare lucru este act, dar şi putere. În consecinţă, dacă *m.* este de la un act care e putere, altul care e în potenţialitate, *m.* „este enteleheia actului în potenţialitate, ca act în potenţialitate" (*ibid.*, III, 1, 201b). Enteleheia lucrului care se mişcă, *m.* este, la limită, în funcţie de *motorul nemişcat* – ἀκίνητον κινοῦν sau *primul mişcător* – πρῶτον κινοῦν ca act pur. Acesta urmează să fie presupus cu necesitate din considerentul principal că orice lucru care se mişcă trebuie să fie pus în mişcare de ceva, dacă nu are în sine principiul care să-l mişte. Dacă nu este mişcat de ceva, acesta de altceva, şi aşa mai departe, dar nu la nesfârşit (VII, 1, 241b, 242a; cf. şi VII, 1-5; VIII 1-10; *Metaph.*, Λ, 8). Demonstraţia avea să fie folosită de Thoma (*S.T.*, I, qu II, 3) pentru a demonstra că Dumnezeu este (prima „cale", *via manifestior* care „începe de la mişcare... Tot ce e mişcat e mişcat de altceva. Nimic nu mişcă dacă nu este în puterea altuia de care e mişcat." Cum nu se poate regresa la infinit, cu necesitate trebuie presupus un *primum movens*). Demonstraţia aristotelică-thomistă nu e falacioasă sau cum ar părea, de vreme ce „oprirea" nu este arbitrară. Fiind presupuse două planuri: cel „fizic" secund şi al fiinţei în sine, ca act pur, gândirea se mişcă pe verticală, şi nu pe orizontală. Prin urmare, „oprirea" este tot una cu luarea în seamă a în-sinelui ca început absolut, gândindu-se în perfectă logică ontologistă. Dacă tot ceea ce se mişcă este mişcat şi poate să mişte la rândul său, mintea noastră e în stare să gândească actul pur, după aceeaşi logică după care gândeşte fiinţa în sine. ~ (3) „Dogmaticii", oricare vor fi fost, admiteau ca evidentă *m.*, şi deci de necontestat. Dar luând pe fiecare sau toate speciile identificate de *Aristotel*, care „a studiat mai complet mişcarea", ar fi uşor de respins întreaga „doctrină". Aceasta, pornind de la modul dogmatic de legitimare, cât, adică se caută sprijinul în „evidenţa simţurilor". Dacă n-ar fi *m.* cum de „se mişcă soarele... sau se face că şi navele...; cum se face că omul care neagă mişcarea iese din casă şi se întoarce acasă?" (Sext., *P.H.*, III, 66). Numai că tot ceea ce este mişcat este mişcat de o cauză sau nu. Dar m. fără cauză nu este. Rămâne explicaţia prin cauză, ceea ce însă ar duce la regresiunea la nesfârşit. „Aşa încât mişcarea nu mai are început." Ceea ce este absurd şi poate, prin extindere, să vină împotriva admiterii oricărui început, fie el şi relativ. Deci lucrul nu se mişcă neapărat prin altceva, dar nici de la sine. Căci „tot ce se mişcă se mişcă sau împingând, sau trăgând, sau împingând, în sus, sau apăsând în jos". Dacă se mişcă pe sine „împingând înainte" ar însemna ca acest lucru să stea „în spatele său". Ceea ce este imposibil (67-70). Şi încă ceva: „dacă se mişcă ceva sau se mişcă în spaţiul în care este sau în spaţiul în care nu este". În cel în care este, nu; ar sta pe loc. Nici însă în care nu este, pentru că spaţiul care nu este nu este. Acesta era argumentul lui *Diodor Cronos*, „subiect a numeroase atacuri". Nimic însă, nici un argument şi nici un dat al simţurilor nu încurajează admiterea (logică a) mişcării. De aceea „ne suspendăm judecata" (71; 81).

MIT; μῦθος – cuvânt, alături de epos – „un cuvânt şi o vorbă" – ἔπος καὶ μῦθον (*Od.*, XI, 561); în complementaritate: „bun vorbitor ca şi destoinic în fapte" – μύθων... ἔργων (*Il.*, IX, 443); discurs public, povestire/vorbă auzită – μῦθον ἄκουσας (*Od.*, III, 94); legendă, prin opoziţie cu λόγος (Pd., 0; 1, 47); fabulă (Ar., *Vesp.* 566); „după fabula lui Esop" – κατὰ τὶν Αἰσώπου μῦθον (Pl., *Alk.* 123a1); născocire, în opoz. cu adevărul: „întâmplări adevărate, şi nu născociri" – μύθους ἀλλ' ,οὐ λόγους (*Phd.*, 61b4); „mit" – ca „povestire alegorică în deschidere filosofică" (Des Places, *s.v.*): istorisirea unui „mit" de către *Protagoras* (anume acela al lui Prometeu): μῦθον λέγων (*Pr.*, 320c4); „şi astfel a fost salvat(ă) mitul (povestirea) de uitare" (este vorba de *m.* lui Er, acesta oprit să bea apă din Lethe" – μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπωλέτο (*Rp.*, 621b8); „să punem punct *m.* (privitor la facerea lumii, n.n.) pe care îl vom folosi pentru a evidenţia cât am greşit înfăţişând regele şi omul politic" – τὸ τοῦ μύθου τέλος ἐχέτω (*Po.*, 274e1). Dar şi „expresie a gândirii" „întreţinerea" (cf. Des Places): *Tim.*, 59c; *Lg.*, 927c9: „limbaj preliminar la instituirea legii" – πεισθεὶ τῷ πρὸ τοῦ νόμου μύθῳ. Imagine a lumii: „a fost imaginat pe seama celor mirabile" (Arist., *Metaph.*, A, 2, 982b18). În logici distincte (autonom) mitul/mitema şi filozofema ele nu au a fi măsurate cu aceeaşi măsură, şi deci problema se pune în afara spaţiului de semnificare al adevărului şi falsului. Aceasta şi pentru că adevărul şi falsul semnifică diferit în spaţii de logică distincte (mitologie, religie, artă, ştiinţă, filosofie). Astfel încât ce este adevărat în mitologie, în filosofie nu este nici adevărat, nici fals şi invers. De aceea, relaţia dintre *m.* şi filosofie nu este de tip evoluţionist. Altminteri, filosofia ar fi o mitologie mai adevărată şi mai coerentă, iar mitologia o filosofie mai ceţoasă. Cât este o permanenţă, deci „supravieţuieşte" momentului de „ruptură" de la care pornind se poate vorbi de filosofie, de ştiinţă (ruptură mai curând epistemologică decât istorică, sau în primul rând epistemologică), *m.* face dovada că el evoluează în orizont distinct. Nu şi deschis, pentru intrări şi ieşiri. El poate asimila filosofeme, dar după regulile asimilării. Şi tot aşa, ca în *platonism*, când participă la o instituire filosofică se supune logicii ficţionaliste, a lui ca şi cum. El nu ţine loc de, nici nu este refuncţionalizat până la transfigurare.

MONIMOS (Μόνιμος) **din Siracuza** (aprox. 340 ante) – discipol al lui *Diogenes din Sinope*, autor al unei cărţi *Despre instincte* şi al unui *Îndemn (Protreptikós) la studiul filosofiei*, pierdute, cu oarecare trecere în epocă, menţionat de Menandru în *Grăjdarul* şi considerat de Diog. Laert. (VI, 83), „un filosof cu greutate", căci dispreţuind părerea (dóxa), „s-a avântat spre a obţine adevărul".

N

NATURĂ; φύσις, de la φύτειν – a face să crească, a da naştere; lat. *natura* de la *nascor*, a se naşte, a lua naştere; a proveni; rom. „fire", „fizic" – „cela ce ştie/ştiinţa firii" (Cant., *Ist. ier., Scara*, F): modul de a fi al unei plante medicinale – φαρμάκου (*Od.*, X, 303), al unei roci (Soph., *O.R.*, 334), stare naturală, dispoziţie (Xen., *Mem.*, 1, 1, 11), în mod natural – φύσει (Soph., *Ph.*, 79). ~ (1) Ceea ce face, ceea ce este ceva, ceea ce este comun şi permanent, aşa cum era apa (*Thales*), *apeiron*-ul (*Anaximandros*), *aerul* (*Anaximenes*), *focul* (*Heraclit*): „O judecată sănătoasă este cea mai mare virtute, iar înţelepciunea înseamnă... să te conformezi adevărului... După natura lucrurilor" – κατὰ φύσιν (22 B 112). Şi tot Heraclit (fr. 123): „naturii (lucrurilor) – φύσις îi place să se ascundă"; „naturii – φύσις îi plac contrariile" (fr. 10). Ceea ce dă realitate şi este ca substrat pentru toate, *n.* este şi ceea ce este fiecare lucru în genul său: a diviza „fiecare lucru după natura lui" – κατὰ φύσιν διαιρέων (fr. 1); „nici cel ce refuză fierului înfierbântat calitatea de foc sau lunii pe acea de soare făcând din ea cn *Parmenides* «o lumină străină, ce luceşte noaptea...» nu tăgăduieşte folosul fierului ori natura lunii" (Plut., *Adv. Colot.*, 15, p. 1116A; 28B14D.K.). „Cunoaşte-vei natura aither-ului – δ,αἰθερίαν τε φύσιν...; şi natura lunii – σελήνης... φύσιν (28B10, 1, 5 D.K.); „cum este în fiecare moment amestecul care se află în membre... la fel e gândirea/natura la oameni" – φύσις ἀνθρωποίοσιν (28B16, 3 D.K.). În funcţie de această primă accepţie, şi multele titluri convenţionale de cărţi *Despre natură* (Περὶ φύσεως). Prima ar fi fost a lui Anaximandros (cf. Themistios, *Or.*, 36, p. 317; 12A7D.K.). La fel şi *Diogenes din Apollonia* (Simplic., *Phys.*, 25, 1; A 5 D.K.); după Diog. Laert. (VIII, 6) şi *Pythagoras*; chiar şi Parmenides (Alex., în *Metaph.*, A, 3, 984b3; 28A7D.K.; Simplic., *De Caelo*, 556; 25; 28A14D.K.); Sext., *Adv. math.*, VII, 111; 28B1DK); *Zenon* (Lex. Suda; 29A2); *Melissos, Despre natură sau despre fiinţă* (Simplic., *Phys.*, 70, 16; 30A 4 D.K.); Heraclit (Diog. Laert., IX, 5), Empedokles (Diog. Laert., VIII, 77), Anaxagoras (Simplic., *Phys.*, 155, 23; 59B1D.K.); „sofişti" ca Prodicos (Galenos, *De elem.*, I, 9, B3), *Gorgias (Despre nefiinţă sau despre natură)*, Sext., *Adv. math.*, VII, 65, B3D.K.), *Alkidamas* (Diog. Laert., VIII, 56). ~ (2) În opoziţie/deosebire cu artefactele: arta/*techné* imitând natura – ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη; pictura care prin amestecul culorilor iveşte „chipuri asemenea naturilor" φύσεις τὰς εἰκόνας (Heraclit, fr. 10D.K.); „unora li se pare că natura – φύσις şi esenţa lucrurilor naturale – ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων sunt principiul imanent fiecărui lucru..., de exemplu natura patului e lemnul, iar a statuii bronzul. Ca dovadă, spune Antiphon, este faptul «că dacă cineva ar îngropa un pat şi putrezirea» ar dobândi puterea de a face un vlăstar, nu s-ar naşte un pat, ci un lemn, ceea ce înseamnă că dispunerea

conform unei reguli anume şi unei arte este inerenta ca o însuşire accidentală, în timp ce esenţa este aceea care tăinuie..." (Arist., *Phys.*, II, 1, 193a9-17; B15D-K.: „dacă cineva ar îngropa un pat, şi putrezirea lemnului ar prinde viaţă, nu s-ar naşte un pat, ci tot un lemn"); „cele mai multe din cele ce sunt drepte după lege stau în opoziţie cu natura" – πολεμίως τῇ φύσει (Antiph., B44, fr. A, col. 1,1-133 Hunt); „după natură" – κατὰ φύσιν, legile sunt „de neclintit"; „pe nimeni natura – φύσις nu l-a făcut sclav" (Alkidamas, fr. 1, 2); „potrivit legii naturii" – νόμος φύσεως şi potrivit legii născocite de noi, oamenii" (Callicles – Platon, în *Grg.*, 482e; „copiii din flori (*nothous*) sunt inferiori prin denumirea care li se dă. Natura – φύσις – lor însă este asemenea" cu a celor legitimi (Euripide, *Antigona*, fr. 168, Nauck); „copilului care e bun din fire, denumirea nu-i poate nimici (comportamentul după) natura" – φύσιν (*Eurystheus*, fr. 377); „Natura – φύσις a vrut, care puţin se sinchiseşte de legăminte (*Pierithous*, fr. 920). „Natura îi prescrie (trupului) să slujească şi să se supună." (Pl., *Phd.*, 80a); dreptatea presupune stabilirea între părţile sufletului „unei ierarhii care le subordonează pe unele altora după natură" – κατὰ φύσιν, pe când nedreptatea, „contrar ordinii naturale" – παρὰ φύσιν (*Rp.*, 444d); legi „după natură" şi „contrare naturii" (*Rp.*, 456b). În deosebire/opoziţie *katà phýsin* şi *katà technen*, cât se iau în seamă lucrările – lucrurile proprii, după „artă" se aseamănă însă mişcărilor „după natură" în măsura în care toate cele ce se întâmplă teleologic. „Ca şi artiştii, care fac o statuie din argilă sau din altfel de plămădeală umedă, la fel natura meşteşugeşte (demiurgic) animalul din cărnurile sale" (Arist., *De part. an.*, 654b31). „Cauza finală deţine primul loc în orice «devenire» a naturii, armonios – logică". Ἕνεκά τινος pentru ce(va), în(ce) anume scop prezidă atât în lucrarea după natură cât şi în aceea după artă (Nasta, 1981, p. 101). ~ (3) Ca ansamblu al lucrurilor generate. *Hippias*, Phaidros ş.a. păreau că discută „despre natură – περὶ φύσεως şi astre... (Pl., *Pr.*, 315c); „cercetare a naturii" – περὶ φύσεως ἱστορίαν, în vederea identificării cauzei pentru care ceva, la fiinţă; pentru care piere, pentru care este" (*Phd.*, 96a); „natura întregului"/universului – τῆς τοῦ ὅλου φύσεως (*Phd.*, 270c); „că natura le-a generat de la sine printr-o cauză spontană şi că se dezvoltă fără grija vreunei raţiuni „divine"? (*Sph.*, 265c). Acest univers, ca totalitate determinat, este finit, şi nu are a fi nici eternă; „este un fapt de experienţă că lucrurile născute sunt supuse corupţiei" (Arist., *De caelo*, I, 10, 279 b 20). Altminteri, infinit şi etern ar fi totuna cu fiinţa însăşi (principiul), ceea ce ar duce la o absurditate: ceea ce este în sine, în sine s-ar naşte şi ar pieri. Or, ontologic, fiinţa este şi nu poate decât să fie, nenăscută, nepieritoare, intransformabilă, mereu aceeaşi în sine. Constituită „din principii contrare, adică uscatul şi umedul, recele şi caldul" cum de lumea „n-a pierit?" Ea este ca „o pictură, amestec de alb şi negru, de galben şi roşu", care, de altminteri, o „imită". La fel şi muzica, amestec de note acute şi grave, lungi şi scurte sau gramatica, aceasta cu consoanele şi vocalele sale. „Asamblajul tuturor lucrurilor, vreau să zic Cerul, Pământul şi lumea propriu-zisă este o ordine stabilită printr-o singură armonie, care rezultă din amestecul principiilor contrare", amestec prezidat de divinitate (Ps. Arist., *De mundo*, 316b1 şi urm.). Similară şi „natura întregului univers" a stoicilor (de altminteri, *De mundo* se prea poate să aparţină unui peripatetician trecut la *stoicism*). De semnalat şi ideea unei „naturi a omului": „natura noastră individuală... parte a naturii întregului univers",

despre toate acestea scriind Zenon în tratatul despre natura omului – Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (Diog. Laert., VII, 87). *Chrysippos* „prin natura cu care viaţa noastră trebuie să fie în acord înţelegea atât natura universală, cât mai ales natura omului", în timp ce Cleanthes „numai natura universală" (VII, 89). ~ (4) Ca principii şi cauză a oricărei schimbări şi, astfel, ca obiect de aplicaţie al „fizicii", aristotelic, filosofie secundă. „Printre existenţe, unele sunt prin natură, altele prin alte cauze", *artă* (*techne*) sau întâmplare. Cele prin natură presupun, mai apropiat de ele, elementele despre care, de altfel, „spunem că există prin natură" (Arist., *Phys.*, II, 1, 192 b). Toate acestea, de la corpurile simple (elementele) la corpurile compuse, în deosebire de celelalte, au în ele însele „un principiu de mişcare şi repaus", întrucât „natura este cauza şi principiul mişcării şi repausului, pentru lucrul în care se află mai întâi în sine, şi nu prin accident" (*ibid.*, 192b). Unii vor fi identificat natura lucrurilor cu un element sau cu altul; diversitatea, ulterioară, ţinea de modificările în substrat. De aceea, într-un sens generic se poate numi natură materia care serveşte lucrurilor de substrat. În alt sens este forma, căci orice lucru „devine lucrul către care tinde". „Iar forma şi natura se înţeleg în două moduri, căci şi privaţiunea este, într-un fel, formă" (193a-193b). Aşa se face că în dublu înţeles, ca materie şi ca formă, natura este obiect al fizicii (II, 2, 193b-194b). Nu însă ca opunere faţă cu meta-fizica, ci întrucât aceasta „este într-un sens absolut esenţial «fizică», adică o cunoaştere despre fizică" – ἐπιστήμη φυσική (Heidegger, 1988, p. 213).

NAUSIPHANES (Ναυσιφάνης) **din Teos** – cu biografie nesigură, trece ca discipol atât al lui *Democrit*, cât şi al lui *Pyrrhon*. Ambivalenţa nu este exclusă datorită interferenţei accidentale a celor două şcoli: atomistă şi sceptică, prin *Anaxarchos*. Informaţii antice (Diog. Laert., X, 13; Sext., *Adv. math.*, I, 2 sqq.; Clem., *Stromat.*, I, 64) îl recomandă totodată ca dascăl al lui *Epicur*. Acesta însă ar fi tăgăduit faptul, cu grele cuvinte: „eu cel puţin cred că cei care plâng cu gemete adânci vor fi de părere că sunt discipolul bojocului acela, ascultându-l împreună cu alţi tineri ameţiţi de vin" (fr. 114, Usener). „Aici, comentează Sext. (*loc. cit.*), îl numeşte pe *N.* „bojoc deoarece îl socoteşte o fiinţă stupidă". Sărăcia informaţiilor nu permite stabilirea adevărului, totuşi, Ep. pare să fi fost excesiv în respingere. *N.* ar fi scris o lucrare, *Trepiedul* (pierdută), probabil de teorie a cunoştinţei (Frenkian, 1963, p. 771) şi s-ar fi ocupat „cu râvnă de ştiinţe, mai ales de retorică" (Sext., *loc. cit.*). Prin contaminare sceptică, ar fi spus că scopul vieţii stă „în neturburarea sufletului" (*akataplexia*) şi, într-o lectură pyrrhoniană a lui *Democrit*, ar fi admis că aceea este echivalentă cu ceea ce abderitanul numea „curaj neclintit" (Clem., *Stromat.*, II, 130). Dar ceea ce este mai important, poate că *N.* ar fi presupus, în sugestie democritiană, greutatea ca al treilea „atribut" al *atomului*, laolaltă, cu forma şi mărimea (cf. Bailey, 1964, p. 289).

NEOPLATONISMUL – ca orice alt fenomen de acest fel, convenţional, de tip neologist, este o constelaţie de „ipoteze" în câmpul atâta de cuprinzător (şi de lunecător, oricum cu mari obstacole) al problemei Unului şi Multiplului, făcută de *Platon*, în dialogul *Parmenides* să fie centrală metafizicii ca metafizică (deci într-o ordine care este a logicii construcţiei). Neoplatonicienii, începând propriu-zis cu *Plotin* şi încheind seria „tare" cu *Proclos* şi *Damascios*, nu sunt astfel cât reînnoiesc (sau măcar prelungesc *platonismul* de şcoală (dacă chiar se poate vorbi de un platonism de şcoală). Sau, altfel spus, mai exact, nu reiau platonismul ca ontologie,

ci, conducându-se după *Parmenides* şi *Sofistul* dezvoltă programe metafizice. Şi ceea ce este tot important o fac, mai fiecare, în situări ipotetice menite să dea aceleiaşi probleme – a Unului şi Multiplului – legitimitatea şi logicitatea atâta de greu de pus în concept, dar şi atâta de necesare. De aici şi diversitatea ca şcoli şi înlăuntrul fiecăreia. Şi tot de aici, impresia de a nu fi propriu-zis în succesiunea unei singure filosofii, ci a mai întregii gândiri clasice fie ea eleată, pythagorică, aristotelică sau stoică. De altminteri, cam tot la fel vor fi fost şi aşa-numiţii platonicieni de mijloc (media platonismul, eventual, un pre-neoplatonism). *Plutarh* din Alexandria doar, face din plin dovada. O şcoală,, ar fi fost aceea a lui *Ammonios Sakkas* la care ar fi învăţat şi Plotin, Origene şi Herennios. „La douăzeci şi opt de ani (Plotin) s-a simţit atras de filosofie", dar şcolile filosofilor din Alexandria „de cea mai mare faimă" l-au dezamăgit. Ajungând la Ammonios şi ascultându-l, ar fi zis: „Pe acesta îl căutam!" Ar fi stat în preajmă-i cam între 232 şi 243. Lui i s-ar fi alăturat Herennios şi Origene (Porph., *V.P.*, 3). Acesta din urmă, altul decât creştinul? Se vorbeşte de „doi Origene", pe care *Porphyrios* i-ar fi confundat. Numai că despre „celălalt" nu se ştie, de fapt, nimic. Porph. însuşi nu dă semn că l-ar fi cunoscut. Pe celălalt însă, da: „l-am întâlnit şi eu în prima mea tinereţe..." (*Contra creştinilor*, III). Mai important este însă altceva, anume şi că un adversar al creştinismului (Porph.), dar şi un creştin, Eusebius, erau convinşi de acelaşi lucru (*Ist. bis.*, VI, 19, 6). Prin urmare, chiar dacă de pe poziţii adverse, cei doi se întâlnesc în câmpul aceleiaşi informaţii, ba, poate mai mult, interpretări. Faptul că lui Origene i se recunoaşte că se interesa de filosofia pythagoreilor, de cea stoică (*Ist. bis.*, VI, 19, 8), şi aceasta ca urmare a unui învăţământ filosofic (după Porph., acela al lui Ammonios Sakkas) este de interes pentru refacerea procesului de absorbţie a culturii „păgâne" în creştinism. Şi, mai determinat a filosofiei, în primul rând în individualitate platonică, totuşi cea mai apropiată de creştinism, nu neapărat, doctrinaristic, ci în ordine formală. Pentru că, la rigoare, creştinismul nu presupunea, ca structură, ontologia celor „două lumi", căreia Platon îi dădea, în Grecia, expresia desăvârşită? Origene, de altminteri, când zicea că trebuie să ni-L închipuim pe Dumnezeu ca şi cum ar fi o fiinţă trupească ori ca şi cum ar locui într-un corp oarecare, ci ca pe o fiinţă cugetătoare simplă, căreia nu i se mai poate adăuga absolut nimic, şi aceasta pentru că nu putem crede că ar exista în El ceva «mai mult» sau ceva «mai puţin», ci fiind în Sine ca un fel de monadă absolută sau, ca să zicem aşa, o unitate în Sine, o raţiune absolută, care e izvorul oricărei fiinţe, cugetătoare, însăşi raţiunea de a fi a întregii lumi" (*Despre principii*, I, 6), o făcea într-un fel care aduce aminte de pasajul din *Smp.* 211 a-c. Dar prima şcoală, riguros neoplatonică (fie şi în limite strict istoriografice) este aceea a lui Plotin, la Roma. În anul 244 el venea în capitala Imperiului; probabil în 246 îşi deschidea şcoala. Una de „învăţământ public", pentru că Plotin şi discipolul, apoi partenerul său, Amelios Gentillianos, „nu erau titularii unei catedre imperiale sau municipale şi nu conduceau nici o instituţie privată. Ei ofereau un învăţământ deschis tuturor, dar foarte probabil cu titlu privat, fără caracter instituţional" (Luc Brisson, 1998, p. 101). Auditori avea „din belşug". Între cei nominalizaţi: pe lângă Amelios, un medic din Scythopolis, Paulinus (acesta, poate, evreu), alt medic, Eustochius din Alexandria care l-a şi îngrijit pe Plotin până la moarte (a şi întocmit prima „ediţie" a operei plotiniene), un „critic şi poet", Zoticos, care „a pus în

versuri, în chip ales, povestea Atlantidei", Zethos, un arab, medic şi el, cu „pasiune (morbidă) pentru politică", fapt ce-i displacea lui Plotin, pe Porphyrios, în care filosoful: „avea încredere (oarbă) ca într-un adevărat frate" (Porph., *.V.P.*, 7). Mai veneau şi dintre senatori să-l asculte: Marcellus Orontius, Sabinillus şi Rogatianus „care ajunsese atât de departe pe calea renunţării la traiul (lumesc), încât se lipsi de avere, îşi slobozi toţi sclavii, lepădându-se chiar de rangul său... Plotin îl aproba şi... îl înfăţişa ca pe o pildă bună celor care se îndeletniceau cu filosofia." Mai venea şi un Serapion din Alexandria, retor la început, ca apoi să se apuce de filosofie „neputându-se însă dezbăra de viciul banilor şi al cămătăriei" (*ibid.*). Mai erau şi câteva femei „foarte devotate filosofiei". Gemina, fiica ei, numită tot aşa, şi Amphicleia (*ibid.*, 9). Fie şi sporadic îl vor fi ascultat pe Plotin gnosticii Adelphios şi Aquilinus, chiar şi Origene („celălalt" sau creştinul?), retorul Diophanes. Şcoala dispare cu părăsirea de către Plotin a Romei, în anul 269, cu puţin timp înainte de a muri (270). Cu siguranţă, cel mai proeminent dintre auditori (l-a socotit „vrednic" să se îngrijească de scrieri), după moartea lui Plotin, Porphyrios continuă învăţământul, dar nu în succesiune (ca al doilea scolarh) plotiniană. Dintre discipoli, *Iamblikhos* întemeiază, nu se ştie când (oricum în timpul vieţii lui Porph.), o şcoală la Apameea Siriei, apoi în Alexandria. Discipoli şi succesori: Dexippos şi Sopater din Apameea; Aedesios şi Eustathios din Capadocia. La puţină vreme după moartea lui Iamblichos, deci după 330, Hedesios întemeiază la Pergam, o şcoală al cărui învăţământ este audiat de Maximos din Efes. Chrisantos şi Eunatios din Sardes (cf. Eunapios, *Vitae*, 424). Eusebios din Myndes, Priscus din Molossos, Priscos, iar dintre romani, de împăratul Iulian Apostatul şi de Sallustius. În sfârşit, *Plutarh* din Atena întemeiază în cetatea care nu-şi pierduse strălucirea culturală ultima şcoală, cu nume de scolarhi, mai cu seamă, dintre mari ale istoriei greceşti: Proclos şi Damascios. Lui Plutarh îi urma *Syrianos*, acestuia *Hermeas*, autorul unui comentariu la *Phaidros* şi Proclos. Adepţi ai celui din urmă: Marinos, biograful său (*Vita Procli*) şi succesor la conducerea şcolii, patru femei, Haidesia, Sosipatra, Asclepigenia şi *Hypatia*. Apoi, Isidoros din Gaza, Isidoros din Milet, Zenodotos, Eustochios din Ascalon (matematician), Heliodoros şi Ammonios din Alexandria. Lui Marinos îi urma Zenodotos, acestuia Isidoros din Gaza, pe a cărui biografie (*Vita Izidari*) o scria succesorul său, Damascios. Sub scolarhatul său, în anul 529, împăratul Iustinian suspendă învăţământul şi confiscă bunurile şcolii. Toate acestea, în context mai general, el interzicea printr-un prim edict învăţământul ereticilor, păgânilor şi evreilor. Un al doilea edict îi privea pe filosofi: „noi interzicem ca orice învăţământ să fie profesat de aceia care sunt bolnavi de nebunul sacrilegiu al Elenilor" (*Cod Just.*, 1, 5, 18, 11, 10). Filosofii iau drumul exilului. Regele Persiei, Chosroes, îi primeşte, la curtea sa, ei putând să se bucure „de o libertate de gândire care contrasta favorabil cu intoleranţa bizantină", din cauza căreia, ceva mai înainte şi universitatea nestoriană fusese închisă (Hadot, 1978, p. 24). De aceea, „Damascius Sirianul, Simplicius Cilicianul, Eulamius Frigianul, Priscianus Lydianul, Hermias şi Diogenes, amândoi din Fenicia, Isidoros din Gaza, toţi aceştia deci, floarea cea mai nobilă, pentru a zice ca poetul, a filosofilor timpului nostru, nemulţumiţi de părerile dominante ale romanilor privitoare la divinitate, gândesc că regimul politic al perşilor era cel mai bun.

Cum din toate părţile erau elogiaţi perşii, filosofii se convinseseră că la aceia conducătorii erau drepţi, aşa cum Platon încă îi vedea, ca regalitatea şi filosofia să coincidă" (Agathias, *Historiarum libri quinque*, II, 30-31, p. 231, Dindorf). Dar filosofii „nu întârzie să-şi dea seama că monarhia orientată era departe de cetatea ideală gândită de Platon" (Galperine, 1987, p. 11). Cam după doi ani ei cer să se întoarcă. Regele Chosroes este încredinţat de Iustinian că aceia care vor reveni nu vor fi nici persecutaţi, nici siliţi să treacă la creştinism. Cine se va fi întors? Oricum, chiar dacă vor mai exista neoplatonicieni, neoaristotelicieni, ei nu se vor mai strânge într-o şcoală aşa cum fusese, cel puţin, aceasta, de sub scolarhatul lui Damascius, ultima în Atena, socotită de mulţii ei dascăli şi elevi încă de la înfiinţare ca moştenitoare legitimă a *Academiei* platonice şi după modelul ei. După cele două biografii, *Vita Procli* şi *Vita Isidori*, nu numai despre vieţile celor doi, ci şi despre şcoală în genere, aceasta era „ca o comunitate filosofică privată, care trăia din propriile mijloace, adică din bunurile considerabile provenite din donaţiile unor binefăcători particulari. Învăţământul pare să fi avut loc într-o casă particulară, din partea de sud a Acropolei" (Hadot, pp. 9-10). În tradiţie procleană, studiul filosofiei începea cu logica aristotelică, doar propedeutică, şi continua cu *Alkibiades I*, de introducere sau de formare a stării de suflet, a unei *paideia* proprie, prin deprinderea tehnicilor cunoaşterii de sine. Studiului acestui dialog îi urma acela al lui *Parmenides*. *Olympiodoros* va compara dialogul *Alkibiades* cu *Propileele*, iar *Parmenides* cu *adyton*-ul templului, cu sanctuarul, de fapt (*In Alcibiadem*, 10, 18-11, 6). Platon, de altminteri, era *theios aner*, şi *dialogurile* sale aveau aceeaşi autoritate ca *Oracolele chaldaice*, dacă introducerea în unele ca şi în celelalte ţineau de „marile mistere" ale unui învăţământ, la limită, iniţiatic „Adyton"-ul, în acest caz intrarea în lumea *Oracolelor* şi în aceea a dialogului *Parmenides*, era locul şi prilejul pentru o epoptie, adică o viziune a divinităţii (cf. Galperine, pp. 15-16). Cu „şcoala din Atena", evenimenţial, filosofia greacă îşi încetează existenţa. Dar, mai ales în direcţia neoplatonică, ea supravieţuieşte, fie răzleţ, cea post-antică (*Simplicius*, elev al lui Damascius), fie, în orizont creştin, cu mari schimbări de program. Platonismul începuse să fie asimilat, mai hotărât, cu Sf. Iustin Martirul şi Filosoful. Procesul continuă cu Clement, cu Origene şi ajunge la împlinire cu Augustin, cu scrierile areopagitice. Chiar dacă mai sumară şi mai aproape de platonism ca ontologie, „lectura" clementină, dar mai cu seamă aceea origeniană sunt totuşi în stil neoplatonic. Aceasta întrucât se desprinde din platonism ceea ce, formal, intră în structura oricărei onto-teologii. Cu mult mai mult, în augustinism şi în teologia areopagitică se poate vorbi de un *n.* „modern", de felul acelui plotinian sau proclean. Şi mai cu seamă în corpus-ul areopagitic, îndeosebi în *Despre numirile divine*, în care problema Unului şi Multiplului, în lectură filosofică este centrală. De altfel s-a şi presupus în autorul acestor scrieri un proclean. Putea fi, fără ca prin aceasta, spiritualitatea areopagitică, în genere, creştină să piardă ceva. Dimpotrivă, de îndată ce capacitatea unei religii, a unei filosofii, a unei morale etc. de a asimila îi măsoară şi-i relevă puterea, iar nu slăbiciunea.

NOROC vd. **ÎNTÂMPLARE**

NOŢIUNE; CONCEPT – νοῆμα – mai curând decât λόγος. „Termenul *lógos* nu poate să semnifice «concept». Dacă există un cuvânt în greacă pentru «concept», acesta este *noéma*" (Burnet, 1914, p. 317). După Hartmann, cel puţin *Socrate*, *Platon* şi *Aristotel* nici n-ar fi cunoscut conceptul. „Enunţurile lor se mişcau în plan ontologic, şi nu logic" (Frenkian, 1931, p. 42; cf. Hartmannn). Prin tradiţie, pornind de la Aristotel, totuşi Socrate ar fi fost dacă nu logicianul, oricum, cel ce va fi „descoperit" conceptul: „Socrate se mărginea la studiul virtuţilor morale şi cel dintâi a căutat să stabilească definiţii universale – ὁρίζεσθαι καθόλου privitoare la ele... E cel dintâi care a căutat să afle ce este esenţa" (*Metaph.*, M, 4, 1078b17 şi urm.). Dacă aşa stau lucrurile, el cel mult, distingea concepte morale, dar nu reflecta sistematic asupra conceptului ca atare. „El încerca să afle ce este virtutea, fără însă (să fie preocupat) de cum şi pe ce căi se dobândeşte" (Arist., *E.E.*, I, 51 216b2 - 10). Nici Arist. nu se aplică logicii conceptului. Tratatul despre *Categorii* este numai privitor la o speţă a acestora (vd. *categorie*). În *An. pr.*, I, 1, 24b17 se foloseşte „termen" – ὅρος: „numesc termen părţile în care se rezolvă premisa, adică atât predicatul, cât şi acela despre care se enunţă". (Pentru noţiune, la *Epicur* şi epicurieni, vd. *anticipaţie*). La stoici, „noţiunile lucrurilor – *rerum notiones* se formează în suflete prin cunoaşterea rezultată fie din experienţă, fie din asociaţii, fie din asemănări, fie prin raţionament; această modalitate din urmă duce la noţiunea de bine" (Cic., *De fin.*, III, 10). Oricum, ele se spun despre (de la *leghein* – a spune), deci sunt *lekta* (sg. *lekton*) sau semnificative (vd. *semn*). „Prin *lekton* stoicii înţeleg ceea ce corespunde unei reprezentări raţionale" – φαντασία λογική (Diog. Laert. VII, 63).

NOUMEN; νοούμενον – mai cunoscut în resemnificare kantiană, lucru în sine – lucruri în sine, concept limitativ în raport cu sensibilitatea, dar şi faţă cu sine de îndată ce presupune agnosia (cf. *Cr. rat.*, *pure*, part. II, diviz. 1, cart. 2, cap. 3). În deosebire de inteligibilul platonic, acesta cu sens ontologic, *n.*, la sceptici, ca şi *fenomenul* are sens în limitele relaţiei subiect-obiect. Fenomene se zice lucrurilor care, ţinând de simţuri, sunt opuse celor inteligibile – νοούμενα (Sext., *P.H.*, I, 9). „Lucrul considerat este sau sensibil sau inteligibil; cum este el, însă, e obiect de controversă... dacă nu poate fi limpezită (problema), vom spune că trebuie să suspendăm judecata" (I, 170). Dacă am socoti că un corp în însinele său este inteligibil ar trebui să admitem că este ceva preexistent în natura lui şi care ar urma să fie sensibil. Altfel, de unde noţiunea de corp? Ceea ce ar fi contradictoriu (III, 47).

NOUS; νοῦς/νόος – inteligenţă – νόω (*Od.*, VI, 320), cu inteligenţă, cu bunsimţ – συν νόω (Hdt., VIII, 36), proiect, intenţie, scop, mod de a vedea – νόον νοεῖν (*Il.*, IX, 104), sufletul omului – ἀνθρώπου νόος (*Od.* I, 3), suflet, inimă – χαῖρ ἐ νόω (*Od.*, VIII, 71), fără motiv (rezonabil) – παρὲκ νόον (*Il.*, XX, 133), a crea – pune ceva în suflet, a sugera ceva – ποιεῖν τινι ἐπὶ νόον, a avea în spirit – ἐν νόω ἔχειν (Hdt., IX, 27; I, 10). Lui *Platon*, *noesis*, intelecţia, îi părea că „este o dorinţă a noului" – tou, neou hésis, iar „noutatea celor ce sunt semnifică devenirea neîncetată", ceea ce sufletul însuşi „doreşte". Denumirea veche, în aceeaşi căutare a originilor, era *noéesis*. Astfel încât chibzuinţa, temperanţa (sophrosyne) este păstrare-salvare (soteria) „a ceea ce tocmai am cercetat", a gândirii – phronéseos (*Cra.*, 411d - 412a), care la rândul ei ar însemna „gândul – νόμσις trecerii – φορᾶς şi a curgerii – ρου" (*Cra.*, 411d - 412a). ~ (1) În scenariu orfic, dar, tot ce se poate, refăcut neoplatonizant, cum par fragmentele din aşa-numitele *Rapsodii orfice* (ἱεροὶ λόγοι), este presupusă succesiunea a trei triade: (a) Chronos,

Eterul şi Chaosul, (b) „oul fecundat care zămisleşte în sine divinitatea sau chitonul alb imaculat sau Norul, pentru că din acestea ţâşneşte Phanes" şi (c) alcătuită din Metis ca fiind intelect, pe Erikepaios ca putere, pe Phanes ca părinte (Damasc., *De princip.*, 124; 1 B 12 D.K.). Doar Metis, o oceanidă, prima soţie a lui Zeus era „Înţelepciunea", „Prudenţa". Tot asemenea ca substantiv comun (cf. *Il.*, VII, 47) νόον καὶ μῆτιν – înţelepciunea/hotărârea şi gândul... Sau ca o însuşire: în imnul homeric către Atena (I, V, 2), zeiţa este „mult-înţeleapta" (ca, de altfel, şi Ulysse: πολύ μῆτις). *Hesiod*, la rându-i, o socoteşte ca putând fi „egală cu părintele său în curaj şi în minte/sfaturi înţelepte" – μῆτις (*Thg.*, 896). ~ (2) La *Thales*, cât maximele (Diog. Laert., I, 35) îi aparţin: gând: „cel mai rapid e gândul" – τάχιστον νοῦς. ~ (3) Poate că e prea mult să vedem în reacţia lui Xenophanes faţă de Homer (şi de „homerizi": „Toţi, cei de la începuturi, au învăţat de la Homer"; 21B1 D.K.) punctul de plecare al „luptei pentru o nouă cultură" (Jaeger, 1966, I, p. 210). Dar în durată lungă, o înnoire a tradiţiei, cel puţin în ordine religioasă, pare de admis, şi aceasta datorită proiectului xenophantic, fie şi doar poetic, de dezantropomorfizare a divinităţilor primare, cărora Homer şi Hesiod le vor fi dat „numele, rangurile şi rostul lor", ca şi „chipul" (Hdt., II, 53). În urmare, divinităţile erau trecute din regim „theogonic" în regim „teologic" (în limitele în care distincţia ţine). Sau, altfel spus, de la creaţie prin explicaţie (tot după Herodot, Homer şi Hesiod vor fi fost „creatorii theogoniei" – οἱ ποιήσαντες θεογονίην se trece la vorbirea despre ceea ce este cu totul altceva, în acest caz divinităţile fiind presupuse ca entităţi în sine. De aici şi impresia puternică de apofatism, fapt de importanţă covârşitoare în teologie ca şi în filosofie. Pentru că alt regim, contrar celui de ordinul evidenţei, nu are a fi determinat decât apofatic (= negativ); oricum, nu cogniţionist. Fragmentele 23, 24 şi 25 fac dovada: 23: „Unul este zeul, între zei şi oameni cel mai mare/prin nimic asemenea muritorilor, nici la chip, nici la gândire" – εἷς θεός, ἐν τεθεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος/οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα 24: Tot el vede, tot gândeşte, tot aude" – οὖλος ὁρᾶ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ,άκούει; 25: „Dar fără nici un efort, el le mişcă pe toate cu gândirea minţii" – ἀλλ,ἀπάνευθε πόνοιο νόον φρενὶ πάντα κραδαίνει (Kirk şi Raven îl pun pe 25 în continuarea lui 26. D.K.: „veşnic rămâne în acelaşi loc, fără să se mişte şi nu i se potriveşte să se mute când într-un loc, când în altul"; P. Ph., p. 169). Aşadar, nenăscut şi nepieritor (este „veşnic" – αἴει), unu fără chip prin nimic asemenea oamenilor, în comentariul lui Clement (*Stromat.*, V, 109) şi „incorporal", zeul le mişcă pe toate prin forţa minţii, ceea ce înseamnă că el, gândire care se gândeşte pe sine, le determină prin propria natură şi după modul de a fi al acesteia. Aşa se face că el nu are a fi cunoscut: „Cât o priveşte, certitudinea, nu este cineva s-o fi dobândit, nici s-o dobândească, despre zei ca şi despre toate acelea despre care vorbesc aici; chiar dacă i-ar fi dat cuiva să spună ceva exact, tot de ştiut n-ar şti" (B34D.K.). La ceea ce ei au gândit se ajunge cu timpul pe măsura dezvăluirii: „Nu de la început au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci cu vremea" (B18D.K.). Cât se gândeşte pe sine şi toate lucrurile, el este gândire în sine, faptul deci stând în poziţie de subiect. De aceea, s-ar putea vorbi la Xenophanes de un hennoetism, de îndată ce unul (ἕν) este gândire (νοῦς) care se gândeşte şi le gândeşte pe toate. Gândirea nu pare a fi atributivă, fiind Unul însuşi, tot aşa cum Unul este gândire. Pe de altă parte însă, Unul este şi Unul care gândeşte.

Dubla determinaţie (unul-şi-gândire) era impusă de semantica Unului, care, în sine şi prin sine, nu avea cum să se pună ca *hypo-keimenon*. Şi gândire, acelaşi-ul, în consecinţă, se gândea pe sine ca unul (gândirea care se gândeşte = Unul care este Unul), dar şi ca *subiect*, ceea ce aducea cu sine pe celălalt (lumea). ~ (4) La *Parmenides*, două sunt accepţiile mari: una este aceea din fr. 16, iar cealaltă din fr. 3, 4, 7 (2) şi 8 (34-36), cu precădere. 16: „aşa cum e, de fiecare dată, amestecul organelor foarte suple tot asemenea şi mintea este la oameni; căci la aceştia, la toţi şi la fiecare, ceea ce gândeşte e acelaşi lucru – natura organelor lor nestatornice/ unduioase; ceea ce predomină este gândirea" – ὡς γὰρ ἑκάστοτ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων/ τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν τὸ γὰρ αὐτὸ/ ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν/ καὶ πᾶσιν καὶ παντί –τὸ γὰρ πλέον ,εστὶ νόη μα (fr. 16 D.K.). În context aristotelic, fr. 16 parmenidian era făcut să dea seamă, ca o probă în plus, de relativismul şi „senzualismul" de mai târziu (*Democrit, Empedokles, Anaxagoras*, cel puţin în interpretarea Stagiritului) venite din starea fiinţei noastre chiar. „Empedokles spune, doar că înţelegerea se schimbă după cum se schimbă dispoziţia: «Inteligenţa sporeşte la oameni în funcţie de cele ce sunt prezente» (în simţuri), iar în altă parte: «Pe cât firea este alta, pe atât în gândirea fiecăruia vine mereu altceva»" (*Metaph.*, 1009b15-20; fr. Emp. 106 şi 108 D.K.). Dar se prea poate să fie vorba şi de altceva, măcar în complementaritate. Problema ţine, în principal, de cum citim: πολυπλάγτων sau πολυκάμπτων prin urmare, cei, cele rătăcitoare, extrem de înşelătoare sau cei, cele foarte sinuoase, curbate? „Sensul primului vers depinde de semnificaţia atribuită lui μελέα: constituente ale universului sau membre ale corpului uman? Credem că μελέα, în v. 1 poate fi luat în sens cosmic, πολυκάμπτων evocând la fel de bine curbura sferei fiinţei, ca şi supleţea articulaţiilor. Dar omul fiind, în mod necesar, făcut din aceleaşi elemente, ca lumea, nu era contradictoriu ca în v. 3 acelaşi cuvânt să desemneze mai specific membrele corpului omenesc. V. 1 exprimă, în acest caz, ideea unui anume ascendent al spiritului asupra lumii, ca mai apoi la Anaxagoras, în fr. 12-14 D.K." (Cassin, Narcy, 1989, p. 237). *Nous* aduce, astfel, cu o armonie a armoniilor, adică a fiinţei în sine şi a gândirii, iar în această condiţie ca temei ontologic al punerii în identitate a lui *noein* cu *einai*, ca în fragmentele 3, 4, 7, 8. 3: „Căci e totuna a gândi şi a fi" – τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν τε καὶ εἶναι. 4: „Ia seamă cu mintea la cele ce-s absente ca şi cum ar fi sigur prezente;/că fiinţa nu are a fi despărţită de aceea că este/nici de ar fi răspândită peste tot după ordine (i.e. cosmic order, Kirk-Raven, p. 262)/nici când este strânsă laolaltă" – λεῦσσε δ, ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως... 7: (v.2). „ci depărtează-ţi gândul de această cale de cercetare" (cum că „sunt cele ce nu sunt") – ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ, ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. 8: (v. 34-36). „este totuna a gândi şi gândul că <ceva> este/ doar, fără fiinţa în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gândul/căci nimic nu este şi nu va fi în afară de fiinţă" – ταὐτὸν δ, ἔστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα/ οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν,/ εὑρέβεις τὸ νοεῖν οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται. Punerea în identitate onto-*logică*, iar nu ontică, îşi are „cheia" în fr. 8 (v.v. 30-33): „căci amarnica Necesitate o ţine în strânsoarea limitei care o înconjoară, pentru că nu-i este îngăduit fiinţei să fie capăt; astfel se face că nu-i lipseşte nimic; căci dacă i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul". Cele 30 de semne (σήματα) sunt aşa-zicând, de în-cercuire adică de de-finire logico-lingvistică.

Fiinţa nu are a fi cunoscută în sine unde este gândită în (prin) semne. Fiecare dintre acestea este şi o dezvăluire, dar şi o învăluire; o dezvăluire a fiinţei într-un atribut al ei, dar cu el, o învăluire a în sinelui ca atare, astfel încât pe măsura sporirii numărului semnelor fiinţei ca fiinţă i se substituie tot mai mult sistemul acestora. Astfel încât ea, care după semne este nenăscută şi nepieritoare, fără început şi fără de sfârşit, pe scurt ilimitată, *prin semne* este de-finită, dar onto-*logic*. Identitatea lui *einai* şi *noein* ţine, mai întâi de faptul de-finirii ca expresie a gândirii lui a fi. Apoi, ceea ce este gândit şi construit (pus) de gândire pentru sine este gândit ca fiind (sau, mai curând, putând să fie) în realitate (inferenţa „ontologică"). *Nous*, în urmare, de la semn al fiinţei noastre în faţa în sinelui, la termen care îl reconstruieşte în lumea sa. Nici din acest punct de vedere nu este de ignorat ordinea părţilor în poemul parmenidian (prima despre calea Convingerii, a doua despre lumea „muritorilor") şi faptul că, în lumea Fiinţei, sufletul contemplă: „se cuvine să afli totul, şi inima Adevărului bine-rotunjit" (fr. 1, v.v. 28-29). Zeiţa îl poartă de-a lungul căii „ce zice că (doar fiinţa) este" şi, astfel, ia seamă de multele semata: „de-a lungul ei sunt semne în număr mare" (fr. 8, v.v. 1-2). Sufletul însă este îndemnat ca, ascultând cuvintele Zeiţei, urmează să judece el însuşi părerile muritorilor ca să se despartă. Dar despărţirea însemna punere în loc (cf. fr. 7 şi 8, v.v. 50 şi urm.). Dar aceasta era totuna cu fiinţa gândită şi astfel, construită de sufletul trecut, tocmai prin judecată (în fr. 7 de la κρίνω, a judeca, a separa, a distinge, a decide, a hotărî asupra unei întrebări, chiar asupra unei îndoieli) în *nóus*, acesta mai mult decât faptul de a fi în ordinea firii, şi anume termenul de reconstrucţie a lumii dominată de părere. Cam ca Ulysse, altul la revenirea în Ithaca, sufletul parmenidian, şi el după o periegezâ, se întoarce ca *nous*. ~ (5) Exerciţiul ontologic, la presocratici, presupune o criză a conştiinţei ca despicare în sine şi, mai departe, ca reflexie asupră-şi pentru alegere şi reconstrucţie. În mod deosebit, dau seamă de ea şi cei mai exponenţiali, Parmenides şi Heraclit adică. Primul cu distincţia între cele două căi, celălalt cu separaţia iubirii de ceea ce este înţelept (ce avea să fie *philo-sophia*) de „mulţimea cunoştinţelor (*poly-matheia*); gesturi complementare, urmând, amândouă, unei exercitări critice şi înaintând similar, de principiu. Pentru că, suspendarea unei stări de conştiinţă deşi temporal anterioară, logic era determinată de finalitate şi într-un caz şi în altul, de instituire. Din acest punct de vedere, trei sunt fragmentele heraclitice mai lămuritoare: 40, 104, 114. 40: „mulţimea cunoştinţelor nu îţi instruieşte mintea; altfel, ar fi făcut-o cu Hesiod şi Pythagoras, la fel, cu Xenophanes şi Hekataios" – πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. 104: „care este, deci, mintea şi înţelegerea lor? Dau crezare aezilor de rând şi îşi iau ca dascăl gloata, căci ei nu ştiu că mulţimea e rea şi numai puţini sunt buni" – τίσ γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρην. 114: „Cei care vorbesc cu inteligenţă, în mod necesar se sprijină pe inteligenţa comună tuturor, precum o cetate pe lege, ba chiar şi mai temeinic" – ξυν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων ὅκωσπερ νομωι πόλις; καὶ πολυ ,ἰσχυροτέρως... Dacă *polymatheia* nu instruieşte mintea (nous), faptul revine iubirii de ceea ce este înţelept, numai aceasta putând să dea seamă de natura ascunsă a lucrurilor. Apoi, „mulţimea cunoştinţelor" este în limitele conştiinţei individuale („ca şi când ar fi doar gândirea proprie" – ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν, fr. 2 D.K.), or, „după natură" (κατὰ φύσιν; fr. 112), după aceea care dă autenticitate, adică adevăr, înţelepciunii proiecţia

trebuie să fie (este) generică, heraclitic, comună tuturor "ξυνῶι πάντων. ~ (6) În istoria presocratică, în orizontul de construcţie filosofică, termenul împarte centralitatea cu principiul, numai la *Anaxagoras*. De aceea sau şi de aceea filosoful probabil era supranumit *Nos*, despre el Timon scriind în *Silloi*: „Anaxagoras va fi fost un erou vajnic/ zicându-i-se, după câte se pare νόος" (Diog. Laert., II, 6). În fr. 12, „celelalte au parte la tot, dar *Nous* este nelimitat, autonom şi neamestecat cu ceva; este el însuşi şi prin el însuşi – νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενι χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ,ἑατοῦ ἐστιν. Căci de nu era prin sine, ci amestecat cu altele, înseamnă că în amestec cu altceva participa la toate; doar în orice lucru există parte din toate... Însă lucrurile în care ar fi amestecat l-ar împiedica, şi astfel nu le-ar mai putea stăpâni, ca atunci când este el, în sine. Este cel mai pur şi mai subtil dintre toate lucrurile, are cunoştinţă de toate şi puterea cea mai mare. Nous le domină şi pe cele însufleţite, fie ele mai mari, fie ele mai mici. Nous are putere şi asupra rotaţiei întregului, astfel că el este începutul acestei rotiri... Pe toate, pe cele amestecate pe cele separate şi divizate Nous le cunoaşte. Nous le-a orânduit pe toate, şi pe cele ce urmau să fie şi pe cele ce au fost, pe cele ce nu există acum şi pe cele ce sunt, şi această rotaţie Eu care se rotesc stelele şi soarele şi luna şi aerul şi aitherul, separate. Căci această rotaţie a produs separarea... Nici un lucru însă nu se separă şi nu se distinge de altul, afară de Nous. Doar *Nous* este în întregime acelaşi, cel mai mare, ca şi cel mai mic" Prima problemă de care depind mai toate, dacă nu chiar toate celelalte, este *nous* corporal? Urmând fr. 12, ipoteza corporalităţii ar avea cele mai multe şanse de adevăr din cel puţin două considerente: (I) despre *nous* se spune că este cel mai subtil/uşor – λεπτο τατόν dintre toate lucrurile – τε πάντων χρημάτων şi (II) *nous* are cunoştinţă de toate – γνώμην γε περὶ παντὶς. Într-un fel încă platonică, ipoteza a atras de partea sa elinişti de marcă: Zeller, Gomperz, Natorp, Kern, Freudenthal, Heinze. „Tentativele mereu reînnoite de a dovedi natura pur spirituală a lui *nous* anaxagorian se pun ele însele în dificultate fie datorită contradicţiilor în care ele intră cu declaraţiile neechivoce ale klazomenianului însuşi, fie prin artificiile subtile la care autorii lor se văd nevoiţi să recurgă" (Gomperz, 1904, I, p. 253). Pe scurt, dacă nu este corporal (material) urmează a fi „spiritual", ceea ce din mai multe considerente nu are a fi de admis. Mai întâi, pentru că „spiritualitatea" era mod de a fi al sufletului; or, *nous* nu era (ca) un suflet al lumii. Apoi, optând pentru „spiritualitate": aşa fiind, cum de mai era „cauză eficientă", iar de nu, ce rost şi rol mai avea de îndată ce cu *Nous* „nu se face nimic"? „Mi se părea că Anaxagoras se află exact în situaţia unui om care, deşi ar susţine că toate câte le face Socrate le face în virtutea spiritului său" atunci „când ar trece la enunţarea cauzelor fiecărui act al meu ar declara, de pildă, că trupul meu este alcătuit din oase şi din muşchi" şi că faptul de a fi vine din acestea. De fapt, Anaxagoras „nu îi atribuie nici un rol cauzal, nici măcar unul parţial, în ordinea lumii, invocând drept cauze acţiuni ale aerului, eterului, apei şi ale altor numeroase şi ciudate lucruri" (Pl., *Phd.*, 98b-d). Totuşi, *Nous* este „cauză eficientă" de îndată ce rânduieşte „elementele" şi este începutul rotaţiei întregului. (Arist., *De gen. et corr.*, I, 1, 314a18; cf. şi *Metaph.*, I, 4, 985a18). Dar în această determinaţie aduce mai curând cu o condiţie „pentru ca o cauză să se poată exercita ca atare". Non corporal (non material), *nous* ar fi lucrat „pentru

cel mai bine" în ordinea de existenţă a lucrurilor şi a lumii în întregul ei (*Phd.*, 98b; 99b). Ceea ce nu se întâmplă, aşa încât rămâne a fi doar condiţie (*Platon*) sau cel mult „cauză eficientă" (*Aristotel*). Adică slabă sau oricum mai slabă decât, în acelaşi limbaj (aristotelic), cele două constitutive (formală şi materială) şi decât aceea finală, dinspre „efect" poate cea mai tare, răspunzând de faptul de a fi ca întreg, adică altceva, ontologic. Cam în acest fel, probabil, trebuie înţeles pasajul din *Phaidon*, 97b-99a. Dacă lucrurile stau aşa, nu se mai pune problema distincţiei între material şi spiritual, nici măcar în limitele interpretării platoniciene. Socratic-platonic, dar în limite antropologice şi, vag, teologic, se poate vorbi de corporal şi spiritual ca de două ordini distincte ontologic, într-un fel, corespunzătoare schematicii ontologice, fără ca aceasta să poată fi pusă în acei termeni. Lumea noetică (sau, poate, mai pe măsură, a noemelor, noematică) şi lumea aistheticâ (aşa-zicându-le, aceleia inteligibilă şi aceleia sensibilă) nu încap în semantica „spiritualului" şi „corporalului", restrictivă. Distincţia noetic – aisthetic, în termeni platonici, este ontologică şi, ca atare, nu este de ales între ea şi alta. Din acest punct de vedere, în filosofia lui Anaxagoras nu este nimic neclar, decât, poate, ceea ce este altceva, faptul că pentru fiinţa în sine stând, deopotrivă, *homoiomeriile* şi *nous*, ca, aceea determinată să fie lucrurile, „toate" lucrurile. Interpretarea platonizantă de odinioară (Tannery) nu era, de principiu, fără de noimă. Ar fi fost (şi ar fi) numai în context istoricist. În situare ontologică însă problema se pune altfel; ce filosofie nu este, ca ontologie, „platonică"? Doar „platonismul" („pornit" ca parmenidism) este totuna cu gramatica (logica) ontologiei. Prin urmare, este fără de relevanţă dacă *nous* e sau nu spiritual, chestiunea în cel mai bun caz ţinând de planul secund (al interpretării), în care se pune problema naturii. Ceva mai de interes este întrebarea privitoare la transcendenţă, dar numai în condiţiile determinării cât este posibil mai exactă a termenului. *Dincolo de* (fără de sens, în ontologie) nu poate fi, principiile homoiomere fiind peste tot şi în condiţia nemărginirii (numerice). Faţă cu lucrurile iarăşi nu, dacă, într-un fel, participă ca principiu activ la producerea lor, fără a fi alcătuitor. Ar rămâne doar faptul de a fi altceva, prin raportare la lucruri, ceea ce ţine de distincţia ontologică dintre în sine şi determinate. Ca „fiinţa" însăşi, *nous*-ul nu se naşte, nu piere şi, ca atare, este fără început, fără sfârşit, mereu în identitate cu sine. Însă distincţia aceasta dintre cei doi termeni nu semnifică mai înainte de ceea ce înseamnă ea însăşi, în limitele stricte ale ontologiei „transcendenţa" şi corelativul necesar, „imanenţa". Ontologic nici nu se pune problema „imanenţei" sau, oarecum aristotelic, a „prezenţei-în" (ὑπάρχω), se înţelege că în (sau ca) existenţă (ὕπαρξις – εως). Doar metafizic putem vorbi de aşa ceva, ceea ce şi dă sens propriu-zis ideii de transcendenţă. Adică aceasta este adusă să numească ceea ce, dacă este „prezenţă-în" (ca temei faţă cu întemeiatele), este şi „dincolo de" *Nous*-ul este într-un fel în această condiţie, cât participă la „amestec". Însă ca homoiomeriile, primul sens este acela ontologic, fapt care nu-l pune în co-relaţia necesară „semanticii" transcendenţei. Căci, încă o dată, aceasta nu poate fi desfăcută de imanenţă. Între una şi alta este corelativitatea necesară de care vorbea Arist. Cam ca atunci „când vorbim de aripi, raportându-le la o făptură înaripată şi de o făptură înaripată, raportând-o la aripi" (*Categ.*, 7, 7a). „Transcendenţa" sa, faţă cu aceea a homoiomeriilor, este de un fel mai aparte cât „natura" sa este alta şi altfel. Homoiomeriile sunt (cu precauţii însă) fiinţa ca unu parmenidiană „numărată" la nesfârşit, ceea ce şi face posibile lucrurile ca amestecuri parţiale, deci alcătuiri prin mereu alte combinatorii. Homoiomeriile îşi păstrează condiţia (identităţii) şi totuşi sunt în lucruri, lucrurile înseşi. *Nous*-ul în schimb nu se amestecă, dar ce ar fi lucrurile fără activitatea sa? Jocul este între homoiomerii ca părţi în întreg şi *nous*-ul activ (cf. Raven, *The basis of Anaxagoras cosmology*, în „CQ", 1954, p. 123 şi urm.). Aşa se şi face că, deşi „de sine stătător" şi „neamestecat cu altceva", „pune în ordine lucrurile, străbătându-le pe toate" (Pl., *Crat.*, 413c). ~ (7) *Democrit* (probabil şi *Leukippos*) ar fi numit *nous*, după Aët., I, 7, 16 (A74 D.K.), „divinitatea sub forma unei sfere de foc" sau, mai verosimil, *nous* stătea pentru „atomii" de foc (originar determinaţi sau, datorită micimii, *ca şi cum* erau de foc?). Mici şi sferoizi, atomii „de foc" (sau *ca* de foc) puteau să se insinueze în masa primară, determinând (ori participând la) declanşarea vârtejului cosmic (δῖνος, δίνην) ca şi în lucrurile constituite. „Numai focului i-au atribuit sfericitate – τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν. *Aerul* însă şi *apa* şi celelalte *elemente*, ei le-au diferenţiat numai prin mărimea şi micimea <atomilor lor>" (Aët., I, 18, 3; Leuk., A15D.K.). Chiar dacă neoriginar de *foc*, „atomii" rotunzi ar produce focul, în măsură, apoi, ca el însuşi să se insinueze, dând lumină şi căldură. Orbita (globul) soarelui, la început fără „un strop de lumină", „ceva mai târziu... s-a umplut cu foc" (Ps. Plut., *Strom.*, 7; Dem. A 39 D.K.). Luminând corpul la care lua parte, dădeau lumină şi celor umede şi grele (ca pământul). Cosmologia platonică din *Tim.* (31b-33a) aduce o confirmare, demiurgul punând în corpul lumii focul care luminează şi pământul care e luminat, căci „fără foc nimic n-ar fi vizibil, nici tangibil fără pământ". Şi încă ceva, focul însuşi ca lumină se vede în cele luminate, iar cele luminate sunt văzute (cunoscute) numai cât sunt luminate. Aceasta, pe de o parte; pe de alta, „atomiştii" ar fi crezut că sufletul însuşi „este un fel de foc şi de căldură", alcătuit din „atomi sferici" cum este. Mai mult, „sufletul şi mintea (νοῦς) sunt absolut unul şi acelaşi lucru" (Arist., *De An.*, A2, 4041, 27). Poate că nu este aşa, Democrit socotind doar că sufletul are aceeaşi alcătuire ca focul („o unire din acele <elemente> de foc"; Aët., IV, 3, 5; A102D.K.) şi nu, totuşi, că atomii sufletului sunt aceiaşi cu ai focului (cf. Guthrie, 1969, II, p. 431). Cât o priveşte, relaţia dintre *psyche* şi *nous* este ceva mai complicată dacă e să ţinem seama de interpretarea – informaţia lui *Sextus Empiricus*, după care, democritian, adevărul era raportat la *logos*, iar nu la *aisthesis*: „Democrit pretinde că omul trebuie să recunoască faptul... că se află departe de ἐτεη"; „nu reprezintă decât o luare de contact", „este limpede că nu ne stă în putinţă să cunoaştem ce reprezintă această *etée* a fiecărui lucru"; „afirmă că există două feluri de cunoaştere: una pe calea simţurilor, cealaltă pe calea intelectului, dintre care pe aceasta din urmă o numeşte autentică (*gnôsis gnésie*) recunoscându-i credibilitatea în ceea ce priveşte judecata despre adevăr, iar pe cealaltă, pe calea simţurilor, o denumeşte obscură (*gnôsis skotié*), negându-i capacitatea de a cunoaşte partea infailibilă a adevărului" (*Adv. math.*, VII, 137-138; B6-8; 11 D.K.). Aristotel însă era de părerea contrară: „prin postulatul că percepţia şi cunoaşterea raţională" (φρόνσις) sunt una şi aceeaşi, el susţine că aceasta din urmă nu este altceva decât o mutaţie <a percepţiei> şi că, în mod necesar, cele percepute pe cale sensitivă sunt adevărate" (*Metaph.*, 1009 b10-15). Aristotel, poate, avea în vedere faptul că totuşi, *etée* ca *noeton*, obiect al *nous*-ului nu este de cuprins, de

unde şi presupoziţia sa faţă de *aisthesis* ca *apodeixis*. Dar în condiţiile în care cunoaşterea sensibilă este intens subiectivă, nu rămânea totuşi cu şansă *gnôsis gnésie*? (cf. Covotti, 1935, pp. 21-23; Weiss, 1938, pp. 37-56; Casertano, 1980, pp. 225-262). În plus, dacă în urmarea faptului de a fi „luminate" lucrurile sunt vizibile şi astfel cognoscibile, toate acestea presupun o conaturalitate a decunoscutului şi cunoscătorului. Astfel, este posibilă cunoaşterea autentică (*gnôsis gnésié*) şi, după Couloubaritsis, într-un mod absolut *nôus*, fără de care omul n-ar mai fi ceea ce este (*Considerations...*, în AGPh, 1980, pp. 129-145). Casertano mai presupune existenţa la Democrit a unei distincţii între νοῦς ca facultate predominant theorică şi λόγος, mai cu seamă în ordine morală (vd. supra). ~ (8) S-ar putea ca, în drama *Peirithous*, în versurile: Tu, de-sine-zămislitul (αὐτοφυῆ), care în învârtejirea văzduhului ai amestecat natura tuturor lucrurilor" (Eur., fr. 593 Nauck), Critias să fi avut în vedere „intelectul creator" – τὸν δημιουργὸν νοῦν al lui Anaxagoras, aceasta în sugestia lui Clement (*Stromat.*, V, 114, 2). Că ar fi vorba de Anaxagoras, avea să presupună Willamovitz – Moellendorff (1929, pp. 458-490). ~ (9) În fiecare din noi, îi zicea Socrate lui *Aristodemos* sălăşluieşte o inteligenţă (*phronesis*) şi cum lumea e astfel întocmită încât toate să fie la locul şi să-şi aibă rostul lor, să ne îndoim că ea însăşi „e călăuzită de o inteligenţă? (Xen., *Memorab.*, I, 4). Nu este deloc exclus ca pasajul 97b-99a din *Phd.* să dea seamă, fie şi în modalitate particular platonică, de o situaţie istorică, dacă Socrate, în relatarea xenofontică, de fapt face ceea ce face, ca acela din dialogul discipolului său, deşi, măcar ca stil, altfel. Căutând să afle de ce lucrurile iau fiinţă, pier ori sunt (Socrate), Platon caută răspunsul în cartea lui Anaxagoras, în care *Nous* era pus să orânduiască lumea în întregul ei, fiind cauză a toate. Aşteptarea va fi fost cât un program: care e cauza în virtutea căreia se naşte, moare şi există orice lucru? care e şi modul cel mai bun în care el există, deci în ce constă excelenţa pasivităţii ca şi a activităţii sale? de ce şi în vederea a ce un lucru este aşa şi nu altfel? (de pildă, pământul este plat sau sferic, şi în centrul lumii?) O dată putând răspunde la: de ce şi pentru ce, de altă cauză nu mai era nevoie, căci *Nous* răspunde de fiecare şi de toate laolaltă. Numai că *Nous* anaxagorian nici pe departe nu era acea cauză. „Reiese" din reacţia lui (Socrate) Platon că „lipsa atribuită principiului lui Anaxagoras nu priveşte principiul în sine, ci felul defectuos în care el este aplicat la latura concretă, faptul că natura nu este înţeleasă şi concepută pornind de la acest principiu, care rămânea, în general, abstract, înţeles şi că ea nu era sesizată ca o dezvoltare a principiului, deci ca o întocmire generată de raţiune" (Hegel, 1968, pp. 15-16). Deci în primul rând în *platonism Nous* avea sens metafizic, fiind cauza *prin care* şi *în vederea a ce*. Lămuririle (dezvoltările) vin ceva mai târziu, în *Philebos*, în *Timaios*. Toate cele ce sunt ar putea fi divizate în trei, acestea ca nişte principii: ilimitaţia, limita(ţia) şi amestecul lor, orice fiind o unitate. Dar dacă amestecul, atunci trebuie presupusă o cauză a sa şi a naşterii. Corpurile noastre, pasagere cum sunt ca alcătuiri, cât sunt înseamnă că am reazemul într-un „corp universal". La fel şi sufletele; ce ar fi ele dacă „trupul universal" n-ar fi însufleţit? Apoi, cum lumea nu este ceea ce este prin puterea iraţionalului şi a întâmplării, trebuie să fie un intelect-cauză rege al cerului şi al pământului, care domneşte veşnic peste Univers. (*Phlb.*, 26c - 31a). Dacă lumea este ceea ce este şi cum este cu necesitate (şi prin), pentru că nu rezultă la întâmplare, *nous* este acela ce a

condus-o (convins-o) „să îndrepte către cel mai bun scop cel mai mare număr din efectele sale". Prin urmare, lumea aceasta vine din aceea că necesitatea a fost supusă de puterea convingerii rezonabile (*Tim.*, 47e-48b). Căci el, *nous* ca Zeus, cel mai vechi şi mai divin între toate, a făcut ca toate să fie cum sunt, operă a „unei inteligenţe atotstăpânitoare ce a orânduit universul" (*Lg.*, 966e). Extrem de complicată este problema situării *nous*-ului faţă cu *eide*-ile, de îndată ce în *Rp.*, 504e-511e Binele ca o divinitate depăşeşte fiinţa, iar în *Philebos* şi în *Timaios* este cauză demiurgică, precum Zeul însuşi, un *demiourgon*. O presupunere n-o elimină pe cealaltă; dimpotrivă, par a se articula, perfect. Depinde numai de „lectură". Cât este asociat Binelui, punctul de vedere este „ontologic". Binele face „pereche" bună cu „Fiinţa" parmenidiană, în *Republica*, cel puţin, Platon, eleatizând, dacă se poate spune aşa, numai în aparenţă, ciudat, Căci, presupuse în continuare, *eide*-ile, fiecare în canon parmenidian, dar toate (mai multe decât două, oricum) divergente, fără să iasă însă din câmp, totuşi, „peste" ele, este instituit Binele ca *idéa* supremă. În limite „ontologice", deşi principiu al ordinii şi finalităţii, nu iese din sine pentru a comunica într-un fel, „iradiind" sau „trăgând" *eide*-ile spre sine. În dialogurile următoare însă punctul de vedere metafizic impune ideea principiului-cauză. Astfel încât *nous* (ca Bine sau ataşat Binelui, la urma urmelor Zeului) prezent – în (cauza trece în ce determină) ordonează cu „ochii" la paradigme. Problema este doar de lectură, aşadar, şi încă, prin distincţia aristotelică, între „principiu" şi „principiu-cauză", de altminteri în sugestie platonică. Totodată, în funcţie de acestea, şi celălalt topos al conceptului, antropo-logic. Sufletul, prin partea sa raţională (*logistikon*) ar fi cel în măsură să contemple inteligibilele: νοητά – inferioare (obiectele matematice) şi νοητά – superioare (*eide* sau *ideai*): „Înţelege, acum, şi ceea ce spun despre cea de a doua secţiune a inteligibilelor – τοῦ νοητοῦ la care raţiunea (λόγος) ajunge prin virtutea dialecticii". Geometria şi celelalte ştiinţe înrudite, aplicate cum erau „primei secţiuni", recurgeau la postulate, socotite ca evidente. Dinspre raţiune în instrumentare dialectică însă postulatele nu sunt principii, ci doar mijloace de a aborda. Cât o priveşte, ea ţinteşte la *eide*-ile ca atare „pentru ele însele şi prin ele însele" (*Rp.*, VI, 511a-c). ~ (10) În *Metaph.*, 1072b 15-30, *Nous* stă pentru „gândirea care este prin sine ἡ δὲ νόησις ἡ καθ.αὑτὴν şi care este gândire a ceea ce este cel mai bun prin sine; iar gândirea suverană este aceea a binelui suprem. Astfel, gândirea se gândeşte pe sine sesizând inteligibilele – αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ şi inteligibilul şi intelectul se pun în identitate, „căci receptaculul inteligibilului şi al esenţei, adică gândirea – nous, şi gândirea în act este posesiunea inteligibilului" (18-22). Pentru că între ceea ce este gândit τὸ νοουμένον şi gândire pentru lucrurile imateriale nu este deosebire, gândirea ca gândire (divină) şi obiectul lor vor fi în identitate (1075a 3-5). Ea, dintre toate atributele divinităţii, pare în cel mai înalt grad proprie, întrucât se gândeşte pe sine, ceea ce înseamnă că gândirea sa este gândirea gândirii – ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Aceasta înseamnă că este în act; altminteri s-ar modifica. În sfârşit, din acelaşi motiv, în act, act pur fiind, „obiectul" ei mai este şi necompus. Motivul nu este neapărat de prelungire platonică. Explicaţia prin simplă filiaţie este, în genere, slabă. În cazul de faţă, ar fi „explicat" Aristotel, însă ar rămâne Platon sub întrebare: de ce *nous* în semnificaţie ontologică şi metafizică? Un prim răspuns, dar foarte general, ar sta în aceea că

filosofia greacă a lumii era încă accentuat antropomorfică. Problema aici nu este de a nu fi (de îndată ce ontologia şi metafizica au a răspunde la cum gândim şi numim ceea ce nu cuprindem (cognitiv-cogniţionist), deci în cercul mare de situare a lor ele sunt antropodicei, ci de grad. Adică, în mai mare sau în mai mică măsură. Dar mai intervine ceva, care la Aristotel cel puţin vine din cealaltă determinaţie (după *proté*) a filosofiei (ca metafizică, în termenul de mai târziu), anume din aceea ca *theologiké*. Prima convine total filosofiei cât se întreabă privitor la cum gândim şi numim „absolutul", la greci, acel nedeterminat şi nedeterminabil *arché*. De fapt, infinit mai bine decât „metafizica" lui Andronikos din Rhodos şi Nikolaos din Damasc. Aceasta întrucât ca „primă" este şi ontologie, dar şi mai mult. Privitoare la ceea ce este prim (*protos*), adică o protologie, şi astfel necorelativă (n-o presupune, deci, pe aceea secundă) ea, totodată, în măsura în care este o gândire a în-sinelui pentru lume, impune conceptul aceluia ca prezent (prezenţă) – în. Ceea ce intră, de fapt, în rostul aşa-numitei metafizici, care nu este despre ceea ce transcende lumii, ci despre temeiul şi întemeierea lumii. În consecinţă *arché* dă fiinţă (în-fiinţează) hyletic şi formal în ordinea individuaţiei, ca şi în aceea a specificaţiei, dar răspunde şi de raporturile dintre lucruri; pe orizontală, pe verticală; pe scurt de lume ca un întreg. Funcţia aceasta de întregire este noetică (la scara lumii) sau, de ce nu, ca şi noetică. Întrucât dă fiinţă (hyletic şi formal), *arché* este propriu-zis *tò on he on* – fiinţa ca fiinţă (sau ca fiind) şi, din acest punct de vedere, filosofia este primă. Cât însă este şi principiu ordonator, ordinea însăşi, ea era *theologiké*, ceea ce nu vrea să spună, propriu-zis, că *theologică*, ci în modalitate. Apoi, în ordinea fiinţei noastre, *nous* este „factorul prin care sufletul gândeşte şi concepe" – sau funcţionează ca *dianoia* şi ca *hypolepsis*, prima ca discursivitate, a doua anterioară şi pregătitoare faţă cu cealaltă, ca supoziţie, în-credinţare, reflexie. Ca atare, în *act*, „ne amestecat" cu corpul, el „locul formelor gândirii ideilor" (nu neapărat în accepţie platonică; mai curând *eide* ca specie – specii, într-un cuvânt ca *universalii* în accepţie aristotelică). Dar ca tópos *eidos* nu este prin faptul de a fi un act, ci în potenţă. Prin urmare, este în act cât este el însuşi, şi astfel este anterior oricărei cunoştinţe. Este însă în potenţă cât are a le conţine (*Despre suflet*, III, 4, 429a 20-30). Din acest ultim punct de vedere, *nous* este practic (πρακτικός) şi funcţionează ca o formă faţă cu imaginile – imaginaţia. „Pentru sufletul gânditor (practic) imaginile sunt ca nişte percepţii. Când el aprobă un bine sau refuză un rău, îl evită sau îl urmează. De aceea sufletul nu gândeşte niciodată fără imagine reprezentativă" (431a 10-15). Mai este practic şi întrucât are a urmări ca adevărul să fie potrivire cu „rectitudinea dorinţei". Ceea ce în ordinea morală a alegerii înseamnă că binele, întrucât numai în ordine teoretică „binele şi răul reprezintă adevărul şi falsul" (E.N., 1139a 29, 30-31, 36). Mai presus de acesta, potenţial, stă acela care este „cauza şi principiul creator" – τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν (430a12), activ, în absolut, în deosebire de celălalt numai relativ, fiind potenţial. „de o parte există un intelect de aşa natură, încât să devină toate, iar de altă parte un altul, prin care se îndeplinesc toate întocmai ca o stare <permanentă>, precum este lumina." Iar acest intelect este separat, neafectabil şi neamestecat, fiind prin natura sa <activitatea reală>. Căci întotdeauna factorul activ este superior celui supus afecţiunii şi totodată principiul dominant." În ordinea ştiinţei (cunoştinţei) individuale există o anterioritate în timp; ea este mai înainte. Dar

„considerată în general", nu, pentru că *nous poietikos* este „nemuritor şi veşnic". Celălalt, afectabil, piere însă (5, 430a, 10-25; cf. şi *Metaph.*, 1070a 24 şi urm.: nemuritor, nu este sufletul în întregime, ci doar intelectul). Sunt multe neclarităţi atât privitoare la „intelectul pasiv" – „intelectul practic" (terminologia însăşi este nesigură, ezitantă) cât şi, mai cu seamă, la acela „activ". Ce înseamnă că acesta este nemuritor? Este în această condiţie cel individual? Un pasaj din *Despre naşterea animalelor*, II, 736b2, complica mult lucrurile, aducând în discuţie existenţa unui νοῦς θύραθεν venit din afară, divin fiind (cf. Moraux, 1968, p. 294 şi urm.). S-ar putea să fie însă coruperea unui text în care era vorba numai de ceea ce este „înnăscut" în ordinea speciei şi care deci nu se formează şi nu sporeşte asemenea că... Fiind în act şi anterior, *n.* poietic înseamnă că ţine de structura însăşi a intelectului, deci este inteligibil prin plasare în ontologia conştiinţei. Mai înainte de orice cunoştinţă şi, în urmare, condiţie a oricăreia el aduce cu leibnizianul *nisi/intellectus ipse* (nimic nu este în intelect care să nu fi existat în simţuri, *în afară de intelectul însuşi*). Din acest punct de vedere era mai îndreptăţit Averroes să vadă în el intelecţia însăşi, în egală măsură a oamenilor determinaţi, fiind semn al speciei chiar. *Alexandros din Aphrodisia*, în altă situare, era tentat de punerea intelectului activ în identitate cu Dumnezeu. Patru ar fi treptele intelectului (în spirit aristotelic, deşi „aritmetica" diferă): cel hyletic (material sau în-putere), ca dispoziţie (– ἐν ἕξει, conceptualizant; ceea ce la Aristotel era ca altă faţă, alt nume, altă funcţie ale aceluiaşi intelect, pasiv-practic, la Alex., este distinct), în act, atunci când ajunge să se gândească pe sine şi ca gândire a gândirii, altfel zis, ca Dumnezeu. Astfel, „inteligibil prin natura sa" este „nemuritor" şi dă intelectului material o dispoziţie care îi permite să gândească inteligibilele în putere" (*De intellectu*, 111, 30). ~ (11) *Epicur* şi epicurienii sunt mai curând exteriori motivului: gândirea (în genere şi vag) dependentă de senzaţii: „toate noţiunile noastre derivă din senzaţii... cu un oarecare ajutor al raţiunii" (Diog. Laert., X, 32); vd. şi *anticipaţie*; *cunoaştere*). Cam aceeaşi perspectivă şi la stoici, la care reprezentarea comprehensivă stă pentru *nous-noesis* (vd. *asentiment*; *reprezentare*). ~ (12) „Dogmaticii" pun mai cu seamă „obiectele gândirii înteligibile" – τὸν νούμενον νοητὰ în afara relativelor. Dar ele sunt „relaţii", căci sunt „inteligibile" în raport cu intelectul „şi deci în cele din urmă cu modurile de suspendarea judecăţii (Sext., *P.H.*, I, 177). ~ (13) Un neoplatonic timpuriu, Albinos, distingea un Noῦς ἀκίνητος, cel dintâi, πρῶτος. Apoi un Noῦς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ – al întregului cer şi, în fine, un al treilea, tot în ordine cosmologică, dar ca o putere: ὁ ἐν δυνάμει νοῦς (*Epitome*, X, 2). Primul *Nous* este totuna cu demiurgul; el are în *ideai*, paradigmele după care face (gândeşte) lumea – παρα δείγματα. (*Ep.*, XII, 1). Şi la Maximos din Tyr *Nous* este Părintele şi Creatorul lumii – πατέρα καὶ γεννητὴν τοῦ ξύμπαντος (XI, 9 cd-Habein; De Vogel, II, 4, 1330c). La Plotin, ipostază secundă a Binelui-Unului, rezultată emanatist. O dualitate „intelectul" – „inteligenţa" şi „inteligibilele" ele sunt însă în „unitate consubstanţială"; sunt distincte în identitate (*Enn.*, V, 1, 4). Coextensivă Binelui (unului) este gândirea de sine a acestuia. Anterioară, în raport cu lumea, „inteligenţa" este pentru această „cauză, archetip şi paradigmă şi o face să subsiste totdeauna acelaşi fel" (*Enn.*, V, 3, 5). Platonizant, individualelor le corespunde *idéa* proprie. Sufletele individuale, în sfârşit, descinse din sufletul universal şi faţă cu care sunt

aşa-zicând, ca nişte fulguraţii (parte şi, totuşi, participante la întreg) sunt şi noetice sau, mai exact, au o putere (facultate) noetică. În funcţie de scara parcipaţiilor, la Proclos, *Nous* este neparticipant –ἀμέθεκτος (θεῖος Νοῦς) şi participant (μεθεκτός). Primul este nous-demiurg; contemplându-se (este cel ce gândeşte şi cel ce se gândeşte (νοερῶς şi νοητῶς) el şi instituie lumea. Nous methektós, este însă „imagine" a lui *theios nous ámethektos* şi intră în arhitectonica henadelor hypercosmice – ὑπερκόσμιοι şi a celor din lume – ἐγκόσμιον (*Elementa*, 166).

NUMĂRUL; ὁ ἀριθμός – mult, mulţime, în mare număr – ἐξ ἀριθμόν; Hdt., VII, 60; lungimea unui drum – ἀριθμός πλῆθος μονάδων, Xen., *An.*, II, 2, 6; durată a unui timp, Eschn., 7, 36; număr a ceva (în *Od.*, IV, 451, al focilor); pluralitate de unităţi – πλῆθος μονάσθν (Arist., *Metaph.*, I, 1053 a 30); numere sacre, „Întâia, a patra şi a şaptea, sunt zile sfinte" (Hes., *Munci...*, 770; „În ziua a şaptea, lumina soarelui este strălucitoare" (Hes., *Fragm.*, 273, Rzach; „La aurora celei de-a şaptea zi, ei au făcut toate" (Ps. Callimah., *Fragm.*, 145 Schneider). „Şi elegiile lui Solon divinizează foarte mult cea de a şaptea zi" (Clem., *Stromat.*, V, 14; 108, 2). „Aşa-numiţii pythagorei... au considerat că principiile matematicilor erau şi principii ale tuturor existenţelor. Şi cum prin natura lor numerele sunt prime – οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, iar ei găseau multe asemănări cu cele ce sunt şi devin, mai mult decât în Foc, Pământ şi Apă, o anumită modificare a numerelor fiind dreptatea, alta sufletul şi inteligenţa, alta ocazia potrivită şi altele la fel, în urmare aveau să admită că numerele exprimă proprietăţi şi armonii". Mai părându-li-se „că lucrurile sunt în asemănare cu numerele şi că numerele sunt cele dintâi în natură, au presupus şi că elementele numerelor sunt şi elementele tuturor lucrurilor şi că Cerul întreg este armonie şi număr" (Arist., *Metaph.*, A, 5, 985b 25-35). *Petron* spunea că există 183 de lumi (Plut., *De defectu*, 22, p. 422B); „Acusmaticii din şcoala lui *Hippasos* numeau numărul «prima paradigmă a creaţiei Universului». Şi alteori «un instrument al judecăţii unui zeu creator al universului»" – παράδειγμα πρῶτον κοσμοποίας; θεοῦ ὄργανον (Iambl., în *Nicom. arithm.*, 10, 20 Pistelli; 18D.K. B11). „Toate cele cunoscute au număr. Căci fără acesta nu ar fi cu putinţă să gândim sau să cunoaştem ceva"; „numărul are două specii care-i sunt proprii: imparul (περισσόν) şi parul (ἄρσιον). Iar a treia rezultă din combinarea celorlalte două: parul impar"; „Monada, ca fiind începutul tuturor lucrurilor, după cum spune Philolaos. Căci nu denumeşte el oare Unul «principiul tuturor lucrurilor»? (Stob., *Ecl.*, I, 21, 7b; 7c; Iambl. În *Nicom.*, 19, 21; B. 4; 5; 8 D.K.). „*Eurytos* stabilea cutare număr al omului, cutare al calului" (Arist., *Metaph.*, N., 5, 1092b8). De la un timp la altul, în şcoală (pythagorică) filosofia *n.* adaugă noi elemente sau pierde. Mai ales cu generaţia (treapta) a IV-a (van der Waerden), deci cu *Philolaos* îndeosebi se introduc date noi, care uneori le contrazic pe cele originare. Dar nu într-atâta încât solidaritatea secvenţelor să fie compromisă. Astfel, îndeobşte, *n.* era principiul lumii, ca *apa* lui *Thales*, ca *apeiron*-ul lui *Anaximandros*, ca *aerul* lui *Anaximenes*. Şi nu doar hyletic, ci şi formal, dând substanţă lucrurilor, dar şi modelându-le. Numerele erau deci principiul însuşi, în pură accepţie aristotelică: „pythagoricienii zic că lucrurile sunt numere" (Arist., *Metaph.*, M, 8, 1083b17). S-a discutat mult dacă în pythagorism, numărul este deopotrivă substanţă şi model, căci „asupra acestui punct, gândirea, pythagorică pare incertă" (Fouillée, 1869, p. 29). Pare o aducere a pythagoricilor la

aristotelism. Formal, nimic imposibil şi, mai cu seamă, impropriu ca pythagoricienii să fi pus numărul *ca principiu*, în condiţia căruia *Aristotel* avea să-i dea expresia cuvenită. Principiul doar cu necesitate în-fiinţa, deopotrivă, în ordinea existenţei ca existentă şi în aceea a formei. Cât era rezervat, Aristotel avea în vedere dificultăţile în articularea celor două funcţii ca şi opţiunea pentru număr ca nume al principiului: „a admite că lucrurile sunt compuse din numere şi că numărul component este cel (de tip sau asemenea celui... n.n.) matematic, aceasta este o imposibilitate" (*Metaph.*, M, 8, 1083b 10-15). Totuşi, alegerea *n.* era complementară îndreptării physiologiştilor către elementele cosmologice. Acestea erau mai în măsură să explice lucrurile care sunt şi cum sunt în simplă fizicalitate. Totuşi, dincolo de faptul că toate au aceeaşi natură (foc sau aer sau apă sau pământ), lucrurile mai sunt şi în „serii" de existenţă, cu regim intermediar. Adică acestea erau ca lucrurile secunde (în raport cu principiul) dar după modul de a fi al principiului, nenăscute şi nepieritoare. Altfel spus, în măsura în care principiul este şi pentru individuaţie, dar şi pentru specificaţie, era temei şi pentru faptul de a fi al lucrurilor: genuri, specii. „Importanţa structurii lucrurilor (din acest punct de vedere – n.n.) a fost pusă în faţa lui Pythagoras" (Perelman, 1963, p. 10). Aşa fiind, principiul ca *n.* era în măsură să explice deopotrivă unitatea, în trepte de existenţă, a lucrurilor şi deosebirile dintre ele. Totuşi, numerele erau transsensibile: „ei le-au luat din afara sensibilelor" (*Metaph.*, A, 8, 989b 29-32). Dar, pe de altă parte, cum corpurile le păreau „compuse din numere", acestea nu erau „separate de lucruri" (*Metaph.*, M. 8, 1083b8). Aşadar, pythagoricii pun *n.* în structură aporetică: este constitutiv (imanent) lucrului şi transsensibil totodată. Aporeticitatea venea din logica de tip paradoxal aplicată, singura posibilă în ordine ontologică, pentru că *în-contra-opiniei*, ceea ce stă ca temei unic este în toate şi dincolo-de ele. Acest *dincolo-de* cât este luat în sens secund (fizic) derutează. Aristotel atrăgea luarea aminte asupra punerii, în pythagorism, a principiului (*n.*) şi într-un regim şi în altul. Starea aceasta de ambiguitate putea să producă nedumeriri. Dar, în acelaşi timp, ea venea să răspundă la o întrebare gravă: cum principiul, acelaşi pentru toate, este în fiecare lucru, acesta individualizat? Cu numărul, principiu, dar diferenţiat (numărul fiind, de fapt, numere), constitutiv, dar şi separat, chiar dacă se ivesc numeroase dificultăţi (cf. Arist., *Metaph.*, M, 8, 1083b10-15) se lucra *coerent* în metafizică. În primul rând, că *n.* explicau şi formal, şi material; în al doilea rând, ele erau *ontologic* în sine, şi totuşi *prezente-în* (vd. *Pythagoras*; *Archytas*; *armonie*). În neopythagorism, în acela grec, îndeosebi cu Moderatus din Gades, cu Nicomachos din Gerasa, cu Numenios din Apamea, cu Kronios, cu *Apollonios din Tyana*, *n.*l este prins tot mai mult în reţea teurgică. Numerele, de altminteri, preexistau în mintea lui Zeus (Nicomachos, *Aritm. introd.*, I, 6, 1). ~ (2) „Platon şi Aristotel, *Speusippos*, *Aristoxenos* şi *Xenocrates*, după cum susţin pythagoricii, şi-au însuşit ce era mai fecund în sistemul pythagoric" (Porphyrios, *Viaţa lui Pythagoras*, 53). Demiurgul, în *Tim.* (53c), când „a început rânduirea lumii, cel dintâi lucru pe care l-a făcut a fost să distingă unele de altele cu ajutorul formelor şi al numerelor" – εἴδεσι τε καὶ ἀριθμοῖς. De altfel, întreaga lume şi fenomenologia ei sunt o aritmetică şi o geometrie. Cum cele patru elemente cosmologice sunt compuse din figuri geometrice: pământul din cuburi, apa din icosaedre, aerul din octoedre şi focul din tetraedre sau piramide. Astfel încât 20

(icosaedrul) poate să rezulte din 2 octoedre (de două ori aer), şi un tetraedru (o dată, foc). Adică 20 = 8x2+4. Sau un octoedru rezultă din 2 tetraedre, 8 = 4x2. Un octaedru, apoi, înseamnă de două ori tetraedrul (focul): 8 = 4x2 etc. (Martin, II, 1841, p. 251). Numărul se apropie tot mai mult de o poziţie centrală în aşa-numitele „doctrine nescrise". Aristotel semnala impunerea *n.* în mediator între Idei şi lucruri, mişcare ce pregătea modelul ontologic al Ideilor-Numere prin reducerea Ideilor la Numere (*Metaph.*, M61080b; 7 1081a). Deja în *Rp.*, VI, 511a, obiectele matematice (*n.*, figuri geometrice) mijloceau între Idei şi lucruri, iar în *Phd.*, 104a şi urm., *n.* participând la Idei treceau în condiţia *n.* ideal – ἀριθμὸς εἰδέτικος. Astfel, 3 participă la Ideea de triadă, 4 la tetradă. De altminteri, seria *n.* ideale se opreşte, pythagoric, la decadă (Arist., *Phys.*, III, 206b32). Cu modificarea statutului *n.*, se prefigura ideea neoplatoniciană a „procesiunii fiinţei", căci „asemănarea lucrurilor cu Ideile se explica prin aspiraţia fiinţei către simplicitatea şi inteligibilitatea cele mai înalte, şi ea putea fi probată prin posibilitatea reducerii calităţilor sensibile la proprietăţile geometrice şi aritmetice" (Robin, 1908, pp. 598, 462; cf. de Vogel, 1953, p. 43; Schuhl, 1971, p. 199 şi urm.; Reale, II, 1997, p. 115 şi urm.). „Pythagorizarea" continua cu *Speusippos* şi *Xenocrates*. Cât îl priveşte pe cel dintâi, „el admite mai multe substanţe, începând cu Unul, apoi stabileşte câte un principiu pentru fiecare fel de substanţă: unul pentru numere, altul pentru mărimi şi altul pentru suflet". „Unii (probabil Xenocrates şi discipolii) zic că Ideile şi *n.* au aceeaşi natură; toate provin din ele cum sunt liniile şi suprafeţele şi constituie substanţa Cerului şi a lucrurilor ce cad sub simţuri" (Arist., *Metaph.*, Z, 2, 1028b 20-27). Numerele continuă să facă parte din lumea inteligibilelor şi în neoplatonism. „Să cercetăm mai înainte cum numerele fac parte din lumea inteligibilelor. Sunt ele inerente celorlalte forme? Sau sunt, în eternitate, consecinţele fiinţării celorlalte forme? Cât Fiinţa în sine este primă, gândim mai întâi monada, apoi mişcarea şi stabilitatea; ca emanaţie din acestea, triada" (Plot., *Enn.*, VI, 6, 4). Numărul nu este nici inerent formelor, nici nu provine din ele. Ele sunt forme creatoare şi astfel anterioare celor create. „Numărul universal era înaintea celor existente" (*Enn.*, VI, 6, 9; cf. Tăuşan, 1924, p. 107 şi urm.). ~ (3) Unii (pythagoricii) „susţin că entităţile/obiectele matematice – τὰς μαθηματικὰς sunt substanţe, precum numerele, liniile şi cele din acelaşi gen şi că, afară de acestea, tot asemenea şi Ideile. Unii fac din aceste entităţi două genuri diferite: Ideile şi Obiectele matematice" (Platon), „alţii (Xenocrates) fac din cele două genuri, unul singur" . „În fine, mai sunt unii (Speusippos) care zic că numai Obiectele matematice sunt substanţe". (Arist., *Metaph.*, M, 1, 1076b 20). Trebuie însă ca în cercetarea numerelor să nu se pornească de la o presupoziţie, atribuind *n.*, din principiu o determinaţie sau alta (că sunt sau nu Idei sau principiile şi substanţele lucrurilor. Metodic, urmează „să cercetăm dacă obiectele matematice sunt sau nu şi dacă sunt care este genul lor de a fi". Dacă sunt obiectele matematice sunt sau în lucrurile sensibile sau despărţite de acestea. Dacă nici una, nici alta, „atunci una din două: ele sau nu sunt sau există în alt fel, aşa încât dezbaterea nu se aplică existenţei lor, ci felului lor de a fi" (*ibid.*, M, 1, 1076b 20 şi urm.). Că sunt „în lucrurile sensibile", părerea aceasta e o „nălucire" – πλαστίας, „cum am mai spus în cartea despre probleme" (*ibid.*, B, 2, 998a 7-19). De asemenea, „este exclus ca astfel de naturi să existe separat". Admiţându-le astfel,

„ne punem în faţa unor presupoziţii contrarii adevărului şi părerii comune", fiindcă, dacă ţinem seama de modul lor de a fi, „mărimile matematice trebuie să fie anterioare mărimilor sensibile; în realitate sunt posterioare, căci mărimea imperfectă (cea matematică, n.n.) e anterioară în ordinea devenirii, dar în aceea a esenţei e posterioară, ca lucrul neînsufleţit faţă de ceea ce are suflet". Pe scurt, obiectele matematice nu sunt anterioare lucrurilor sensibile şi nu pot exista separat. Astfel încât, „ele nu există în mod absolut – οὐκ ἁπλῶς ἔστιν; căci Fiinţă se zice în mai multe sensuri" (*Metaph.*, M, 2).

NUME; CUVÂNT; LIMBAJ – λόγος – *onoma*, nume dat cuiva: pruncului „Autolycos, chiar tu să-i afli un nume" – ὸ. θεῖνοί τινι (*Od.*, XIX, 403) sau la ceva. „Numele îmi pare a fi contracţia unei propoziţii care spune că numele (*ónoma*) este fiindul (*ón*) căruia i se aplică. Vezi foarte bine aceasta în ceea ce numim *onomaston* (ceea ce poate fi numit). Într-adevăr, este limpede că fiindul este acela care e cercetat – *hou masma*" (Pl., *Cra.*, 421 a-b). *Logos*, polisemic, mai înainte de altele, cuvânt, în general, limbaj. Începând cu sofiştii şi *Democrit*, primii filosofi ai limbajului, privitor la natura şi originea acestuia şi deci ale *n.*/cuvântului se aşază două mari ipoteze, explicative, aceea „naturalistă" (φύσει) şi aceea „convenţionalistă" (θέσει). Dar „schema" se poate extinde. „Oamenii n-ar cunoaşte numele – ὄνομα dreptăţii dacă aceste lucruri n-ar fi", probabil cele drepte (ca şi, prin opoziţie, cele nedrepte), fr. 23 heraclitic pune în semnificaţie cuvântul analogist-corospondenteist. „Mimologismul" platonic din *Cratylos* este, astfel, anticipat. De altminteri, prin prestigiul lui *Platon*, dar şi mai cu seamă prin mai marea şansă de adevăr, avea să se şi impună, şi să supravieţuiască până în timpurile mai noi cu Humboldt, cu Whorf, cu Korzybeski la noi cu Frenkian. „Deconstrucţia" (şi nu etimologismul, care minimalizează proiectul) din *Cratylos*, foarte posibil ca adevăr, este ademenitoare. Problema astfel pusă nu este una de lingvistică, nici chiar de filosofie a limbajului, ci de ontologie, de îndată ce „deconstrucţia" era o cale, alta, şi tare, de justificare, de punere a fiinţei în faţa raţiunii. Numele numelui *on-onoma*, fie şi ca joc, este, parcă, exemplu metodic. În Cratylos tema era „dreapta potrivire a numelui" de la natură, atât la eleni cât şi la barbari. *Hermogenes*, în dialog, nu se lăsa convins „că dreapta potrivire a numelui ar fi altceva decât convenţie şi acord" – συνυήκη καὶ ὁμόλογια. Căci nici un nume nu s-a ivit în chip firesc, pentru nici un lucru, ci numai prin legea şi deprinderea – νόμω καὶ ἔθει celor ce obişnuiesc să dea nume". *Hermogenes* reprezenta poziţia convenţionalistă, cu oarecare istorie şi autoritate în epocă. În deosebire de *Pythagoras*, care credea că „numirea nu este un joc al întâmplării..., ci aparţine acelui care contemplă lumina raţiunii şi firea lucrurilor existente". *Democrit*, zice *Proclos*, susţine că *n.* sunt date prin convenţie şi demonstrează aceasta prin patru argumente: (I) omonimia (lucruri diferite, numite la fel; (II) polyonimia (*n.* mai multe pentru acelaşi lucru); (III) schimbarea *n.*; (IV) nu din toate cuvintele pot fi derivate altele (de la „înţelepciune" se poate spune „a fi înţelept", dar de la „dreptate" ce am deriva?). „Concluzia care se impune este că numele sunt opera hazardului" (*Com. la Cra.*, 16, p. 5, 25; B26 D.K.). Tot asemenea, dacă în fr. din Diodor I, 7-8 este vorba despre Democrit, se vorbeşte despre *n.* ca „expresii convenţionale pentru a desemna fiecare lucru" şi despre limbaj ca „un sistem" cunoscut şi acceptat de toţi (I, 8, 3). Ca o confirmare a argumentaţiei democritiene, reprodusă de Proclos,

BCU „M. EMINESCU" IAŞI F.D. SOFIE

fragmentele (sofiste?) *Dissoi logoi*: cu alt accent, în loc de Glaúkos, glaukós înseamnă alb; Xánthos înseamnă „blond" cu accentul pe „o"; Sákos este „scut", dar sakós, „tare" (4.11-13). Hermogenes, aşadar, contrar lui *Cratylos* era de partea „convenţionaliştilor". Dar, îl pune în dificultate Socrate (*Platon*): în acest caz „aşa cum îmi apar lucrurile mie, aşa sunt pentru mine şi aşa cum îţi apar ţie, aşa sunt pentru tine" (*Cra.* 386a). Ipoteza, aşadar, se întemeia pe teza (protagoriană) om-măsură. În dependenţă de conştiinţa evaluatoare, cuvântul să nu dea în nicî un chip seamă de lucruri. Deconstrucţiile care urmează au menirea să facă proba contrară. Dacă *ousia* vine, la limită, de la Hestia, „vatra lumii", şi dacă *anthropos* nu doar ne numeşte, ci ne şi defineşte, cuvintele spun despre lucruri ce sunt şi cum sunt. Deci ele, aşa cum se zice azi, în ipoteză mineologistă (după Gérard Genette), sunt prima cunoaştere – reconstrucţie a lumii şi lucrurilor ei. Deconstruind, ajungem la o „treaptă zero" pe care, aşa-zicând, stau deopotrivă lucrurile şi cuvintele, lucrurile trecute în cuvinte şi cuvintele care, parcă idealizează lucrurile. În consecinţă, pentru a înţelege bine ceea ce se întâmplă în dialogul *Cratylos*, este nevoie de părăsirea ipotezei etimologiste de interpretare (dinspre ea ajungem repede la constatarea unor grave nepotriviri) pentru adoptarea celei „deconstructiviste", aceasta de instrumentare ontologică. Dar nu numai fiecare se presupune a avea sens, ci şi vorbirea, care „în mod necesar este despre ceva". Se pune problema potrivirii, ca între lucruri. Când spui „Theaitetos şade" este o potrivire", ceea ce nu mai e cazul cu „Th., cu care discut acum, zboară". Aici o propoziţie este adevărată, şi alta falsă. Deci nu este vorba doar de corectitudine gramaticală, ci şi de validitate cognitivă. Cuvântul şi propoziţia sunt despre, şi nu asemenea unor semne detot convenţionale (*Sph.* 262e – 263c). Omul singur dintre fiinţele vii „are vorbire", aceasta fiind menită, elementar, să exprime „ceea ce e util şi ce dăunător, ce just şi ce nejust" (Arist., *Pol.*, I, 1, 11, 1235a). De la natură fiinţă vorbitoare, omul are mai înainte de orice chiar anatomia şi fiziologia organului fonator potrivite. Limba este nu numai pentru gust, ci şi pentru vorbire; buzele, la rândul lor, nu sunt făcute numai să apere dinţii. Sunete pot scoate şi alte animale, dar vorbirea (διάλεκτος) este altceva decât sunetul (φωνή). „Vorbirea este articularea sunetelor cu ajutorul limbii" (*Ist. an.*, II, 16, 660a; IV, 9, 535a-b). Ea presupune: elementul (sonor), silaba, conjuncţia, articulaţia, *n.*, verbul, elocuţiunea. Elementul este sunetul indivizibil „dar nu orice sunet, ci numai acela care prin natura sa alcătuieşte un complex sonor" – συνθέτη φωνή, căci şi animalele scot sunete, dar nu vorbesc. Ele, într-o primă încercare de fonologie, deşi fără semnificaţie reală (dar cu semnificaţie nominală, numindu-se fiecare pe sine), pentru că sunt într-un „complex sonor" se pot combina în formaţiuni care stau pentru ceva. Deci faptul de a fi în măsură să semnifice, fonologic, ţine de regulile proprii de combinare a elementelor. Aristotel, aşadar, trece dincolo de disputa, convenţionalism-naturalism, cu ambele ipoteze abstracte, adică unilaterale (cf. *Po.*, 20, 1456b 20 şi urm.; *Categ.*, 4a-b; *De interpr.*, 1,16a; 2,16a-b; 17a). Reprezentare a lumii, gândirea este semnificativă. Aceasta la primul nivel, acela noetic, dar ea este şi discursivitate, ceea ce înseamnă că „exprimă ceea ce primeşte de la reprezentare". „A vorbi înseamnă, după cum spun stoicii, a reda sunete care conţin sensul obiectului gândit" (von Arnim., *S.V.F.*, II 52; III 167; vd. *semn*). Prin convenţie oamenii „au adoptat în comun" numirile, ca să comunice. Dar „numele lucrurilor, la început, n-au fost statornicite prin convenţie, ci

înseşi firile oamenilor, suferind anumite afecte şi formându-şi reprezentări proprii după fiecare seminţie în parte, au emis aerul care este trimis de fiecare din afecte şi din reprezentări în mod particular". Astfel, „natura omenească" a trebuit să înveţe multe „de la lucrurile înseşi" (Epic., *Scris. către Hdt.*, în Diog. Laert., X, 76, 75). Despărţiţi gramaticienii în „convenţionalişti" şi „naturalişti" ce şi cine va fi în stare să arbitreze? Ambele par la fel de tari şi de slabe, în acelaşi timp. Dacă denumirile s-ar datora naturii, „ar trebui ca toţi oamenii să înţeleagă toate limbile... dar lucrul acesta nu se întâmplă. Deci numele nu semnifică prin natura lor lucrurile". Acestea, indiferent unde produc aceleaşi efecte: focul arde şi pe grec, şi pe barbar, şi zăpada răceşte. De ce însă cuvinte diferite? Înseamnă că „fiecare se foloseşte de cuvânt aşa cum s-a statornicit". Rezultă că ambele ipoteze sunt îndreptăţite şi nu; deci, în contra opunerii, ele de fapt se cheamă, căci adevărul este, prin ele, dincolo de ele (Sext., *Adv. math.*, I, 1421-150).

NUMENIOS (Νουμένιος) **din Apamea,** în Siria (sec. II) – neopythagoric şi neoplatonic sau numai „precursor" într-o operaţiune de modernizare a „platonismului de mijloc" (Martano, 1941). Admirator necondiţionat al lui *Platon* în care, numai comparativ, vedea un „Moise aticizant", în mare nu iese din schema ontologică deja consacrată: inteligibilul care este totuna cu fiinţa una, nenăscută, nepieritoare şi sensibilul, corporal şi coruptibil, cu un regim principial distinct, în raport cu fiinţa, de unde, numai în această înţelegere, faptul de a sta ca nefiinţă. Incorporală (asomaton), fiinţa în sine este totuna cu divinul în trei ipostaze sau, mai exact, „într-o ierarhie în sens triadic" (Reale – Antiseri, 1983, p. 251). Mai înainte, ontologic, ea se instituie ca Theós, în identitate cu principiul însuşi ca Bine, în sensul platonic din *Rp.* Îi urmează Demiourgós, ca al doilea Dumnezeu, artizanul universului, după modelul din *Timaios*. În sfârşit, cel de al treilea *Nous*, suflet al lumii, cu funcţie organizatoare în câmpul materiei informe. Cel puţin prin ideea procesiunii, *Num.* pare, în anumite limite, şi este un precursor al lui *Plotin*. Încă în epocă s-au observat, uneori, şi exagerat asemănările, astfel încât Amelios a crezut că este nimerit să scrie o carte lămuritoare în acest sens: despre deosebirea dintre opiniile lui Plotin şi cele ale lui *Num.* În condiţia discipolului, Am. va fi fost prea categoric; totuşi, reacţia nu era pur subiectivă, pentru că între Pl. şi *Num.* nu sunt deosebiri numai de accente sau de nuanţe. De aceea, cu Am. putem admite că învăţătura lui Pl. este perfect circumscrisă şi nu o simplă reluare a opiniilor lui *Num.* (Porph., *Viaţa lui Plotin*, 17). Pe lângă deosebiri care ţin de sincretismul numenian, rezultat dintr-o operaţiune de articulare într-o nouă sinteză a neopyth. şi a plat., poate, cea mai lămuritoare este aceasta: „universul numenian pare să fi fost lipsit de acel dinamism palpitant (throbbing) după care fiecare nivel de realitate este esenţial constituit printr-o curgere graduală (próodos), pornind de la Unul şi printr-o regresiune şi conversiune tot graduală către Unul/anodos, epistrophé). Acest dublu dinamism, în care metafizicul şi misticul coincid, sufletul în mod spiritual ceea ce este ontologic, constituie resortul existenţei" (Henry, 1957, p. 888).

O

OCAZIE potrivită/prielnică, moment/timp potrivit/prielnic – καιρός; lat. *occasio* – (1) măsură convenabilă, dreaptă măsură la Hes., *Munci...*, 692; *Theogn.*, 401; moment/timp favorabil la Pindar, *Pythicele*, 4, 508 (vd. *măsură*); a avea prilejul – kairós èsti („..aveţi prilejul de a sări în ajutorul", Hdt., VIII, 144), este timpul, momentul de a... – kairòn ekhei; a lăsa să treacă ocazia – kairòn lambánein (Th., I, 42, II, 34); timpul optim al dezvoltării organismului – kairoi somáton (Arist., *Polit.*, VII, 7, 11); împrejurare pentru a profita de toate împrejurările favorabile – tous kairoùs kalos (Pl., *Rp.*, 374c); timp prezent, stare actuală – hà parón kairós – Demostene, 32, 25); loc convenabil – „stabilindu-se, în campanie, în locul cel mai potrivit" – enaulisamenoi ton khorion ou kairòs eie (Th., IV, 54); Kairos zeu al Ocaziei): în Pausanias, V, 14, 7 („Aproape de intrarea în stadion/din Olympia) sunt două altare, unul închinat lui Hermes Enagonios şi altul consacrat lui K"; într-un imn, Ion din Chios i-a stabilit genealogia „spunând că era cel mai tânăr dintre fiii lui Zeus") ş.a. (cf. Bailly, *s.v. Kairós*). ~ (2) În filosofie, cu şcoala pythagorică, mai întâi, ca „ocazie", „moment critic", „moment prielnic", în contextul „aritmologiei" specifice. Considerând numerele ca principii, *oc.* este identificată cu 7: pentru pythagorici, „cutare număr însemna sufletul..., cutare momentul potrivit" – ἕτερον δὲ καιρὸς (Arist., *Metaph.*, A, 5, 985b303, ca şi în 990a23; M, 4, 1078b20). Două ar putea fi explicaţiile opţiunii, într-un raţionament prin analogie. Una ar ţine de perspectiva aritmetică (şi ar fi, deci, „aritmologistă"), iar cealaltă de o viziune biomorfă. Pentru că „şapte nu este multiplu al nici unui număr" (Philolaos, în *Theologoumena Arithmeticae*, 82, 10; A13), este „numit ... ametor („cel fără mamă şi totodată „care-nu-poate-fi-mumă"); căci el singur nu generează şi nu poate fi generat prin firea lui. Or, ceea ce nu generează şi nu este supus generaţiunii rămâne imobil" (acelaşi, după Ioannes Lydus, *De mensibus*, II, 12; B. 20, fr. îndoielnic). Interpretarea se sprijină pe faptul că, în decadă, 7 nu rezultă, ca produs, din două, ci din 2x3+1, nici nu presupune multipli (cf. Nasta, 1984, II, 2, p. 187). Aşa fiind, în sine stă „inteligenţa" şi „lumina" („Phil. afirmă... «inteligenţa» şi «lumina» în hebdomadă" (*Theol. Arith.*, 74, 10; A12) sau, extinzând, apare ca „echilibrul" în Kosmos. Surse târzii (dar îndoielnice, având tentă neo-pythagorică şi neoplatonică) informează despre „numărul şapte" ca „hegemon... al tuturor lucrurilor", ca „Dumnezeu unul, cel ce fiinţează în veci statornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine", Philon, *De opificio*, 110, ca şi Ioann. Lydus, *op. cit.*, Anatolios, *Despre decadă*, 35; B 20). Cea de a doua explicaţie poate fi de inspiraţie biologică şi medicală sau, mai curând, în intercondiţionare, datorându-se reciproc, una alteia. Astfel, o anume ciclitate, cu baza 7, în biologia vârstelor sau asimilarea hippocratică a momentelor critice ale bolilor cu 7 (dar nu numai): a două fază, în febre „ţine până în

ziua a şaptea; „din cauza durerilor de ureche cu febră" continuă, „cei tineri pier în şapte zile" (*Prognosticul*, 20, 22) poate atesta deopotrivă influenţa simbolisticii asupra biologiei sau medicinii şi invers (cf. Kúcharski, 1963, passim). Cu semnificaţie predominant cosmologică (numind echilibrul în lume), în pythagorism, de la cel primar la cel târziu, *kairós* primeşte şi sensuri morale, de regulă imperative: „ceea ce se *cade* sau... *nu se cade* în atitudinea faţă de părinţi, faţă de persoanele dintr-o stare sau alta, când este oportună indignarea, ce dorinţe sau pofte pot fi stimulate sau combătute din cauza nepotrivirii" (Iambl., *V.P.*, 181). Ca sistem de reguli şi norme, presupunând o raţionalitate a lumii, „până la un punct, oportunitatea se poate învăţa" şi codifica. În consecinţă, apare ca formă şi mijloc pentru comportamentul omenesc în termen de libertate. Dar, totodată, ca urmare a determinaţiei sale ontologice, „ceea ce este oportun nu se lasă definit pe de-a-ntregul" (*ibid.*, 182). Există „elemente imponderabile în cuprinsul oportunităţii", ceea ce o apropie de destin: „totul se întâmplă la timpul său ori totul are un timp optim al trecerii şi făptuirii", de neprevăzut (Nasta, 1984, II, 2, p. 53; Tănase, 1988, 2, p. 350). Prin această ultimă caracteristică, termenul, în pythagorism, se individualizează încă mai mult. Nu însă într-atâta încât să pară desprins din istorie, ca o secvenţă închisă în limitele ei. Legături (filiaţii) directe între pythagorism şi sofistică, următorul mare moment al fenomenologiei conceptului, nu se pot stabili, similitudini consonanţe, complementarităţi, însă, da. *Prodicos* se referă la hora (pl. harai) pentru a numi timpul (sezonul) potrivit, ce-i drept, nu într-un sens riguros pythagoric („însoţesc natura oportunităţii asemenea corelative cum ar fi însuşirile ce se numesc «vremea potrivită" hóra, şi «cuviinţă» – prépon şi «adecvarea» – harmatton...; Iambl., *V.P.*, 182). Totuşi, nici divergent, la sofist, hora stând pentru timpul potrivit (poate) muncilor agricole, în funcţie de „calendarul" cosmic sau pentru acela al persuasiunii pe calea discursului („ori de câte ori se iveşte ocazia", obişnuia Prod. să prevină, „trebuie spus: «iată, ceea ce urmează, voi n-aţi mai auzit"; Arist., *Rhet.*, III, 14, 1415b, 12). În acelaşi sens, din urmă, retoric, adică, va fi întrebuinţat termenul şi Protagoras, subliniind „importanţa (folosirii) puterii momentului oportun" – dýnamis kairou (Diog. Laert., IX, 52). Cu finalitate (sau utilitate) retorică şi la *Gorgias*, *Critias* ori în *Dissoi Logoi*, în plus, kairós primeşte o determinaţie gnoseologistă cu oarecare tentă relativistă, chiar dacă în măsură diferită de la unul la altul. „Ideea că abilitatea (oratorului) constă în ştiinţa de a sesiza momentul oportun" este observabilă şi la Protag. (Dumont, 1969, p. 12). Totuşi, nu el este cel mai ilustrativ în acest sens. Gor., „întemeietorul genului improvizaţiei", ar fi demonstrat „că ştie totul şi că poate să vorbească în mod oportun (to kairó) despre orice" (Philostr., *Vieţile sofiştilor*, I, 1; A1a). Relativismul sugerat de Philostratos ca şi rezerva lui *Dionysios din Halicarnas* („nici Gor., cel care a încercat prima oară să scrie despre acest subiect", arta conformării la momentul potrivit, adică, „nu ne-a lăsat ceva important în această privinţă", „despre potrivirea cuvintelor"; 12, p. 84; B13) se cuvin însă amendate prin contra-proba unui fragment din „discursul funebru": „oamenii de valoare", „considerau ca singura lege de origine divină şi universală <să ştii> să vorbeşti sau să taci la momentul oportun" (B6). Totuşi, chiar dacă amendat, relativismul nu se poate contesta. Respingerea de către Gor. a lui Prod. („Luând în derâdere pe Prod., deoarece vorbea adeseori despre subiecte învechite şi repetate, şi-a permis să improvizeze în funcţie de prilej"-kairós; Philostr., *Vieţile...*, I, p. 4, 4; A24) poate fi

interpretată ca o opţiune pentru relativism, de îndată ce sofistul din Ceos, prin hora, se va fi ataşat unei întemeieri obiective (eventual, cosmice) a oportunităţii. *Critias*, la rândul său, relativizant şi el, ar fi scris: „Un lacedemonian, înţeleptul Chilon, a fost cel care a spus: Nimic prea mult. Totul e bine la timpul potrivit" – kairos (scolie la Euripide, *Hippolytos*, 264; B7). În fine, în *dissoi logoi* este citat un fragment dintr-un poem (cf. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 844) ilustrativ pentru aceeaşi concepţie: „nimic nu e pretutindeni frumos/nici urât, ci... momentul potrivit face ca acelaşi lucru să pară acum urât, apoi frumos" (2, 19). După toate aceste avataruri, adesea între o tendinţă absolutizantă şi alta relativizantă, termenul începe să se „stabilizeze" cu *Aristotel*, care, mai cu seamă prin sistemul moralei, îi dă formă conceptuală şi-i verifică puterea explicativă şi operaţională. Deşi nu-i restrânge câmpul de semnificare, Stagiritul îi recunoaşte importanţa, cu deosebire, în morală. Pentru a fi definită, virtutea cere identificarea a ceea ce „nu trebuie" nu numai „cum nu trebuie", ci şi „când nu trebuie". Presupunând „măsura justă", virtutea înseamnă „cum trebuie", „faţă de cine trebuie", „pentru ce trebuie", dar şi „când trebuie" (*Eth. Nic.*, 1104b24-26; 1106b 21-23). Binele, care în orice acţiune şi decizie este scopul tocmai datorită universalităţii, poate fi determinat în funcţie de varii categorii, printre care şi timpul, în înţeles de timp potrivit: „uneori binele se raportă la timp, ca de exemplu, dacă facem binele la timpul potrivit" (*Top.*, I, 15, 107a 5-12). Kairós, aşadar, conceptual, servea ca mijloc în delimitarea binelui, virtuţii, a acţiunii umane, în genere, ca „universalii" în şi prin situaţii specifice" (Aubenque, 1963, pp. 96-99). Avem de a face cu un travaliu de tip epistemologic, mai înainte de cel propriu-zis moral, căci prima problemă este de a justifica universalitatea semnificaţiei conceptelor întemeietoare. Mijloc „care ne ajută să găsim, potrivit nevoilor, raţionamentele" (alături de „găsirea premiselor", „descoperirea deosebirilor dintre lucruri" şi „căutarea asemănărilor", „deosebirea multiplelor sensuri ale cuvintelor" (a omonimelor) funcţionează metodologic-epistemologic, iar în acest context este prins şi „timpul potrivit". Aceasta întrucât „trebuie să ţinem seama de genurile de categorii cărora le poate aparţine un termen şi să observăm dacă totdeauna sunt aceleaşi". Astfel, binele, pentru a fi socotit „omonim" (universal, în raport cu situaţiile) trebuie cercetat în legătură cu „acţiunea, calitatea, cantitatea şi timpul (potrivit), acesta, ca celelalte, o categorie (*Top.*, I, 13, 105a; 15, 107a). De asemenea, în *Eth. Nic.*, 1096 a20-30: binele care este exprimat „în tot atâtea moduri ca şi fiinţa: ... în categoria esenţei divinitate şi intelect, în cea a calităţii virtute, în cea a cantităţii măsură, ... în cea a timpului oportunitate").

OKKELOS vd. **OKELLOS**

OKKELOS (Ὀκκέλος) sau **OKELLOS, OKKILOS** (lat. *Occelus*), **din Lucania** (sec. VI-V ante) – pythagoreu; ar fi scris: *Despre lege, Despre regalitate, Despre pietate, Despre naşterea Universului* (scrisoarea lui Archytas către Platon, în Diog. Laert., VIII, 80), *Despre natura Universului* – Peri tés tou pantòs phýscos (Philon, *De altern.*, mund., 12, 5; Stob., *Ecl.*, I, 20, 3; în *Fil.*, gr...., II, 2, OKK). Cum *Scrisoarea...* este apocrifă, atribuirea însăşi e suspectă. La rândul său, *Despre natura Universului* (sau întregului) pare, după Diels (*Doxogr. Gr.*, p. 187) un fals tardiv, posterior lui *Andronikos din Rhodos* (cf. Frenkian, 1963, p. 716). Săracă şi doxografia, profilul lui Okk. este incert. Părând a fi de acord cu „unii (care) afirmă că nu *Aristotel* este descoperitorul acestei doctrine (a eternităţii lumii), ci unii dintre pythagorei", *Philon* aduce în sprijin propria lectură: „eu am

întâlnit-o şi în lucrarea lui Okk..., intitulată Despre natura întregului" (în *op. cit.*). Numai că „doctrina" în cauză nu era şi a pythagorismului clasic. Philolaos n-o admitea (Nasta, 1984, p. 238). Să fi fost acceptată numai de „unii", printre care şi Okk.? Este improbabil. Apoi, Ph. se bizuie pe o scriere aprocrifă şi, oricum, post-aristotelică. *Sextus Empiricus* este ceva mai credibil: „din cinci elemente au făcut să se nască toate Okk. lucanul şi Aristotel; căci ei au adăugat la cele patru elemente cel de al cincilea, un element material, înzestrat cu mişcare circulară, din care spun că se formează corpurile cereşti" (*Adv. mathem.*, X, 316). Totuşi, cu deosebirea că la pythag. cel puţin la Philolaos, elementul adăugat seriei tradiţionale (*foc, aer, apă şi pământ*) este Universul însuşi, simbolizat de dodecaedru: „Philolas face să corespundă piramida focului, octoedrul aerului, cubul pământului, eicosaedrul apei, dodecaedrul versului" (*Scholia la Euclid*, XIII, 1; A, 15a în *Filos. gr....*, II, 2). La Arist. însă, *eterul*, ca al cincilea element, nu este cerul însuşi, ci doar „corpul" care îl constituie. În acelaşi timp, separat de cele patru, topologic, el este mai cu seamă prin natură, „mai nobilă", incoruptibilă şi nici grea, nici uşoară", cum este (*De caelo*, I, 2, 3, 269b-270a). În fine, Proclos (în *Timaios*, II, 37; fr. 5a), în *Filos. gr...*, II, 2), îl socoteşte precursor al lui *Timaios* pentru a fi atribuit „câte două forţe fiecăruia dintre elementele primordiale: focului, caldul şi uscatul; aerului, caldul şi umedul; apei, umedul şi recele; pământului, recele şi umedul". Nu se ştie în ce măsură aceste distincţii aparţin lui Tim.; nici o informaţie din cele foarte puţine transmise despre acesta nu atestă. Dar nu este imposibil s-o fi împărtăşit, ea nefiind străină pythagoreilor.

OLYMPIODOROS (Ολυμπιόδωρος) (sec. VI) – filozof neoplatonic, în şcoala din Atena, discipol al lui *Ammonios* fiul lui Hermias, la rândul său, un proclean. Comentator la *Platon* (*Phaidon, Alkibiades*, I; *Lecţiile despre Philebos*, după Westerink multă vreme atribuite lui ar fi ale lui *Damascios*; cf. Damascios, *Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodoros*, Text, Translation, Notes and indices by L.G. Westerink, Amsterdam, 1959).

OM; ἄνθρωπος – în deosebire de zei, nemuritori, prin vine curgându-le ἰχωρ, ca un sânge „veşnic, se naşte şi piere. Este, adică, muritor, θνητός, βροτός; „mâncător de pâine, eşti un muritor". „Trec oamenii pe lume, precum frunzele toamna" (*Il.*, V, 339 sqq.; VI, 142 sqq). Nemuritorii (ἀθάνατοι) se hrănesc cu nectar şi ambrosie, oamenii însă cu pâine şi vin, care sunt coruptibile (cf. Frenkian, 1935, p. 47). Şi încă, hrana muritorilor, ascunsă fiind de către zei, oamenii trebuie să şi-o caute. Astfel, „fără multă trudă..., muncind o zi", ai agonisi ca pentru un an. Zeus va fi ascuns hrana şi va fi luat focul în urma „alegerii de la Mekona" când cu „sacrificiul primordial". Aceasta este „o povestire". Dar mai este alta, zice tot Hesiod, privitoare la oamenii de dinainte de „alegere". Prin „zămislire" venind din acelaşi „început", Gaia (Pământul), zei şi oameni, nediferenţiaţi prea mult aceştia din urmă, vieţuiau cam asemenea celorlalţi: „cu inimi mai presus de griji/feriţi de chinuri şi necazuri: neputincioasa bătrâneţe/n-o cunoşteau, ci cu picioare şi braţe pururi sănătoase/ hălăduiau doar în ospeţe, de orice rele ocoliţi./Murind, părea că-i fură somnul adânc" (*M.*, 40 sqq., 105sqq.). Vârsta aceasta era „de aur" şi a durat cât stăpânirea lui Cronos. Pierând întreagă această seminţie, alta, „mai necăjită", creată de nemuritori, îi urmă; cea de argint. Nemulţumit de ea, Cronidul o înlocui cu alta, ce avea să fie însă mai rea; „vârsta de aramă", înlocuită şi ea de „seminţia oamenilor – eroi", dusă şi ea „în războiul crâncen", în faţa Thebei, la Troia. De ce intercalarea acestei vârste, a „eroilor", se discută: „să

expună degradarea morală a umanităţii", „să facă ştiut destinul generaţiilor succesive dincolo de moarte" (Vernant, 1995, p. 33), să refacă „diviziunea structurală" a „panteonului", punând alături de *theoi*, daimonii, eroii şi morţii (Goldschmidt, 1947, pp. 33-39). Se prea poate să aibă valabilitate oricare ipoteză. Tot aşa, este posibil ca întreruperea succesiunii vârstelor cu corespondenţă în metode să ţină de mentalitatea greacă şi nu numai, a instituirii patronimice (ca şi epocrimice) a eroilor. Într-o logică a căderii (sociogoniei negative, zicea Vianu) ele urmau a semnifica paradigmatic-întemeietor. Să luăm în seamă că „vârsta" eroilor este imediat anterioară aceleia de fier, în care relaţia dintre Dike şi Hybris se deteriorase total, cu înclinarea, bine, spre „trufie", „lipsa de măsură", „nedreptate" aceasta agresiv „anti-dreptate" în care poetul n-ar fi voit să se nască. „Tabloul vieţii omeneşti... era schiţat deja de două ori", în *Theogonia*, în introducerea şi în concluzia mitului lui Prometeu. Pandora ridicase capacul chiupului în care stătuseră toate cele rele (Vernant, *loc. cit.*, p. 49). În acelaşi timp, însă, ca simbol al fecundităţii şi pământului (cu fecunditate), era, ea însăşi, speranţa revenirii, dar prin trudă; ca într-o altă vârstă de altă „istorie", a agriculturii agricultorilor. Nesocotirea „măsurii" „furtună cumplită" isca. Dar „veni-va şi o mângâiere", pentru că vinovaţii „îşi vor ispăşi" vina (Musaios, 2B22 D.K.). „Noi ne deschidem vieţii în grabă, ca frunzele... Ne-au hărăzit zeii, binele? Nu ştim." Una dintre Parce „roteşte pe fir, grea bătrâneţe", alta, ne rânduieşte moartea (fr. 5 Diehl). Ca într-o fabulă de-a lui Esop, aşa fiind, trebuie să lăsăm şi să ne lăsăm pe seama zeilor, „căci deseori ei îi saltă din ţărâna neagră pe cei năruiţi/în urgie", dar să nu uităm că „toate cele de care au trebuinţă oamenii", sunt rod „al strădaniei lor" (Archilochos, fr. 58, 14 Diehl). Zeus ţine în mâini soarta oamenilor, oamenii nu ştiu care şi cum le-a fost şi ce le-a fost sorocit; doar „speranţa şi încrederea-i hrănesc" (Semonides, fr. 1 Diehl). De aceea, „binele cel mai de preţ e să n-ajungă omul pe lume/ Soarele mult arzător să nu-l vadă ochii nicicând" (*Thg.*, v.v. 425-426). Iar ajuns, „să-l fericeşti numai după ce a murit" (Chilon Lacedemonianul, 7). Epicharmos, dacă se poate spune aşa, râdea ca să nu plângă: „Natura omenească, ce înseamnă? Nişte burdufuri umflate" (247 Kaibel). ~ (1) Filosofii meditează şi ei tot „amar", cel puţin mai la început: „chezăşia este tovarăşa nenorocirii", şi sunt imperativi în îndemnuri: ca, de altfel, şi legislatorii", „nimic mai mult", „spune adevărul" (Thales, Solon). Dar, definitoriu pentru filosofi mai cu seamă, este că îşi închipuie scenarii antropogonice şi un fel de antropologii pe cât erau posibile. Mai înainte se făceau genealogii, o seminţie provenind din furnici, alta din „frasini făuriţi" (Hes., *M.*, 143). *Anaximandros* ar fi crezut că omul provenea din alte vieţuitoare, poate din peşte (Ps. Plut., *Stromat.*, 2; Hippol., *Ref.*, I, 6, 6; 12A 11 şi 12 D.K.). Aceasta, unde „cele dintâi animale s-au născut în apă", „din apa amestecată cu pământ"; încălzit, amestecul a făcut să apară „peşti sau animale asemănătoare cu peştii. Oamenii s-ar fi format în acelea", totuşi „fiind reţinuţi înăuntrul lor, pentru maturizare. Când s-au desprins, au ieşit din ele bărbaţi şi femei, în stare să se hrănească singuri" (Censorinus 4, 7; 12 A 30 D.K.). Din grabă, s-ar putea prezuma un darwinism *avant la lettre*, când antropogonia urma întocmai cosmogonia. Asemenea şi la *Anaximenes*, care ar fi zis că „omul este aer, în întregime" (Galenos) ori, după Philopon, numai sufletul (13A 22 şi 23 D.K.). Tot în termen de aer este omul şi pentru *Diogenes din Apollonia* (cf. fr. 5 D.K.). *Pythagoras* i-ar fi învăţat pe oamenii că el, cel puţin, s-ar fi născut din făpturi superioare firii muritoare (Aët., *Varia Hist.*,

II, 26; A7 DK). Oricum, în genere, în făptura fiecărui om „este sădit un suflet" de care văzduhul este plin (Diog. Laert., VIII, 32). Pythagoras mai presus de oameni era o excepţie, natura noastră însă era inferioară celei a zeilor care, numai ei, „au o cunoaştere sigură. Nouă însă „ca oameni ce suntem" ne-a fost dat „numai să demonstrăm pe baza indiciilor" – 22K ηαίρεσθαι. Pe de altă parte, omul este superior animalelor „fiindcă el înţelege, pe când celelalte simt" (Alkmaion, B1 şi 1a). Patru erau, pentru Philolaos, „principiile" – *arkhai* fiinţei omeneşti: capul/creierul ..., „principiul gândirii" (*noos*), inimă – *kardia*, „principiul de însufleţire şi al percepţiei senzoriale", ombilicul – *omphalos*, acela „prin care prinde rădăcină şi creşte fătul", şi „partea ruşinoasă" – *aidoion* (altfel zis, genitală), principiu al tuturora „căci toate odrăslesc şi dau în floare din sământă" (B 13). Propriu lui *Heraclit* era să pună în identitate, dar şi în diferenţă „divinitatea" şi „umanitatea": „Nemuritori-muritori, muritori-nemuritori. Viaţa unora este moartea celorlalţi, iar viaţa acestora – moartea celor dintâi" (B62 D.K.). Dacă focul (în interpretarea lui Hippolytos, divinitatea) este lipsă şi prisos, zi şi noapte, iarnă-vară, schimbându-şi mereu înfăţişarea, stingându-se şi aprinzându-se, „murind" în aer, prin aer în apă, prin apă în pământ şi (re)"născând", pe drumul invers, „în sus", atunci cu fiecare moarte (re)învie şi totodată cu fiecare re(înviere) moare. Formă în lume, *o*. nu are a se abate de la legea ei. *Anthrôpos theos*, de care vorbeşte Hippolytos (*Ref.*, IX, 10.6, p. 243 Wendland) nu pare, în context heraclitic, să însemne altceva decât că fiecare formă este focul, şi focul fiecare formă. Deşi nu numai omul-zeu şi zeul-om, ci, poate, orice altceva. Prea literal luat, fragmentul l-ar contrazice pe Heraclit şi nu numai. Doar despărţirea ontologică dintre zei şi oameni începuse demult şi avusese timp să se radicalizeze. Xenophanes încă era semnul cel mai doveditor dacă Zeul ca Unul, „între zei şi oameni e cel mai mare" şi „nici la chip, nici la minte asemenea muritorilor". (21B23 D.K.). Toate s-ar fi ivit din pământ şi apă; şi noi tot la fel (21B33 D.K.). *Parmenides* dă seamă de distanţa ontologică dintre zei şi oameni, asociindu-i pe primii fiinţei în sine şi adevărului, iar pe muritori lumii şi simplelor păreri: „Cuvine-se să cunoşti şi sufletul neînfricat al bine-rotunjitului Adevăr, şi părerile muritorilor, în care nu e crezare adevărată", zice sufletului zeiţa (28 B1 D.K.). Elementele lumii, la *Empedokles*, erau şi divinităţi, Zeus eterul, Hera aerul, Aidoneus pământul, Nestis apa (cu variante Hera pământul şi Aidoneus aerul). Aceasta înseamnă că într-un fel, în regim de *agalma* (vd. *semn*) ele, deopotrivă divinităţi şi *principii*, sunt despărţite, şi nu de lucruri. Despărţite cât au altă ontologie şi dau fiinţă nu, întrucât le în-fiinţează pe toate, de la cele neînsufleţite la oameni. Prin amestec, la început „s-au ivit forme brute/ Bulgări de ţărnă ce parte avură de amândouă/de-apă şi de căldură". Nu aveau voce, nici „mădularul ruşinii". Apoi s-au separat ca bărbat şi femeie (31A33; 31B61, 63). Pe deasupra, oamenii sunt întregiţi de suflete, „daimoni cu viaţă lungă", pentru că ar trăi mult, „de trei ori... zece mii de soroace". După ce se despart de câte un trup, trec în altele, „locuri străine", pentru ele. „Plâns-am şi m-am tânguit văzând locul străin pentru mine"; „Eu am fost, de fapt, o dată băiat şi apoi fată/ Plantă şi pasăre, peşte de mare ce-i mut pe vecie" (31 B 115, 116, 117). Şi *Anaxagoras*, făcând ca „principiile" (*homoiomeriile*) să fie amestecate în toate, explică similar fiinţa omenească. Atâta numai că, în corespondenţă cu *Nous* al lumii, există Nous ca spirit al nostru, „în fiecare din noi, muzeu". „Spiritul există deopotrivă în natură ca şi în fiinţele animale, drept cauză" (Eurip., fr. 1018; Arist., *Metaph.*, 984b15; 59A 33 şi

58 D.K.). Dar *Nous* nu e totuna cu sufletul, deşi Anaxagoras le tratează „ca şi cum ar avea aceeaşi natură" (Arist., *De an.*, 404b1; 59A 100; vd. şi *suflet*). Cu inteligenţă, având şi mâini, *o.* este mai presus decât orice vieţuitoare. „Mâinile (care) sunt o unealtă" au fost dobândite de om întrucât era „cel mai inteligent". Ca toate vieţuitoarele înzestrate cu suflet, *o.* „s-au adunat laolaltă", în cetăţi, lucrând ogoarele (Arist., *De part. an.*, 687a7; 59B4 D.K.). Elementele (*atomii*) democritiene, cele care, în amestec, erau mai mule „terestre" „au devenit plante şi arbori", iar cele mai uşoare (de aer) ar fi alcătuit zburătoarele. Omul ar fi fost „într-o măsură mai mare participant la elementul cald decât toate animalele, deoarece materia din care e alcătuit corpul său este cea mai pură şi are o capacitate sporită de a recepta căldura". Se mai deosebeşte de animale prin verticalitate, şi astfel „atinge pământul foarte puţin", şi încă în el a fost răspândit ceva de esenţă mai divină, graţie căreia este dotat cu inteligenţă, raţiune, putere de reflectare şi posibilitate de a specula asupra esenţei lucrurilor" (Joh. Katrares; *Hermippos*; B 2). Târziu (de secol XIV), fr. 2 este mai curând spirit democritian-empedocleane şi acesta vag, decât democritian, cel puţin. De aici şi oarecare nepotriviri cu *atomismul* primar (atomi de aer, de pământ?). Oricum ar sta lucrurile, nu se prea se distinge între „natură" şi „om", „aşa cum se întâmplă în mod particular la Archelaos" (Guthrie, 1965, II, p. 350). Ca şi la Anaxagoras, de altfel. Ca toate vieţuitoarele, şi oamenii se vor fi ivit din amestecul iniţial din cald şi rece. Însă oamenii mai întâi s-ar fi desprins de celelalte, apoi s-au separat unii de alţii şi şi-au statornicit forme de conducere, legi, meşteşuguri, cetăţi", deşi toate animalele au din naştere *nous* (Hippol., *Ref.*, I, 9; Archelaos, A4). Democritian, până şi sufletul e alcătuit din „atomi", drept e că diferiţi, dar numai ca formă. De aceea, poate, suntem mai curând în unitate cu lumea, în genere, decât în deosebire: „am fost învăţăceii (animalelor)..., de la păianjen am învăţat să ţesem şi să cârpim, de la rândunică arta construcţiei unei locuinţe, de la păsările cântătoare, de la lebădă şi de la privighetoare cântecul, prin imitaţie" (68 B, 154, D.K.). Dar dacă ce relata Diodor din Sicilia (I, 7, 1-9) este, fie şi în maniera democritiană lucrurile pot să stea şi întrucâtva altfel. Oamenii din prima generaţie, abia individualizaţi ca specie, între vieţuitoare, duceau o viaţă asemenea celei a fiarelor, nu aveau legi, mâncau ierburi şi fructe. Atacaţi de fiare, au fost nevoiţi să se întreajute. Aşa au început să articuleze şi sunetele şi să convină la numirea lucrurilor din preajmă. Îşi construiesc locuinţe, îşi fac veşminte, află avantajul folosirii focului, încep să meşteşugărească. ~ (2) Cei care disting *ontologic o.* sunt sofiştii şi *Socrate*, cei dintâi pe fondul deosebirii de importanţă covârşitoare dintre *physis* şi *nomos*. Omul, zicea Protagoras (fr. 1), este măsura tuturor lucrurilor – πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, dincolo de controversele pornite încă din vechime şi prelungite până azi (omul individual – omul generic?), ca o cale de mijloc, este astfel ca luare în stăpânire, precum „măsura" ia lucrul măsurat (Untersteiner, I, *Protagora*, passim). Aşa fiind, este alegere, stare de alegere, ca în alegoria lui Prodicos, cu Herakles pus să se hotărască între virtute şi viciu (B 2 D.K.). Lucrurile lumii şi cele ale *o.* sunt în serii ontologic distincte. „Ca dovadă, spune Antiphon, este faptul că «dacă cineva ar îngropa un pat, şi putrezirea lemnului ar prinde viaţă, nu s-ar naşte un pat, ci tot un lemn»" (Arist., *Phys.*, B1, 193a; B15 D.K.). Toţi prin natură asemenea (divinitatea „i-a făcut pe toţi liberi; pe nimeni nu l-a făcut sclav"), dar căderea din condiţie este provocată omeneşte. Când spartanii au vrut să-i înrobească pe

messenieni, Alkidamas „i-ar fi sfătuit" să n-o facă, războiul stricând „starea lucrurilor", în timp ce pacea o îndreaptă"(B1 şi 9). Autorul anonim al fragmentelor, convenţional puse sub *Anonimul lui Iamblikhos* (vd.), găsea cam ca *Democrit*, dacă informaţia lui Diodor îl priveşte, că la început oamenii trăiau în „dreptul forţei", anomia fiind totală, ca, treptat, prin convenire să se ajungă la starea de *eunomia*, de legalitate adică. În mare aceeaşi schematică, şi la Critias, doar că finalizată în explicaţia instituirii credinţelor religioase (vd. *impietate*). În context, o singură excepţie notabilă, Callikles, fiind pentru *physis*. Numai „cei slabi şi mulţi" au nevoie de legi, „contrare naturii". Cei tari acţionau „potrivit unui drept izvorât din natură" (Pl., *Grg.*, 183b). ~ (3) În ordine socratică, corp şi suflet, deşi acesta din urmă este hégemon, omul are sens numai ca întreg. Numai suflet, cum ar mai simţi, ar mai vorbi; numai corp, prin ce s-ar deosebi de lucrurile lumii? Deşi în alte registre, *sufletul* şi *corpul* se presupun, ca printr-o „armonie prestabilită": „oamenii trăiesc, precum zeii, printre celelalte vieţuitoare, fiindu-le superioare acestora atât prin natura lor spirituală cât şi materială. Într-adevăr, nici un ... fizicul lui, de-ar avea mintea omului, nici animalele care au labe, dar sunt fără minte, n-ar putea face ceea ce face omul" (Xen., *Memorab.*, I, 4). ~ (4) Anthropos arată că „în vreme ce toate celelalte vieţuitoare nu cercetează, nu compară şi nu examinează (*anathrei*) nimic din ceea ce văd, omul, de îndată ce a văzut – *ópope*, aceasta înseamnă că a examinat şi judecat ceea ce a văzut (*ópopen*). De aici, aşadar, numai omul dintre toate vieţuitoarele a fost în chip potrivit numit *anthropos*: întrucât el *examinează ceea ce a văzut – anathron hà ópope* (Pl., *Cra.*, 399c). Etimologia sau mai curând deconstrucţia sunt discutabile, deşi definitorii, cu atât mai mult cu cât în *anathron* şi prin acesta în *anthropos* intră şi prefixul ἀνα, sus, în sus (cf. Brun, 1969, p. 89). Suflet şi corp, ca la *Socrate*, cu hegemonia celui dintâi, acela cam în regimul inteligibilelor (*idéai*), deşi un întreg sau poate tocmai de aceea, astfel fiind „legat", în deosebire de „simplu", este ca într-o „închisoare": „doctrinele secrete spun că ne-am afla ca într-o închisoare din ale cărei lanţuri nimănui nu-i e îngăduit să se desfacă singur... Vorba care mie mi se pare şi adâncă şi nu prea uşor de înţeles, în ea găsindu-şi expresie ceva, cred eu, adevărat: că oamenii se află ca bunuri ale zeilor în grija şi în stăpânirea – ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἔν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι (*Phd.*, 62b). Ca în *orfism* şi *pythagorism* („doctrinele secrete" – *en aporretois*), dar şi altfel (în complementaritate), anume *anthropos* ca „prizonier" al propriei condiţii, ca „întreg" – compus fiind „legat". „Dezlegarea", în acest caz înseamnă pieirea. În oameni se împleteşte ceea ce este nemuritor cu ceea ce este muritor. Zămislindu-i pe zei, Demiurgul i-a îndreptăţit pe aceştia să facă „vieţuitoarele" şi, între ele, oamenii, dintr-o parte „divină", dată de el însuşi, şi din alta muritoare. Copiind „forma lumii" care este sferică, zeii vor fi făcut mai întâi capul, pe care l-au aşezat pe un trup, ca să se mişte. Cum partea din dinainte era mai mobilă, zeii au făcut să ne mişcăm înainte; şi tot pentru aceea, în partea de dinainte a capului au crezut de cuviinţă să aşeze ochii şi urechile, şi nasul, şi gura. Raţiunea însă au făcut să revină doar sufletului, care e nevăzut). Corpul, la rândul său, cu începutul în măduvă, ca rădăcină a vieţii, este alcătuit în aşa fel încât să se potrivească sufletului (*Tm.*, 41a-d; 44d-47a; 73a-74b). Un „mit metafizic" deci, menit să dea seamă de modul de a fi şi de condiţia fiinţei noastre. ~ (5) Mai mult decât *Platon*, *Aristotel* are o antropologie, în tratatele de etică şi, mai cu seamă, pentru întemeie-

rea moralei, dar nicicând sistematică, ci „sub forma notaţiilor fugare şi a aluziilor rapide" (Gauthier, 1963, p. 18). La cel dintâi nivel al reconstrucţiei omului, Arist., ca Socr., ca Pl., presupune dualitatea suflet-corp: „Există în noi două elemente, primul, sufletul şi trupul, secund. Sufletul comandă, celălalt ascultă, primul utilizează, al doilea îi este subordonat, precum în instrument. (*Protr.*, fr. 6, 34 Ross). Presupoziţia este structurală, şi nu în funcţie de vârsta intelectuală şi de o dominantă de sursă „livrescă", în acest caz, platonică. Ea dă seamă de modul general de a fi, într-o perspectivă metafizică, al fiinţei noastre. Formă şi materie, toate individualele tot asemenea, ca formă ontologic distinctă şi omul ca *psyché* şi ca *soma*, în unitate sau ca un *synthetos* al lor (cf. *E.N.*, 1178a 20). „Instrumentismul" însă lasă loc, fiind ca primă ipoteză, pregătitor, *hylemorfismului*, ipoteză cu un mai mare grad de probabilitate ca adevăr, prin aceea că sufletul şi corpul apar ca două structuri-funcţii supuse întregului pe care îl alcătuiesc: „După cum ochiul este pupila împreună cu funcţia văzului, tot aşa aici sufletul şi corpul sunt împreună o fiinţă vie" (*De An.*, 413 a 1-5). Reprezentarea omului ca suflet şi corp (ca, de altfel, a oricărui lucru ca formă şi materie) ţine, poate, de o problema de logică naturală, la urma urmelor, a Unului şi *diadei*, aceasta fundamentală în conceptualizarea compusului. Căci un întreg-compus, orice lucru este, totuşi în temeiul Unului (a Fiinţei ca Unul) necompus(ă). Prin diadă, Unul era gândit în continuare ca Unu, iar individualele ca întreguri-compuse. De aici lungul şir de dualităţi. După cea primară: formă şi materie/suflet şi corp veneau multe altele, ca reprezentări ale diferenţei în identitate: natură-cultură, bărbat-femeie, adult-copil, civilizat-barbar, alb-de culoare, liber-sclav, intelectual-manual, litere-ştiinţe (cf. şi Trotignon, 1968, pp. 357-358). Poate cea mai importantă în ordinea ontologiei *umanului*, deci în aceea a omului ca om, de dincoace de „tăietură", este prima din enumerare. Aristotel îl şi cita în acest sens pe Antiphon (fr. 15: „dacă cineva ar îngropa un pat şi putrezirea lemnului ar prinde viaţă, nu s-ar naşte un pat, ci tot un lemn") accentuând ce era de accentuat aici, diferenţa ontologică dintre om şi lucrurile lui, pe de o parte, şi natură, cu ale ei, pe de alta (cf. *Phys.*, 193a). În măsură să se construiască într-o lume (ca o lume) distinctă, mutând ontologic, *o.* este altceva chiar şi în seria vieţuitoarelor. În genere, „natura fiecărui lucru este lucrul care şi-a împlinit dezvoltarea, ca natura omului, calului, casei". Pe cât mai mult, pe atât mai multă autonomie-autarhie, scopul care este şi „cel mai mare bine". Omul deci, ca formă în lume ontologic distinctă este, prin construcţie de sine, o continuă dislocare în natură. Ca în „deconstrucţia" platonică, este *anathron ha ópope*. Aşa fiind, prin condiţie chiar, *o.* este sociabilitate-socialitate, şi încă într-atâta, încât în afara vieţii comunitare poate fi orice altceva, supraom sau fiară. Ontologic deci, societatea ca relaţie familială, ca sistem de relaţii etnice (de neam, „gentilice") şi comunitar-statale este anterioară individului, deşi acesta, ca subiect, este purtătorul lor (*Pol.*, I, 1252 b 27-1253 a 38). ~ (6) În filosofiile post-aristotelice, *Zenon stoicul* scria *Despre instinct sau despre natura omului* – περὶ φύσεως ἀνωρώπου, în care identifica scopul vieţii noastre în „viaţa în acord cu natura", *Chrysippos* în *Despre scopuri* trata despre natura individuală „ca parte a naturii întregului univers". „Prin natura cu care viaţa noastră trebuia să fie în acord, el înţelegea atât natura universală, cât mai ales natura omului". *Cleanthes* însă rămânea la „natura universului" (Diog. Laert., VII, 87. 89). Nu numai lucrurile, dar şi oamenii, în ipoteza epicuriană, sunt alcătuiţi din atomi.

Chiar şi sufletul „este un lucru corporal, alcătuit din particule fine, împrăştiate în toată masa corpului nostru. Supus astfel mecanicii lumii, prin abaterea atomilor de la căderea în linie dreaptă (vd. *clinamen*), sufletul, ontologic, este în măsură să se sustragă predeterminării fataliste: „dacă atomii ar fi purtaţi în jos numai de propria greutate, noi am fi lipsiţi de libertate" (Cic., *De nat. de...*, I, 25, 69; hs. 281, p. 201, 15). Muritori („ne-am născut o singură dată, căci să mai renaştem nu este cu-putinţă şi nu putem trăi o veşnicie") trebuie să ne acceptăm condiţia cu înţelepciune. De altfel, „natura umană nu trebuie să fie forţată"; nici că s-ar putea. Trebuie doar s-o „convingem", răspunzând dorinţelor necesare, adică naturale (*Sent. nat.*, XIV, XXI). „Dogmaticii" par siguri în explicaţia omului. Însă prea deosebindu-se, nu cumva totuşi omul „nu este numai incomprehensibil, dar şi neconceptibil" (Sext., *P.H.*, II, 22). Socrate încă zicea „că nu ştie dacă este om sau altceva" (*Phdr.*, 230a); dar Democrit, că „omul este ceea ce ştim cu toţii", dar cei pe care nu-i ştim, nu sunt oameni? Apoi, alcătuiţi din atomi şi vid, prin ce se mai deosebesc de celelalte vieţuitoare? Aristotel socotea că omul este un animal dotat cu raţiune şi muritor, capabil de gândire şi cunoaştere, dar însuşirile în cauză sunt în act sau în potenţă? Dacă în act, cine n-a dobândit „cunoaşterea", fiind lipsit accidental de raţiune sau mort, nu mai este om? Dacă în potenţă, cine mai este om şi cum? Deci „conceptul de om este imposibil de construit". Presupunând că-l gândim; cum îl înţelegem de vreme ce este alcătuit din suflet şi corp, iar acestea sunt incomprehensibile? Pentru toate acestea şi încă altele trebuie să ne abţinem de la deliberare în privinţa naturii noastre (*ibid.*, 23-47). ~ (7) Riscante şi riscate cât nu vor fi fost supraveghat critic îndeajuns, explicaţii ale omului sunt însă în continuare proiectate *Plotin*, ca Platon ca stoicii, gândeşte universalist şi holistic *o.*, deopotrivă suflet şi corp: „Tot aşa cum corpul nostru este o parte a lumii şi sufletul, dar sufletul universal". Trăgându-se fiecare din întregul corespunzător, prin participare asigură şi şansa mereu sporirii de sine a fiinţei noastre (*Enn.*, IV, 3, 1).

ONESIKRITOS (Ὀνησικρίτος) **din Egina** sau **din Astypalaia** (?375-?300 ante.) – discipol al lui *Diogenes din Sinope*, istoric şi filosof (vag) cinic, autor al unei *Alexandrou paideia* – Educaţia lui Alexandru (Macedon). „Întâmplările vieţii lui par a fi fost asemănătoare cu cele ale lui Xenofon. Într-adevăr, Xenofon a luat parte la expediţia lui Cyrus, iar *On.* la aceea a lui Alex.; unul a făcut elogiul lui Cy., celălalt al lui Al. Şi în stilul lor ei se aseamănă, cu deosebirea că *On.*, cum era şi de aşteptat de la un imitator, e mai prejos decât modelul său" (Diog. Laert., VI, 84).

ONTOLOGIE – de la ὄν/ὄντος (part. lui εἰμί) şi λόγος, deşi ca atare de construcţie târzie (1613 la Golenius) se face de la începuturile filosofiei, centrată cum era în definirea fiinţei/fiindului şi aceasta de la *Thales* încă. Dar de ea ca o logică se poate vorbi numai o dată cu *Parmenides*, care distingând între Calea Convingerii, cea însoţită de adevăr (πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος/ Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεί, fr. 2) şi Calea Opiniei, avea în vedere, în terminologie modernă, Fiinţa şi Existenţa; apoi, ca în fr. 6, afirma că doar Fiinţa este (ceea ce este perfect valabil în limitele ontologiei; în fine, judecând apofatic, identifica 30 de *semne* (*semata*) ale Fiinţei (fr. 8): nenăscută, nepieritoare, fără început, fără sfârşit etc. (vd. *fiinţă*; *metafizică*). La *Platon* ar fi probabil, ὅ τε ὄντως φιλομαθής (*Rp.*, 490 a), „ştiinţa care are ca obiect ceea ce în mod real este o realitate" – τὴν ἐν τῷ ὅ ἔστιν ὄντως ἐπιστήμην (*Phd.*, 247e 3-4). Pentru Aristotel, dintr-un anume

punct de vedere, ontologia este *filosofia* primă, dar din altul, nu. Este numai cât filosofia primă o presupune pe cea secundă, privitoare la existenţă. Nu însă în măsura în care filosofia primă, în concept tare, este ceea ce avea să se numească metafizică.

OPINIE; PĂRERE; δόξα – la Homer şi aşteptare (*Od.*, XI 343; Hdt., I, 79 contra (dincolo) oricărei aşteptări – παρὰ δόξαν), presupunere – a presupune ceva – δόξαν παρέχειν τινί (Xen., *Hell.*, VII, 5) părere bună sau rea despre cineva anume, reputaţie – δόξαν ἔχειν (Isocr. 80a), închipuiri, fantome, aparenţe (Erinniile, pentru Oreste) –δόξαι „care mă urmăresc" (Esch., *Choeph.*, 1053). ~ (1) *Xenophanes*: „cât priveşte adevărul, nu-i om să-l fi văzut, fie despre zei, fie despre toate câte sunt aci...; căci tuturor le este dată părerea" – δόκος δι ἐπὶ πᾶσι τετύκται; 21B34). Nu atât sursă de eroare *doxa*, cel puţin în acest context, pentru că ţine de pre-raţional, nu este în măsură să pătrundă într-o zonă accesibilă doar gândirii (pure). Problema este pusă în termenii ontologiei, ceea ce se lămureşte pe deplin cu *Parmenides*. Cu variante, *doxa* apare în trei fragmente (1, 8 şi 19) şi de cinci ori (de trei ori în 1). Fr. 1. 30: „Cuvine-se să cunoşti totul, totodată inima însăşi a adevărului convingător, fără înfricare, şi opiniile muritorilor – ἠδὲ βρωτῶν în care nu se află crezare adevărată – οὔκ ἐνι πίστις ἀληθής; 1. 31. „Aceasta ai să înveţi, cum că aparenţele/ apariţiile – τὰ δοκοῦντα trebuia ele însele să pară reale – δοκίμως; 8. 51. „De acum, învaţă opiniile muritorilor – δόξας δ,ἀπὸ τοῦδε βροτείας, ascultând potriveala înşelătoare a spuselor mele". 19.1. „Astfel, în după aparenţă – κατὰ δόξαν au luat fiinţă acestea şi acum sunt şi odată vor pieri". Două sunt căile: aceea a Convingerii (însoţind Adevărul) şi aceea a Opiniei în care nu-i „crezare adevărată". Nu înseamnă că ţine de sau îndreaptă către fals. Deşi apare cuvântul *Adevăr* el nu în primul rând semnifică gnoseologist, nefiind determinat corelativ (contrar faţă cu falsul). Mai degrabă Adevăr, aici, numeşte într-o ordine care e a ontologiei, anticipativ, ca în Arist. (*Metaph.*, θ, 10, 1051b – 1052a), unde despre Fiinţă şi Nefiinţă „se spune... în sensul, de adevărat şi fals" – τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀλεθὴς ἢ ψεῦδος. Opinia ia seamă de *tà dokounta*, a-paritii, cum se repetă în fr. 1.31. pot *să pară* reale. La nivelul opiniei, adică, acel ceva care este în sine şi care poate fi doar gândit (cum ar fi de cunoscut, ceea ce nu are început, nu are sfârşit, nu s-a născut, nu va pieri etc. până la 30 de „semne"?) este „perceput" cum/după cum apare. *Ta dokounta* numeşte, într-o superbă ambiguitate, ceea ce apare-şi-pare sau apare-pare, analogic, precum licăririle în noapte. Le vezi pe ele, nu însă şi licuricii. În consecinţă, părerea, fiind după modul de a fi al apariţiei, nu este şi falsă. Doar că tot ceea ce pare este după cum apare. Opinia ar fi falsă atunci când s-ar substitui căii Convingerii. Falsitatea, în acest caz, ar ţine de o transgresiune. Opinia, de aceea, în parmenidism, ca şi în limitele „doctrinei platonice a Ideilor", este, aşa cum, este în perfectă potrivire cu rigorile *ontologiei*. Dacă fiinţa în sine este termenul ei şi dacă ontologic numai fiinţa este (gândită), nefiinţa şi lucrurile (fiindele sau existentele – tà onta) nu, părerea nu este, în aceste limite, nici adevărată, nici falsă. Ea nu are obiect de aplicaţie. ~ (2) În *platonism*, (a) aparenţă, în opoz. cu realitate, (b) părere faţă cu ştiinţa. a. frumosul adevărat faţă cu cel părelnic – ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν (*Smp.*, 218e); „cel ce se ataşează la ceva real şi nu îşi aranjează viaţa după aparenţă – δόξαν ζῶντα (*Rp.*, 362a; cf. şi 505d; 534c); învăţătura părelnică şi nu adevărată – σοφίας... δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις (*Phd.*, 275a). (c) „părerea/presupunerea – δόξαν şi ştiinţa" (*Men.*, 97b); „fac doar o

presupunere... dar că părerea adevărată – ἀληθὴς δόξα şi ştiinţă" – ἐπιστήμη (98b); „nu după părerea oricui... ci după cea dreaptă" – οὐ κατὰ πᾶσαν δόξαν (*Cra.*, 387b); „dorinţele simple şi moderate... se lasă conduse de gândire şi de dreapta opinie" – δόξης ὀρθῆς (*Rp.*, 431c); „Gândirea celui care cunoaşte merită numele de cunoaştere; aceea a celuilalt, care gândeşte-părelnic, opinie" – τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος (476d); opinia dreaptă sau falsă – ὀρθὴ ἢ ψευδής (*Tht.*, 161d), opinie falsă"ψευδής... δόξα – (*Sph.*, 240d), opinie şi imaginaţie 1. plăsmuire – δόξαν καὶ φαντασίαν (260e). Cf. Des Places, s.v. Aplicată cum este „lumii sensibile", *doxa* are atâta „adevăr" cât „lumea" însăşi. Ca în-credinţare (*pistis*) corespunzând lucrurilor, copii de al doilea grad, are atâta adevăr, câtă „realitate au ele, şi au, nefiind în absolut nefiinţă. Numai umbrele produc iluzia (*eikasia*) şi astfel numai într-o parte a ei *o.* este propriu-zis fantasmă. Ca în-credinţare presupune două abordări ale puterii sale de adevăr: una cât adevăr-realitate au lucrurile atâta şi opinia, alta, care ţine de mintea noastră, cât aceasta este în măsură, în funcţie de varii factori, să „reflecte" adevărat, mai puţin adevărat sau deloc. În primul caz, *o.* este pusă în opoziţie cu *ştiinţa* dinspre obiectul de aplicaţie (ştiinţa ca atare este doar a realităţilor în sine). Ea, din acest punct de vedere, este adevărată cât de „adevărate" sunt lucrurile. (La adevărul însuşi şi ajunge numai când se „contemplă" Fiinţa). În al doilea caz însă, *o.* poate fi adevărată sau falsă, după cum şi în ce măsură, dinspre „conştiinţă" se ajunge la „realitatea" care şi câtă o au lucrurile. În opoziţie cu *episteme*, *doxa*, ca exercitare (discursivitate) a minţii noastre nu este deci, neapărat, şi falsă. Ea poate fi adevărată ca şi falsă (vd. şi *ştiinţă*). ~ (3) În timp ce „cunoaşterea ştiinţifică este universală şi recurge la propoziţii necesare", opinia „este prinderea unei premise nemijlocite, dar nu necesare". De aceea şi este „nestabilă" (ca, de altminteri, şi obiectul ei). Însă, dacă tot ce ştim poate fi şi obiect al opiniei, cum este cu putinţă ca „acelaşi lucru să fie şi obiect de opinie şi obiect de ştiinţă?" Şi de o parte şi de alta se urmează „acelaşi curs al gândirii", adică „prin aceiaşi termeni medii" se presupune deci „pentru ce". Numai că în cazul ştiinţei „se admite un adevăr care nu poate fi altfel decât este", pe când cel al opiniei ce este socotit ca adevărat nu este atribuit subiectului în mod esenţial. Obiectul uneia şi cel al celelalate sunt în identitate, prin acelaşi obiect, de aplicaţie, la urma urmelor, dar şi în deosebire prin raportare. De aceea, ştiinţa şi *o.* coexistă, nefiind, din principiu, prima adevărată şi, mai cu seamă, cea de a doua falsă (Arist., *An. post.*, I 33, 88b-89b). Doar că „nu există ştiinţă care să fie când ştiinţă, când nu", pe când *o.*, da, aceasta datorită modului ei de a fi nestabilă (*Metaph.*, Z, 15, 1039b-1040 34 şi urm). În *Top.*, I 100a-b, în deosebire de premisele care „insuflă încredere prin ele însele" (sunt adevărate şi prime), în raţionamentele dialectice premisele sunt probabile (ἔνδοξος/ον) conform opiniei curente). ~ (4) La *Epicur*, falsitatea şi eroarea depind „de opinia – τὸ δοξαζόμενον pe care ne-o facem noi" (*Scris. către Hdt.*, în Diog. Laert., X, 50). Dacă „senzaţiile" sunt, prin nemijlocire, întotdeauna adevărate, în *o.*, care e o supoziţie – ὑπόληψις intervin adevărul şi eroarea. „E adevărată dacă e confirmată sau dacă nu e contrazisă de evidenţă şi e falsă dacă nu e confirmată sau dacă e contrazisă de evidenţă." Obiectul unei păreri – δόξα στον „depinde de ceva care ne-a fost clarificat mai dinainte" şi cu referire la care formăm o propoziţie (Diog. Laert., X, 33-34). Opinie, la Epicur, şi ca maximă, în κύριαι δόξαι, *Maxime fundamentale* (în Diog. Laert., X, 138-154) în număr de 40.

OPSIMOS (ὄψιμος) **din Rhegium** (după *Catalogul lui Iamblikhos*, *V.P.*, 36) – pythagoreu obscur, probabil în tradiţie philolaică (deci sec. V-IV ante). Ar fi identificat pe „Dumnezeu" cu intervalul dintre „numărul cel mai mare" (10) şi „cel care-i este mai apropiat" (9), prin urmare cu monada sau unul, „fiindcă numărul maxim întrece pe cel care-i este mai apropiat cu o unitate." Informaţia lui Athenagoras (Pro Christ., 5, p. 6, 15) trimite sigur la un motiv pythagoreu de şcoală, aşadar, mai curând însuşit şi de către *Op.*, iar nu de invenţie proprie.

OPUS, OPUŞI; ἀντικείμενον, ἀντικείμενα – „se întrebuinţează pentru a denumi ceea ce este contradictoriu, pentru cele contrare, pentru relative, ca şi pentru privaţiune şi posesie, pentru acel ceva de unde se porneşte şi pentru cel final, în naştere şi pieire" (Arist., *Metaph.*, Δ, 10, 20-25). Heraclitic, cele opuse (τὸ ἀντιξοῦν) se acordă (fr. 8 D.K.; vd. *contradicţie*; *contrar*).

ORFISM – de la legendarul Orpheu (Ὀρφεύς/ὀρφικός, ὀρφικῶς) orfic, în maniera lui Orpheu (cf. Hdt., 2, 81. Obiceiul egiptenilor de a nu intra în templu cu veşminte de lână: „aidoma cu acelea orfice, ὀρφικοῖσι şi bahice"; „mod orfic de a trăi" (Pl., *Lg.*, 782c). S-ar fi născut în Tracia sau în Macedonia, dar, cel mai adesea din neam trac. Leibethra în Pieiria, din preajma Olimpului, dată cel mai adesea ca loc al naşterii, era, se zice, cu populaţie tracă. Pausanias însă pe seama frescei lui Polygnotos îl socoteşte elen (X, 30). Ar fi trăit cu 11 generaţii înainte de războiul troian, după unii; după alţii, doar cu nouă şi ar fi scris: *Triodul* (Triagmoi), *Oracole* (Chresmoi), *Despre pietrele preţioase* (Lithica), *Mântuirea* (Soteria), *Craterele* (Crateres), *Mantia* (Peplos), *Theogonia* în 1200 de versuri, *Onomastica* (Onomastikon) în 2000, *Astronomia*, *Imne* (Hymnoi) şi încă atribuite însă dacă chiar vor fi existat, întocmai şi altora. Cel puţin, după informaţiile târzii ale *Lex Suda* (A1 D.K.). Pentru Herodot (II, 53) însă ar fi trăit după Homer şi Hesiod. Cobora în Infern pentru a o recâpăta pe Euridike, îmblânzind cu magia cântecului său din liră Cerberul; a participat la expediţia argonaută şi murea sfâşiat de Menade învrăjbite de Dionysos ori de femeile trace. În *Scrierea despre zei*, „numită aşa de peripateticul Eudemos" Orpheu făcea din Noapte (Νύξ) „început al lucrurilor" (Damascios, *De principiis*, 124; B12 D.K.). În *Rapsodii* (Ἱεροὶ λόγοι) din Chronos veneau Eterul şi Chaosul. (În altă variantă şi Erebos întunecat.) Rezultând un ou „care generează divinitatea" din acesta se năşteau Phanes, ca tată, Metis ca minte şi Erikepaios ca putere (vd. *cosmogogonie*; *cosmos*; *haos*) vd. Damasc. 124; 123 bis; B12 şi 13 D.K.). Credea că trupul (τὸ σῶμα) este mormânt (σῆμα) pentru suflet şi în metempsihoză (Pl., *Cra.*, 400 b-c). Din acest punct de vedere şi nu numai (Rohde găsea şi un început de aritmologie la Orpheu şi orficii primari), orfismul face istorie solidară cu *pythagorismul*.

P

PANAITIOS (Παναίτιος) **din Rhodos** (? 185 – ? 110 ante) – elevul lui *Diogenes* din Seleucia şi al lui *Antipatros din Tars*, scolarh, începând probabil cu anul 129, fondatorul propriu-zis al *stoicismului* „mijlociu". Către 146 îl întâlneşte pe istoricul Polybios şi, probabil, la recomandarea fostului său profesor, Diog., îl cunoaşte pe C. Laelius (Sapiens), om politic şi orator din cercul lui Scipio Aemilianus, ca şi pe acesta din urmă. Admirat, toţi cei ce se mişcau în jurul Scipionilor (Polybios, Terenţiu, Luciulius, Q. Aelius Tuberon, Sp. Mummius, Rutilius Rufus, M. Vigellius, L. Furius Phlius, poate şi Valerius Soranus) vor fi aderat la doctrina sa, „cu nuanţe" sau nu, îndeosebi, „meditând la officia" în care am văzut „nu îndatoriri imperative, ci binevoitoare servicii ocazionale, necesare în relaţiile dintre oameni" (Bloch, Cousin, 1985, 1, pp. 288-289). Şi nu numai aceştia, faima supravieţuindu-i. Cicero la rândul şi în timpul său avea să-i ia ca model: pentru *Despre providenţă*, pentru *De natura deorum* şi *Despre datorie*, pentru *De officiis*. Ar mai fi scris o carte *Despre bucurie* şi alta *Despre secte* (şcoli filosofice), aceasta de informaţie şi interpretare istorică (între altele, din dialogurile socraticilor, le socotea autentice numai pe cele ale lui *Platon*, Xenofon, *Antisthenes* şi *Aischines*; nu însă şi pe cele atribuite lui *Phaidon* şi lui Euclides; a întocmit o listă, mai restrânsă, a lucrărilor lui Aristippos din Cyrene; cf. Diog. Laert., II, 64, 85). Toate s-au pierdut până la puţine fragmente (Modestus Van Straaten, *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leyda, 1952); divizând filosofia în trei, ca în tradiţia şcolii, în deosebire de aceasta, schimbă însă ordinea părţilor, punând mai presus fizica. Tot, mai aparte, „susţinea că lumea e nepieritoare" (Diog. Laert., VII, 142). Nu va fi admis nici ideea simpatiei universale" şi se va mai fi despărţit de şcoală şi prin contestarea divinaţiei. Nu însă şi a providenţei, pe care o asimilează necesităţii cosmice. De aceea, cât se mai poate vorbi de o „teologie", aceasta e „fizică" (Schuhl, 1952, p. XLI). În dezacord cu rigorismul moral al şcolii sau, cum zicea Cic. (*De fin.*, IV, 28, 79), cu „tristeţea şi asprimea" stoicilor, *P.* va fi încercat, în filosofia omului, în genere, în etică în particular, un model mai bogat în nuanţe. „Mai blând în idei şi mai clar în terminologie, citează mereu pe Platon, Aristotel, Xenocrates, Theophrast, Dicaiarchos". Nu cade, prin aceasta, în eclectism. Deşi admirator al lui *Socrate* şi Platon îndeosebi, nu renunţă la matricea stoică. Evită să accepte ideea sufletului nemuritor (socotind-o minoră, dacă nu fără sens; pentru a nu şterbi ceva din cultul său pentru Platon, contestă autenticitatea dialogului Phaidon) şi nu renunţă totuşi la determinaţia intelectualistă a moralei. Dar admite în om şi o natură instinctuală, cu impulsiuni iraţionale (*hormai*). Cum însă dominante sunt tendinţele esenţiale (*aphormai*), nemijlocit în legătură cu natura omului, comportamentul moral ar sta în acordul cu ele. Identifica chiar un fel de determinism al acestora, punându-le în

relaţie directă cu virtuţile corespunzătoare. Dreptatea ca virtute şi comportamentul social, într-un plan mai larg, ar veni din modul de a fi al omului ca raţiune şi limbaj. De la natură cu instinctul autoconservării ca şi, totodată, cu „dorinţa de a se uni în vederea procreerii", pentru că are raţiune şi vorbeşte, depăşeşte convieţuirea instinctuală în societate şi prin aceasta în istorie. Căci peste lucrurile care sunt date de la natură, omul mai produce altele, proprii şi progresiv mai adaptate (Cic., *De off.*, I, 4). Prin toate acestea, *P.* apare ca „un iniţiator în marele curent al filosofiei operative" (Schuhl, 1962, p. XLI). Tot la fel, prudenţa – *phronesis* urmează unei tendinţe esenţiale, pe care, la rândul ei, o modelează uman şi o reglează corespunzător. Fiinţă raţională, omul află „principiile şi cauzele lucrurilor" în vederea pregătirii celor „de trebuinţă". Cu o componentă teoretică şi practică, prudenţa, în consecinţă, duce la o morală a deliberării, în care *P.* distingea trei modalităţi: mai întâi, alegerea a ceea ce este moral, în al doilea rând, a ceea ce este util şi apoi, hotărârea în cazurile în care „ceea ce e moral intră în conflict cu ceea ce e socotit util" (Cic., *De off.*, I, 3). Deci trebuie să se ţină seama de ambele componente; altminteri starea noastră ar fi permanent în conflict interior. Pentru fericire, ar fi admis *P.*, contra lui *Hecaton*, că nu este suficientă virtutea; „dimpotrivă, şi sănătatea e necesară, şi anumite mijoace băneşti şi de tărie" (Diog. Laert., VII, 128). În sfârşit, ultima virtute (cea de a treia, după dreptate şi prudenţă), moderaţia sau temperanţa (*sophrosyne*) stăvilind pasiunile, ar forma sufletul în spiritul respectului de sine şi de ceilalţi (*aidos*; lat. *varecundia*), al frumosului moral (*kalon*; lat. *honestum*) şi al convenabilului (lat. *decorum*), acesta din urmă ca „aspect exterior al conduitei morale, în măsura în care exprimă şi relevă frumuseţea interioară" (Brehier, 1955, p. 133). Se mai admite la *P.* (cf. Schuhl, 1962, p. XLII) şi o „teorie a persoanei", prin aceea că filosoful stoic distingea (ca şi *Chrysippos*, de altfel) o natură universală şi alta individuală în fiecare om în parte. De aici şi un principiu (aproape imperativ) moral, reprodus de Cic. (*De off.*, I, 31): „Trebuie să ne străduim să nu luptăm împotriva naturii omeneşti generale, totuşi conservând-o pe aceasta, să ne urmăm individualitatea, astfel încât chiar dacă există alte individualităţi mai bune sau mai distinse, noi să ne măsurăm cu toate acestea dorinţele după regula naturii noastre". De aici, mai cu seamă, aşezarea lui *P.* la începuturile umanismului modern (Bréhier, 1955, pp. 131-134). Pe lângă mulţi discipoli romani, dintre greci, mai proeminenţi au fost: Poseidonios din Apamea şi *Hecaton*. Stratocles, Athenodoros din Tars, Demetrios, fiul stoicului Diphilos din Bithynia sau un Platon (cf. Diog. Laert., III, 109; V, 84) sunt obscuri.

PANDEKES vd. **KHÔRA**

PARADIGMĂ; παράδειγμα; exemplu, model (de la παρά şi δεῖγμα, alături de, dincolo de, în contra a ceea ce se arată), lat. exemplu – *exempla*; în rom. paradigma – pildă, asemănare a cuvântului, arătare prin chipurile ştiute (Cantemir, *Ist. ier., Scara*). În *platonism:* (a) model, în genere: „exemple – παραδείγματα de cum să răspunzi" (M.79a), „nu află în ei înşişi modele ale mentalităţii perverşilor" – ἐν ἑαυτοῖς παραδείγματα ὁμοιοπαθῆ τοῖς πονηροῖς (*Rp.*, 409b); (b) *Idéa* – ca model: „învaţă-mă care este acest caracter specific, pentru ca privind la el şi folosindu-l ca exemplu / model – παραδείγματι să pot spune despre faptele sale sau ale altuia că, fiindu-i asemenea, sunt pioase, iar că nefiindu-i nu sunt (*Euthphr.*, 6 e) „ca să avem un model – παραδείγματος am cercetat ce este dreptatea în sine..." (*Rp.*, 472 e) „diferenţa între orbi şi cei

care sunt realmente privaţi de cunoaştere în sine aceia care nu au în suflet un model clar – ἔχοντες παγάδειγμα şi sunt incapabili să privească, asemenea pictorilor, adevărul însuşi şi s-ar raporta la el fără încetare şi l-ar privi cât de exact ca să întocmească legiunile de aici?" (*Rp.*, 484 c) „nici o cetate n-ar fi fericită dacă întreaga-i configuraţie n-ar fi fost trasată de acei pictori care lucrează după un model divin – τῷ θείῳ παραδείγματι" (*Rp.*, 500 e), „... există, poate, un model în cer – ἐν οὐρανῷ παράδειγμα" (*Rp.*, 500 b) „aceste eide subzistă în fire ca nişte modele" – τὰ μὲν εἴδη... παγαδείγματα (*Prm.*, 132 d); „ori de câte ori demiurgul priveşte la ceea ce este identic cu sine şi se foloseşte de un asemenea model" (*Tim.*, 28 a); „cosmosul a fost făurit după modelul care poate fi conceput raţional (29 b; cf. şi 31 a, 37 c, 38 b, 39 e, 48 e, 49 a); (c) chiar copie: „trebuie să luăm frumuseţile cerului ca modele menite să ducă la cunoaşterea celor invizibile" (*Rp.*, 529 e). Dar copii nemijlocite, de unde şi capacitatea lor de a sta ca termen într-o *sui generis*, *analogia entis*. Şi ceea ce este în devenire ar putea fi luat ca model; aşa procedând, demiurgul însă „va săvârşi ceva departe de a fi frumos" (*Tim.*, 28 b; cf. Des Places). Sensul dominant însă este acela ca model în participaţie. Însă zicând că ideile „sunt paradigme, iar celelalte (lucrurile) participaţii, toate acestea sunt vorbă goală şi metaforă poetică" (Arist., *Metaph.*, 991 a 20 şi urm.). Ceea ce, de fapt, încă *Platon* (*Parm.*, 132 d) semnalase. Admiţând ideile ca *p.*, presupunem că lucrurile sunt în asemănare cu ele. Dar, asemănătoare lor, lucrurile, ele sunt asemenea acestora? „Să fie cu putinţă ca tocmai *eidos* să nu fie asemenea lucrului care ia asemănare de la ea?" Pentru *Aristotel, p.* este ceea ce stă ca pentru configuraţie şi model – τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγνα principiu – cauză formal (*Metaph.*, 1013 a, 26-27).

PARADOX; παράδοξος; lat. *paradoxon*; contrar aşteptării sau opiniei obişnuite, straniu. Pl., *Rp.*, 472 a – παράδοξον λόγον propoziţie ieşită din comun; Plut., *Moralia*, 1068 b – τὰ παράδοξα, opiniile paradoxale, neobişnuite ale stoicilor. Deşi la Plut. are formă substantivală, multă vreme, până în sec. XVII, este încă adjectiv (Foulquié, Saint-Jean, *Dict. de la lang. ph.*) descoperirea şi formularea în ultimele două veacuri a numeroase contradicţii logico-matematice, ca urmare a dezvoltării teoriei mulţimilor, au determinat, în acelaşi timp cu deschiderea unui mare capitol consacrat *p.*, şi o anamneză istorică. Astfel că au fost readuse în actualitate şi prinse în context „aporiile" zenoniene ca şi „argumentele dialectice" ale lui *Eubulides*. Numite mai frecvent *aporii*, primele patru, privitoare la mişcare şi spaţiu (loc), iar al cincilea, al grămezii relativ la pluralitate, raţionamentele lui *Zenon*. cum ţin de logica paradoxală, particulară gândirii în exercitare ontologică, sunt *p.* În nici un caz însă *paralogisme*, aşa cum le socotea Arist. în *Fizica*, VI, 9 şi VII, 5, unde sunt expuse şi cercetate. O incomprehensiune ciudată şi o anume simplificare au trezit bănuiala de inautenticitate sau, oricum, că forma în care ni s-au transmis este coruptă (Freudenthal, 1966, p. 52; Tóth, 1969, p. 46). Dar cu toate acestea, pentru că fragmentele zenoniene nu ne spun nimic (în afară, poate, de B2, adiacent ultimului *p.*), iar doxografia (Procl., *In Parmen*, 694, 23; Simpl., *Phys.*, 138, 3; 947, 3; 1108, 18; A:15, 25 şi 29 ĐK) este săracă, textul de bază rămâne cel aristotelic. Primul *p.*, al dihotomiei, dintre cele de tăgăduire a mişcării, „zice că înainte de a ajunge la capăt, mobilul trebuie să ajungă la jumătate". Potrivit celui de al doilea, numit „Ahile", „zăbavnicul nu va fi ajuns nicicând în fugă de altul mai iute, pentru că cel urmăreşte trebuie să ajungă mai întâi în chip obligatoriu acolo de unde a

pornit cel ce fuge, aşa că zăbavnicul, în chip obligatoriu, se va găsi de fiecare dată înainte". Al treilea este al „săgeţii", „săgeata zvârlită stă pe loc", iar al patrulea al mărimilor egale, care se mişcă într-un interval de un stadiu (măsură egală cu aprox. 1,800 m), în şiruri egale şi paralele, în sens contrar, unele de la sfârşitul distanţei, altele de la jumătatea ei. În fine, în afara seriei acestora şi în alt loc (C., VII), însă tot în aceeaşi ordine. Aristotel mai relatează despre un raţionament nu atât de celebru ca primele patru, dar nu fără de însemnătate. Reluarea sau redescoperirea sa de către Eubulides arată interesul pentru el, iar dacă luăm în seamă faptul că în metafizică, decis începând cu *Platon*, problema înţelegerii (conceptualizării) trecerii de la unu la multiplu avea să fie centrală, ea le întrecea în relevanţă pe primele patru, de fapt acestea doar despre cazuri particulare. După Zenon însă, mai întâi într-un context neo-eleatic aşa cum era fie cel megarian, prezenţa *p.* grămezii (soritului) (σωρός, σωρείτης, σωρίτης), căci despre el e vorba, nu mai surprinde. Întrucâtva distincte în prima finalitate (la eleat, *p.* priveşte compararea mişcărilor produse de un element şi de mai multe, în timp ce la megaric, compararea cantităţilor, părţii şi întregului), în profunzime, sunt congruente. Trebuie să admitem, şi-ar fi început Z. argumentarea, că orice element (un bob de mei), căzând, produce un zgomot, dacă întregul însuşi îl face. Numai că, şi de aici începe dificultatea, între cele două zgomote există o diferenţă, aproape, comenta Gomperz (1929, p. 231), ca între zero şi ceva. Dacă (şi de aici încolo analiza merge pe relatarea lui Simpl. (1108, 18), mai explicită decât cea arist., extrem de eliptică), mişcarea aerului (deci zgomotul) pe care o (îl) determină, aproape că nu se percepe, cum se explică efectul produs de o grămadă? În urmare, dacă un bob nu produce nici un sunet, de unde acela al „baniţei?" Iar dacă, dimpotrivă, produce, de unde şi cum diferenţa, de îndată ce fiecare bob din grămadă, în cădere, face acelaşi zgomot ca şi imperceptibil? ~ (2) Trecând acum la Eub.: pentru că „natura nu ne-a făcut cunoscute liniile de despărţire dintre lucruri în aşa fel încât să ştim unde să ne oprim", cum putem să hotărâm dacă trei sau patru unităţi „sunt *puţin* sau *mult*?" „Dacă adaug *unu* la *acest* număr, se ajunge la mai mult?" (Cic., *Acad. pr.*, II, 29). „Nu se poate ca, dacă doi este un număr mic trei să nu fie la fel, nici dacă doi şi trei sunt numere mici, patru să nu fie tot aşa, şi aşa mai departe până la zece; dar doi este un număr mic, de aceea la fel este şi zece" (Diog. Laert., VII, 82). Prin analogie, tot asemenea şi *p.* chelului (φαλακρός): un om este pleşuv dacă are un singur fir de păr, dar şi două, trei, patru... Unde încetează o stare şi de unde începe alta? Răspunsul, şi de o parte şi de alta, ar fi simplu: zgomotul produs de căderea unei grămezi este mai puternic, pentru că este al unei grămezi, iar numărul zece este mai mare decât doi sau trei, având mai multe unităţi decât acestea. Dar întrebarea care se pune nu vizează existenţa, nu este una de existenţă, ci de inteligibilitate. În acest caz, accentul înseamnă că se deplasează de pe soluţie pe problemă, ceea ce pune în retragere verdictul arist. atât de sever, anume că raţionamentul (lui Zen. şi, prin extindere, şi cel al lui Eub.) este fals. Fireşte că „dacă sunt două puteri, şi dacă fiecare dintre ele mişcă un corp într-un timp oarecare, puterile, fiind unite, vor pune în mişcare ceea ce rezultă din greutăţile adunate, într-un timp egal, căci aceasta este proporţia" (*Phys.*, VII, 5, 250 a). Totuşi, cum poate fi conceptualizată adiţia, cum, aşadar, zicând kantian, judecata sintetică, în sine nenecesară sau cu necesitatea non-evidentă, capătă necesitate (ori îi este legitimată necesitatea)?

Obţinută prin alăturare (însumare) de unităţi sau forţe, cum grămada este altceva decât elementele sale? Căci, dacă 1 nu este o grămadă, nu va putea fi nici 2 (adică 1+1), nici 3 (2+1), nici 4 (3+1) ş.a.m.d. Contestând inteligibilitatea „grămezii", Zen. şi Eub. vizau, pe o cale negativă, tocmai conceptualizarea ei. Altfel spus, şi unul şi celălalt despărţeau „cantitatea" şi „calitatea", „partea" şi „întregul" şi reduceau „înaintarea cantitativă" la o simplă mecanică a măririi şi micşorării, tocmai pentru a izola, prin procedare negativă, calitatea şi a viza momentul de trecere, când cantitatea „a trecut în contrariul său", esenţial (Hegel, 1966, p. 439). Paradoxul grămezii, şi nu numai el, dintre cele eleatice şi megarice, înregistra, prin modul său de a fi, logic, o criză a gândirii, una de autodepăşire, ce însă, prin trecere de la asumarea sa într-o logică a identităţii la cealaltă, în ordinea contradictoriului. Primele patru (sau trei, mai degrabă, dacă unu şi doi sunt identice) *p.* zenoniene fac o demonstraţie încă mai eclatantă. În planul evidenţei simple, nimeni, în mod serios, nu putea să pună la îndoială faptul că într-o întrecere imaginară, Achille „cel iute ca şoimul" (Homer) nu numai că ar fi ajuns din urmă broasca ţestoasă, ci şi ar fi întrecut-o („Zăbavnicul" este asimilat broaştei ţestoase abia de către Simpl., 1014). La fel, nici că săgeata care ţâşneşte din arcul încordat stă pe loc sau că timpul jumătate este egal cu dublul său. Aceeaşi „nepotrivire" cu evidenţa simplă şi aceeaşi motivaţie şi în cazul *p.* megarice, „argumente dialectice sub formă de întrebare, ca *Mincinosul, Ascunsul, Electra, Voalatul, Încornoratul* şi *Chelul*" (Diog. Laert., II, 108). La rigoare însă „argumentele" lui Eub. sunt în număr de patru, *Ascunsul, Electra* şi *Voalatul*, cu deosebiri numai în formulare, în principiu, fiind identice. La fel, *Soritul* şi *Chelul*. Primul, *Mincinosul* (*pseudomenos*, gr.; *mentiens*, lat.) despre care ar fi scris mult *Chrysippos*, este reprodus de Arist. (*Resp. sof.*, 25, 180 b; cf. şi *Metaph.*, IV, 1008 a şi b), de Aul. Gell., (XVIII, 2) şi menţionat de Sen. (*Ep.*, 45), de Plut. (*Contra stoicilor*, 2, 20). Dar forma canonică ne-a fost transmisă de Cic. (*Ac. pr.*, II, 29): *Si te mentiri dicis, idque verum dicis, mentiris et verum dicis* – dacă spui că minţi şi că e adevărat ce spui minţi, minţi şi vorbeşti adevărat. Aşa stând lucrurile, când zici că minţi, şi minţi, rezultă că nu este adevărat că minţi (deci nu minţi); iar dacă mărturiseşti că minţi şi nu minţi, minţi. Paradoxul, pentru că este vorba de un enunţ contradictoriu, şi nu de un sofism (ca în interpretarea aristotelică) stă în faptul că „propoziţia «eu mint» nu poate fi declarată nici adevărată, nici falsă, pentru că ia imediat valoarea contrarie" (Dumitriu, 1966, p. 51). La rândul său, cel de al doilea, *Voalatul* (Ἐγκεκαλύμμενος, gr.; *convelata*, lat.) sau *Ascunsul, Electra* este transmis de Lucian în dialogul *Filosofii la mezat*, 22, unde Chrysippos ca personaj, la întrebarea „Ce înseamnă «învăluitul» şi «Electra»?", răspunde astfel: „Este vorba de prea vestita Electra, fiica lui Agamemnon care, în acelaşi timp, ştie şi nu ştie ceva. Căci Oreste, aflându-se lângă ea, fără ca sora lui să-l fi recunoscut, aceasta ştie că Oreste îi e frate, dar nici idee n-are că omul de alături e Oreste." Electra, prin urmare, deşi îşi cunoaşte fratele, nu ştie că este el, acoperit fiind. În aparenţă, simplu joc şi acest *p.*, în realitate însă o încercare de a conceptualiza ceea ce numai în forma enunţului contradictoriu putea fi conceptualizat, adică „opoziţia superioară între general şi acesta, întrucât a avea în reprezentare înseamnă a avea în elementul generalului". Ştiindu-şi fratele, Electra „îl cunoştea în reprezentarea ei, dar nu ca pe acesta"; or, „a cunoaşte înseamnă a avea pe cineva în reprezentare ca pe acesta, a-l avea nu în chip nedeter-

minat, în general, ci ca pe acesta". „Arătat ca nu acesta", Oreste nu e cunoscut de Electra; numai „reprezentarea ei îl cunoaşte". Prin urmare, „acesta al reprezentării şi acesta de aici nu sunt unul şi acelaşi" (Hegel, 1963, I, p. 437). Încornoratul (κερατίνης), „joc" sau „păcăleală" şi el, dar nevinovată (zicea Sen., *Ep.*, 45, întrucât „cel ce-i întrebat «dacă are coarne» nu-i atât de prost ca să se pipăie la frunte, nici atât de neghiob sau tâmp ca prin subtila ta argumentare să-l convingi că, fără s-o ştie, are coarne"), este păstrat şi reprodus de Diog. Laert., VII, 187 („dacă n-ai pierdut niciodată un lucru înseamnă că-l ai; „ori n-ai pierdut niciodată coarne, deci ai coarne"), de Aul. Gell., XVIII, 2, 9. („ceea ce ai pierdut, ai avut; n-ai pierdut coarnele, deci ai coarne"), de Sext., *P.H.*, II, 242, într-o formulare, probabil, a lui Diodor Cronos („Dacă nu este adevărat, în acelaşi timp, că ai coarne frumoase şi ai coarne, înseamnă că ai coarne, dar n-ai coarne frumoase şi ai coarne. Deci ai coarne." Bagatelizat uneori („pe ştiutor acesta şi altele asemenea îl păgubesc", iar ştiutorului nu-i folosesc"; Sen., *Ep.*, 45; lipsit de temei, Aul. Gell., XVIII, 2, 9), totuşi, *p.* „arată că dacă o propoziţie (de ex.: «Tu ţi-ai pierdut coarnele») implică o presupunere (că tu ai avut cândva coarne), ea poate fi negată fie într-un mod restrâns, cu acceptarea aceleiaşi presupuneri, fie într-un mod nerestrâns, fără acceptarea acesteia" (Kneale, 1974, pp. 128-129). ~ (3) Deşi în sine distinct de mijloacele proprii, *p.* era folosit în argumentaţia sofistică. Un „loc" comun în a face pe cineva să comită o eroare sau să susţină un *p.* este de a nu pune în discuţie imediat o teză determinată, ci de a pretinde că pune întrebări din dorinţa de a se instrui; un astfel de proces de examinare deschide perspective pentru atac". Dar „locul comun" cel mai obişnuit este cel atribuit lui Kallicles", care argumentează în *Gorgias*, 428 e, şi pe care cei de altădată îl socoteau irezistibil: este deosebirea dintre potrivit naturii şi potrivit legii". Cele două, socotite, contrarii fac ca atunci când respondentul vorbeşte de ceea ce este potrivit naturii, trebuie să i se opună ce este potrivit legii şi invers. „Şi într-un caz, şi în altul el va fi împins la susţineri paradoxale" (Arist., *Resp. sof.*, 12, 172 b 10 şi urm.). ~ (4) Cic., în *Paradoxa*, găsea şase *p.* în *stoicism*: „(1) Nu există alt bine decât ceea ce este onest"; „(2) Virtutea este suficientă pentru a trăi fericit"; „(3) Păcatele sunt egale, ca şi actele bune"; „(4) Orice om fără de înţelepciune este în delir"; „(5) Numai înţeleptul este liber, toţi ceilalţi sclavi"; „(6) Singur înţeleptul este bogat".

PARALOGISM; παραλογισμός – raţionament înşelator; παραλογιστικός – arta de a înşela prin argumente capţioase (Arist., *Rhet.*, 1, 9, 29); παράλογος – contrar calculului, neaşteptat. De regulă, în *Resp. sof.* (1, 165 a, 15-20, 7, 169 a, 169 b; 8, 170 a; 10, 170 b; 11, 171 b), *p.* este tot una cu sofismul şi presupune raţiuni formale, în geometrie şi mai evident. Deşi intervin şi cele materiale / de cunoaştere (*An. post.*, I, 12, 77 b). Dar, uşor distinctiv, *p.* este cu raţionamentul care produce şi poartă, formal, eroarea (*Resp. sof.*, 7, 169 a, 22 şi urm.). „Paralogismul logic constă în falsitatea unui raţionament din punctul de vedere al formei, oricare i-ar fi conţinutul" (Kant, diviz. II, c.2, 1). În *Logică* (par. 90) însă cu specificaţia: „raţionament fals după formă", prin care „ne înşelăm pe noi înşine", În logică, azi, raţionament înşelător neintenţionat.

PARMENIDES (Παρμενίδης) **din Elea** – (n.? 540 ante; akmé, „către cea de a 69-a olimpiadă", 504-501; Diog. Laert., IX, 22) auditor al lui Xenophanes, totuşi „nu i-a urmat învăţătura" (*ibid.*). Xen, ca întemeietor al şcolii eleate, şi deci dascăl al lui

Parm., este o prezumţie care nu se poate susţine. O anume, dar vagă, similaritate există, numai că ea a devenit posibilă printr-o lectură *à rebours*. Altfel spus, se va fi întâmplat o „eleatizare" a lui Xen. din motive filiaţioniste, pentru a se afla antecedente parmenidismului. Încă din antichitate Arist. (*Metaph.*, I, 5, 986 b 22), manifestă oarecare prudenţă („căci Parm. se socoteşte a fi fost elevul lui Xen."), iar Diog. Laert., (IX, 21) îl ataşază lui *Ameinias*, căruia „i-a şi urmat învăţătura". Preluând o informaţie (suspectă însă de partizanat) a unui pythagoreu, Nicomachos din Gerassa, Iamblikhos (*Vita Pyth.*, 166; A4 D.K.) îl socoteşte chiar membru al şcolii. Strict evenimenţial nu este exclusă nici cunoaşterea de către *Parm.* a monismului teo-ontologic xenofantic, nici aceea a *pythagorismului* prin Am. Însă dincolo de rigorile unui filiaţionism strict, cu virtuţi incontestabile, în ordinea unei explicaţii istoriste, dar şi viciat de succesivismul linear inerent, *Parm.* stă ca început de şcoală, ca paradigmă filosofică. Alegerea sa de către *Platon* ca *raisonneur* în marea dezbatere critică din dialogul omonim, ca şi identificarea cu „părintele nostru", prin Străinul din Elea (*Sph.*, 241 d), atestă faptul. Paradoxal, chiar şi „paricidul" plănuit („Vom fi siliţi să punem la încercare teza părintelui Parm., apărând-o pe a noastră şi să forţăm lucrurile spunând că, într-un fel, este ceea ce nu este şi, la rândul său, ceea ce este nu este" (*ibid.*), vine în sprijinul admiterii eleatului ca deschizător şi întemeietor nu numai într-o ordine istorică, ci şi în alta, sistematică. Aceasta în sensul că până şi o mare „răsucire", aşa cum este cea din dialogurile platonice *Prm.* şi *Sph.* se întâmpla prin raportare la parmenidism. În singura sa scriere, un poem cu titlul convenţional *Despre natură* (din care au rămas 19 fr. plus unu îndoielnic), *Parm.* impune în mod expres, filosofiei câteva motive definitorii: (1) distincţia „fiinţă" – „existenţă"; (2) posibilitatea conceptualizării fiinţei şi (3) „canonul" descrierii ontologice. Poemul este alegoric: într-un car tras de două iepe (în interpretarea lui *Sextus*, „pornirile iraţionale ale sufletului"), filosoful este purtat „pe calea mult lăudată a zeiţei", ceea ce revine la a spune că „speculaţia întemeiată pe raţionamentul filosofic, care în chip de divinitate însoţitoare, călăuzeşte spre ştiinţa universală". Este condus de nişte „copile" (adică „senzaţiile") şi „se îndreaptă spre dreptatea amarnic pedepsitoare, în ale cărei mâini stau chei ce închid şi deschid", „cu alte cuvinte, raţiunea înzestrată cu înţelegerea sigură a lucrurilor". Primindu-l Dreptatea, zeiţa îl învaţă că numai unul este drumul adevărului „bine rotunjit" (*eyklykeos*), acela după raţiune, în timp ce părerile sunt înşelătoare (*Adv. math.*, VII, 111 şi urm.; B1 Diels). Există, prin urmare, două căi posibile: după opinie (*doxa*) şi după raţiune sau convingere. Într-o interpretare gnoseologistă, opinia ar fi totuna cu senzorialitatea, iar „calea Convingerii" cu raţionalitatea. Distincte, cea de a doua o presupune pe prima de îndată ce „copilele", adică senzaţiile, îndrumă spre adevăr. Dar sensul acesta este cel mai slab. Primează altul, care trimite la identificarea celor două planuri de descriere şi construcţie în ontologie. *După opinie*, fiinţa nu este şi este, iar nefiinţa este şi nu este, ceea ce convine nivelului 2 (fizic, material, de interpretare) al ontologiei, lucrurile (ca existenţă) fiind şi nefiind. *După raţiune* însă, este doar fiinţa (a fi-ul, *einai*), una, nenăscută şi nepieritoare, indivizibilă, peste tot aceeaşi şi la fel, mereu în identitate cu sine (intransformabilă, ca atare). Nefiinţa (*mè einai, mè eon*) nu este, nu poate fi termen prim. Dacă ar fi, ar urma să aibă regimul fiinţei. Însă cum nu-l are, nu este. Astfel încât privitor la ea nu putem spune că „a gândi este totuna cu a fi" (fr. 3). Ca să îndeplinească această condiţie ar trebui să

poată fi gândită în termenul fiinţei, ceea ce ar impune-o ca pe altă fiinţă, a doua. Or, fiinţa este, trebuie să fie una. Altminteri, n-ar mai îndeplini nici una dintre rigorile de descriere (indeterminată, nenăscută etc.). În regim ontologic, numai fiinţa poate fi gândită ca fiind, căci numai ea poate fi conceptualizată necontradictoriu. Până şi condiţia mărginirii (Unul este „deopotrivă cumpănit faţă de mijloc"; fr. 6) vine în sprijin sau, mai curând, ea, oricât ar părea de ciudat. Explicaţia ar sta în faptul că a gândi ontologic înseamnă a „cuprinde" fără însă a cunoaşte. „Cuprinderea" parmenidiană nu este deci echivalentă, în alt plan, de acuma, limitării de tip fizic. „Înconjurăm" fiinţa, adică o gândim; limitarea ei vrea să spună „cuprinderea" ei. De aceea, *Aristotel* şi avea să spună că „Parm. a grăit mai bine decât Melissos", acesta desmărginind fiinţa (*Phys.*, IV, 6, 207 a 15). Totuşi, distingând categoric între cele două planuri, gest necesar pentru degajarea termenului prim şi legitimitatea lui în faţa raţiunii, *Parm.* făcea non-inteligibilă trecerea de la unul la celălalt şi justificarea celui dintâi ca temei pentru cel secund. Imposibile (în ordinea gândirii) toate acestea în lipsa unui termen mediator, eleatul, adus să explice pluralitatea, recurgea la o soluţie ingenioasă, anume la identificarea a două cauze şi a două principii (caldul şi recele, respectiv, focul şi pământul), dintre care caldul şi focul semnificau fiinţa, iar recele şi pământul nefiinţa (Arist., *Metaph.*, I, 5, 986 b 18). Doar în plan fizic, însă cu trimitere şi la metafizic, fiinţa şi nefiinţa se presupuneau şi se determinau reciproc. De aceea, într-un fel, fiinţa era şi într-o anume măsură nu era, după cum nefiinţa nu era şi era. Deschiderea către interpretarea platonică din *Sph.*, 241 d, este deja înfăptuită. „Paricidul" platonic, deci, este sugerat de *Parm.* însuşi. Întemeietor de şcoală, dintre elevi, propriu-zis eleaţi, au fost numai Zenon şi Melissos. Empedokles, şi el auditor episodic, nu-l va urma, în sens strict, dar spiritul metafizicii parmenidiene avea să-l păstreze. Ca, de altminteri, întreaga filosofie greacă ulterioară.

PARM(EN)ISKOS (Παρμενίσκως) – pythagoreu din Metapont (după *Catalogul* lui Iamblikos). Că împreună cu Orestadas l-ar fi răscumpărat pe Xenophanes, vândut ca sclav (Diog. Laert., IX, 20), „este exclus să fie adevărat" (Frenkian, 1963, p. 731), dar de aici două prezumţii: *P.* a fost contemporanul lui Xenophanes (sec. VI ante) şi că s-au putut cunoaşte şi comunica.

PARON (Πάρων) – pythagoreu, probabil, din prima generaţie, cunoscut numai dintr-o referinţă aristotelică: „Unii au numit timpul «cel mai înţelept» (element), dar pythagoreul *Paron*, gândind mai corect, îi zicea «cel foarte neînvăţat», fiindcă în curgerea lui, oamenii uită" (*Phys.*, IV, 13, 222 b 17). În context, evocarea lui *P.* era menită să ajute la demonstraţia tezei arist. cum că „orice schimbare este din fire şi desfiinţare. Iar în timp, toate sunt generate şi se distrug." Ca „foarte neînvăţat", în consecinţă, timpul nu-şi predetermină generările şi distrugerile; de aceea totul este posibil. Mai curând decât o „preştiinţă", timpul este un joc, întrucâtva ca în fr. 52 heraclitic („este un copil care se joacă"), necesar, poate, pentru înţelegerea celor ce *P.* va fi spus prin „cel mai neînvăţat".

PARTICIPARE vd. **PARTICIPAŢIE**

PARTICIPAŢIE; PARTICIPARE; μέθεξις de la μετέχω, μετέχειν a împărţi, a avea parte, a participa la; μετέχειν μοῖράν τινος (Hdt., 4, 145), a avea parte de ceva (Soph., *El.*, 1168), a avea parte la ceva, a fi complice la ceva (Ar., *Pl.*, 880). 1. ~ (Dominant, cel puţin începând cu *Platon*, *Prm.*, *methexis*, alte câteva sinonime îl întregesc: *parousia, koinonia, metalepsis, metaskhesis, mixis, krasis, homoiosis. Parousia* – παρουσία, prezenţă, venire: παρουδία – a fi prezent (*ibid.*), ocazie favorabilă (Soph., *Aj.*, 540; *El.*, 1251) a fi prezent – παρουσία (Arist., *Plant.*, 2, 3, 11). În dialogul *Ly.*, 217 b 6: „datorită prezenţei răului" – διὰ κακοῦ παρουσίαν; în *Grg.*, 497 c 1: „frumoşi... cei în care sălăşlueşte frumosul" – τοὺς ἀγαθοὺς... ἀγαθῶν παρουσία ἀγαθούς; în *Phd.*, 100 d 5: „nimic altceva nu conferă acelui lucru frumuseţea, decât prezenţa în el a Frumosului în sine sau comuniunea cu el" – εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία; în *Rp.*, 437 e 2-3: din pricina prezenţei numărului mare/cantităţii – διὰ πλήθους παρουσίαν; în *Sph.*, 247 a 5: „fiecare dintre suflete devine aşa prin deprinderea şi prezenţa dreptăţii" – δικαιοσύνης ἕξει κσὶ παρουσία. (În *N.T.*, prezenţă, venire, 1 *Cor.*, 16:17; *Fil.*, 2:12; înfăţişare/putere a trupului 2 *Cor.*, 10:10; a doua venire a lui Hristos – Mt, 24:3, 2, 7, 37, 39; 1 *Tes.* 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 *Tes.* 2:1, 8, 9; *Iac.* 5:7, 8; 2 *Petru* 1:16; 3:4, 12; 1 *Ioan* 2:28. Acestea în prelungire „elenistică"). „În greaca folosită de papirusuri şi în greaca din perioada elenistică, *parousia* este termenul uzual pentru sosirea unui împărat, a unui rege, a unui generator sau a unei personalităţi importante într-un oraş sau într-o provincie" (Barclay, 1992, art. *Parousia*). *Koinonia* – κοινωνία, faptul de a avea în comun ceva, de a împărţi ceva, de a participa la ceva, comunitate, actul de a fi în comun, de a avea o afinitate, schimb, comerţ, comunicaţie, relaţii, societate: în *La.*, 180 a 5: *Despre asocierea* (noastră) – περὶ κοινωνίας..., în *Grg.*, 507 e: „întreaga comunitate omenească" – ἡ ἀνθρωπίνη K., „cine nu se poate uni / intra într-o uniune / în comuniune cu cineva nu se poate împrieteni" – μὴ ἔνικοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη; în *Smp.*, 188 c: „practici întemeiate de existenţa unei comuniuni – κοινωνία între zei şi oameni"; în *Rp.*, 371 b: „de aceea am creat o comuniune şi am întemeiat un stat" – ... καὶ κοινωνίαν... (cf. şi 402 e, 531 d; *Po.*, 276 b; *Lg.*, 721 a, 861 e ş.a.). Dar în *Phd.*, 100 d – „comuniune" (Hackforth), „participare la" (Bluck), „comunicaţie" (Robin): „prezenţa... Frumosului în sine sau comuniunea"; în *Prm.*, 152 a, ca „participare" la fiinţă – οὐσίας... K.; în *So.*, 264 e „comunitate cu sofistul" – τῆς τοῦ σοφίστου κοινωνίαν. *Metalepsis* – μετάληψις, acţiunea de a lua parte, participare la, schimb (de scrisori, în retorică, metalepsa, întrebuinţarea unui cuvânt în locul altuia, fie pentru evitarea repetării, fie din raţiuni eufemistice). În *Parm.* „alt gen de participare?" – ἄλλη τις ἂν μετάλνφις ... γένοιτο? *Metaskhesis* – μετάσχισις – „participarea la dualitate" – τὴν τῆς δυάδος μετάδος μετάσχειν (*Phd.*, 101 c). Aceasta în acelaşi context în care este evidentă sinonimia între *metaskhesis* şi *methexis:* „participarea" – *metaskhon* la esenţa proprie „la care participă" – *hou an metaskhei. Mixis* – μίξις, μεῖξις, amestec, în care, „elementele" pot să-şi păstreze identitatea, împreunare: în Caucaz, oamenii „se împreună în văzul lumii" – ηίξιν (Hdt., I, 203), „amestec de sămânţe" din care iese copilul (Pl., *Lg.*, 773 d). În *Rp.*, 620 d, Er a mai văzut „cum unele suflete de animale treceau la oameni sau la alte animale, cele nedrepte la fiare, pe când cele drepte în vietăţi blânde, şi cum se făceau amestecuri – μιξαίς de tot felul". Combinare între genuri: „pentru că genurile sunt mutual susceptibile de asemenea amestecuri" – τὰ γένη πρὸς ἀλλῆλα κατὰ ταὐτὰ μείξεως ἔχειν (*Sph.* 253 b). *Krasis* – Κρᾶσις, amestec de cel puţin două entităţi, într-un întreg. În *Phd.* 86 b, sufletul (după ipoteza naturii sale ca armonie) este amestec al unor contrarii – κράσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν; în *Tim.*, 74 d, rezultat al unui amestec: „tendoanele

ca amestec – κράσεως de os şi carne", combinarea, după necesitate, a contrariilor (*Lg.*, 889 e). *Homoiosis* – ὁμοίωσις, asemănare, asimilare, acţiunea de a deveni asemănător: „asemănarea/identitatea şi diversitatea" – τῆς ἀλλοιώτεως τε καὶ ὁμοιώτεως (*Rp.*, 454 c), „cât mai asemănător zeului" – ὁμοίωστις θεῷ ι (*Tht.*, 176 b), numerele care nu sunt asemănătoare unele cu altele – τῶν, οὐκ ὄντων... ὁμοίων ἀλλήλοις ἀριθμῶν (*Ep.*, 990 d). *Methexis* apare anterior dialogului *Prm.*, dar asemenea celuilalt termen de organizare, *Idéa*, este instituit ca printr-o inducţie specială. Peste tot se simte prezenţa sa, chiar când nu se recurge la vreun sinonim fie şi colateral, astfel că „istoria" lui apare ca o fenomenologie *sui-generis*. În *Phd.*, 101 c: „esenţa proprie a fiecărei realităţi la care participă" – tou an metaschei; „lucrurile frumoase participă la..." – métekhein (*Smp.*, 211 b). În *Prm.*, 132 d, participarea la *eide* ca luare de asemuire: „această participare a altor lucruri la eide/ configuraţii nu este altceva decât faptul de a lua asemuire de la ele" – ἡ μέθεξις τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἡ εἰλασθῆνσι λὐτοῖς. Dătătoare de fiinţă: „«a fi» este oare altceva decât participarea la Fiinţă în timpul prezent, la fel cum şi «era» numai că l-a trecut şi tot asemenea «va fi» numeşti la viitor comuniunea cu ceea ce – este?" – μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ πάροντος, ὡσπερ τὸ ἦν... καὶ αὐ τὸ ἔσται μετὰ τοῦ μέλλοντος οὐσίας ἐστι κοινωνία (151 e - 152 a; cf. Bailly, Des Places). Se întâmplă însă următorul fapt: în acelaşi timp cu mişcarea de instituire are loc şi cealaltă, de deconstrucţie, în câmp ontologic, în vederea trecerii lui *methexis* în ordinea metafizicii (ceea ce presupunea modificări de semantică). Trebuie să admitem că toate cele ce există există prin: asemănare, comuniune, prezenţă/venire etc., într-un cuvânt prin *p.* (îm-părtăşire, părtăşie, actul de a lua parte). Indiferent de cum avea să i se zică în-temeierii, poate, *p.* rămâne, dacă nu în deplină proprietate, oricum termeńul-câmp, în care se vine cu alte proiecte, se schimbă ordinea interioară, este, pe scurt, posibil să se întâmple orice. Câmpul însă, atât ca extensie şi cuprindere, cât şi ca substrat, într-un fel, mereu personant, rămâne. Ceea ce se verifica mai întâi cu *Aristotel* însuşi. „Participării, Platon îi schimbă doar numele. Pythagoricii încă vorbeau despre existente ca imitaţii ale numerelor, deci participaţia este doar alt nume. Dar ce sunt participaţia şi imitaţia la Idei, şi unii, şi alţii au lăsat să caute oricine" (*Metaph.*, 987 b 10 şi urm.). Urmând principiul ipotezei, tot ceea ce este în lumea lucrurilor trebuie să fie prin participaţie. La ce însă ar participa relaţiile, negaţiile, dispariţia? Accidentele, la rândul lor? „Dacă admitem participaţia la Idei, strict, sunt Idei numai pentru substanţe. De participaţie după accident nu se poate vorbi, participaţia fiind la Idéa şi, încă, întrucât nu este afirmată despre un subiect" (*ibid.*, 990 b 25 şi urm.). Dar, dincolo de examenul critic la care termenul este supus, deşi în vederea resemnificării metafizice, el însuşi platonic (în *Prm.*, mai cu seamă la 130 c - 131 a), el este păstrat de Aristotel. Privaţiunea (de formă) aduce bine cu participarea, de vreme ce şi aceasta presupune lipsa. Participantul (τὸ μεταληπτικόν) nu este ceea ce este prin lipsă? Deci Platon, pe măsură ce construia ontologic, şi de-construia, operaţiune necesară trecerea (ca) de la mofologic la sintactic. Ontologic, trebuia admis că „sunt, într-un fel al lor, Idei pe a căror denumire o primesc, aici, jos, lucrurile", precum cele ce iau parte la Asemănare sunt asemenea, la Mărime, mari, la Frumos, frumoase. Dar, îl chestionează pe *Socrate* (la fel): „eşti încredinţat?" / „îţi pare?" – δοκεῖ σοι (130 e). La răspunsul ferm al lui Socr.,

Parmenides vine cu întrebarea-obiecţie: participantul participă „la întregul Ideii sau numai la o parte?" – ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; dacă, la o parte, Idéa era compusă şi, apoi, ce mai era individualul, el însuşi, un întreg? Dacă la întreg, ce şi cum mai era inteligibilă multiplicitatea? Nu cumva separaţia dintre cele două planuri este ilicită? („trebuie sau nu să afirmi că ar putea fi ceva în sine, în separaţie de lucruri?"; 130 d). În limite strict ontologice, presupoziţia era legitimă. La „aporie", ca dificultate, se ajungea însă numai prin încheierea în cerc. În acest caz, justificată fiinţa în sine, justificată (ca existenţă) şi lumea, ori erau în paralelism ontologic, ori, dacă nu, cu primatul celei dintâi, lucrurile nu puteau fi gândite ca fiind. Ele aduceau doar cu acele *ta dokounta* parmenidiene, un fel de apariţii care aşa fiind ne şi par. Ele deci sunt pentru noi ceva ce ar aduce cu apariţii. De altfel, de-construcţia este anterioară dialogului *Prm.*, numai că nu era mişcarea dominantă. În *Phaidon*, 102 a - 103 e, unde se pune problema interparticipării, era anticipată „comunicaţia genurilor" din *Sph.* Focul deşi „cald" este altceva decât „caldul", şi „zăpada" decât „recele". Totuşi, dacă „zăpada" va primi „caldul" „fie că se va retrage, fie că va pieri". Asemenea, în felul lui, şi focul. Neputând primi contrarul său, focul sau zăpada, totuşi comunică (interparticipă) cu ceea ce i se potriveşte. „Simplicitatea pe care *Phaidon* o atribuie «Ideii» nu semnifică o unitate fără diversitate, ci o unitate constituită în mod necesar din determinaţii solidare. Este ceea ce va zice Leibniz despre monadă, că este simplă, adică fără părţi, nu însă fără de calităţi" (Robin, 1935, p. 109). În *Sph.*, 250 a şi urm. fiinţa *diferită*, de repaus şi de mişcare, comunică însă cu amândouă. Dar repausul şi mişcarea, contrarii, nu comunică. Fiecare dintre cele trei: fiinţa, mişcarea şi repausul, deşi diferite de acelaşi şi de altul, comunică însă cu ele. Acelaşi şi altul sunt şi ele contrare. Comunicând cu repausul şi mişcarea (nu însă şi invers), revin fiecărui gen dintre acestea două. „Comunicarea nu este un simplu amestec sau combinare reciprocă a genurilor supreme, ci o participare a unora la altele" (Surdu, 1989, p. 43). Aceasta după o anumită logică, de vreme ce dintre trei ipoteze: toate participă la toate, nimic nu – (inter) participă şi unele da, altele nu, operaţională este ultima. Deci în principiu numai, „genurile sunt mutual în stare să se amestece" (253 c). Altminteri, predicaţia ar fi imposibilă (cf. Joja, 1966, II, p. 330 şi urm.). ~ (2). Reconstruind în temeiul metafizicii Unului din *Parmenides*, *Plotin* se fixează în acelaşi câmp al aporeticii Unului şi Multiplului, cum, de altminteri, aveau să facă şi *Porphyrios*, *Proclos*, *Damascios*. În consecinţă, chiar dacă morfologic altfel, în mai mare sau în mai mică măsură, sintactica rămânea aceeaşi, ceea ce înseamnă că şi interesul pentru *p.* Dubla „mişcare": procesiune (πρόοδος), conversiune (ἄνοδος, ἐπιστροφή) sau, mai exact, una, dar deopotrivă, „coborâre" şi „ascensiune" sau revenire, în plotinism, era aceea care prelua semantica termenului platonic, modificată în funcţie de noua ipoteză. Porphyrios, la rândul său, dacă el e autorul unui *Comentariu la Parmenides* (identificat astfel de Hadot), dacă nu textul, ca atare, reia, aplicat, aporii platonice, privitoare la *p.*, din *Prm.*, 142 b: „Unul, dacă este (admiţând), consecinţele care rezultă pentru el, în acest caz, trebuie admise şi ele". Atunci, dacă Unul este, este posibil ca să fie fără să nu participe la Fiinţă?" Dacă nu, „fiinţa Unului ar urma să fie fără a fi identică Unului; altminteri, fiinţa aceluia nu ar mai fi a aceluia, nici acela nu ar mai participa la Fiinţă". „Prima explicaţie: «Unul participă la Fiinţă» vrea

să spună că Unul este o unitate cu Ființa" însăși, iar cea de a doua, că „al doilea Unu" (care este), Unul care participă la Ființă, coincide cu primul Unu, „Unul ca esență pură" (*Comm.*, 5). Mai departe, dar în același câmp este Proclos, datorită ideii „distribuției circulare" a Unului, care face ca acesta să fie luat ca autodiferențiere. Seriile înseși (aceea a unității – μονάς și aceea a diadei – δύας) în care se întâmplă cele două mișcări, procesiunea și conversiunea, sunt în logica autodiferențierii – autodeterminării (Trouillard, 1969, p. 919). Astfel încât, direct sau indirect, toate participă la toate. Dacă „circumferința este asemenea unui centru care s-a destins, ea converge în el pentru că ea aspiră să fie centrată în el și se unifică în această mișcare. Astfel încât principiul procesiunii devine termen al conversiunii" (*Euclidem*, 154). Seriile înseși „comunică, unitatea presupunând diada, limitatul – ilimitatul, repausul – mișcarea, identitatea – diferitul, asemănarea – neasemănarea, cercul aceluiași-ului – cercul altuia, cerul devenirea, forma (eidos) – materia. Circulară, procesiunea este mișcare de diferențiere în Unu. Cele ce (se) diferențiază, *henadele* (ἑνάδες), sunt, în același timp (în) unitatea Unului, „aspirând" să fie centrate în el. Ținând seama de toate acestea, prin procesiune ca *p.*, din Unul (τὸ Ἕν) decurg: henadele noetice (ἑνάδες νοηταί), din acestea/sau prin acestea din henadele noerice (ἑνάδες νοεραί cele înzestrate cu inteligență, în deosebire de cele noetice, inteligente prin natură), din acestea henadele hypercosmice (ἑνάδες ὑπερκόσμιοι) și, în fine, în urmarea lor, cele din interiorul lumii (ἑναδες ἐγκόσμιοι). Toate acestea urmând schema lui Dodds (cf. *Elements*, p. 282) sunt pe orizontală. Pe verticală, din henadele noetice derivă ființa neparticipantă (τὸ ἀμεθέκτως ὄν), din henadele noerice, ființa care participă (μεθέκτως ὄν) și *nous*-ul divin neparticipant (θεῖος Νοῦς ἀμεθέκτως), din henadele hypercosmice, ființa participantă, *nous*-ul divin participant și sufletul divin participant, ca din henadele cosmice: ființa participantă, *nous*-ul participant, sufletul participant și, în sfârșit, corpul divinității (θεῖον σῶμα); cf. Proclos, *Elementa*, prop. 163-165; Dodds, *The Elements of Theology*; De Vogel, *Greek Philosophy*, III, cap. XXV, 3).

PĂMÂNT; γῆ, γαῖα, χθών, χθονός – uscatul, în opoziție cu apa, planetă, element cosmologic (ἡ Γαῖα, Χθώ, Χθονίη, ca divinitate). După etimologia platonică, „gé arată mai degrabă ce înseamnă în cazul că ar purta celălalt nume, gaïa. Căci gaïa este mai pe drept numită generatoarea (gennéteira) cum zice Homer, care folosește gegáasin pentru gegennésthai – a fi fost născut" (*Cra.*, 410 b-c). Prima descriere, dar geografică și astronomică, în *Il.*, XVIII, 483 și urm.: făurind „scutul lui Achille", Hephaistos închipuie pe partea lui exterioară pământul înconjurat de fluviul Okeanos, sursă pentru toate apele, cerul cu „nesfârșitele astre", iar la mijloc două cetăți, într-una văzându-se „nunți și ospețe", și în cealaltă „două tabere de oști". Cu „cerul întins" (III, 364) deasupră-i, în adâncurile sale (III, 57 și urm.; XXII, 482 etc.) sau pe malurile fluviului Okeanos (X, 507) se află „Țara morților" stăpânită de Hades. De condiția „elementului" pământul începe să fie apropiat o dată cu Hesiod. Divinitate și zonă a lumii, cel dintâi apărut din haos, pământul (Gaia) este „casă temeinică" pentru muritori, generator din sine al Cerului („Gaia, slăvită, născu mai întâi asemenea sieși / Cerul cu stele-mpânzit"), al munților și mării, iar din unirea cu Cerul „născu pe-nspumatul Okeanos", Titanii, pe Hiperion, zeul luminii, pe Cronos, cel „cu gânduri ascunse" (*Theog.*, 117 și urm.). Deși ivit el însuși din altceva, care îi premerge, cum scenariul hesiodic

este al producerii lumii ca ordine, rânduială, în limitele lui, mai degrabă, Pământul poate trece ca temei. Nu este numai generator, ci și ordonator. Născând din sine, ca printr-o desprindere a contrariului, Cerul, Pământul (Gaia, ca Marea mamă) și-l reapropie prin însoțire („cea dintâi hierogamie" și, de aceea, exemplară, fiind urmată de zei și oameni; Eliade, 1991, p. 209), ca apoi să pună la cale cea dintâi teomachie menită să-i ia hegemonia pe care și-o asumase. Amenințând, prin sleirea forțelor sale cosmotizante, lumea ca ordine (făcând tot mai mult să se nască monștri de al căror nume poetul mărturisește a se îngrozi), Cerul este „destituit", pentru a fi „instituit" Cronos. Ne interesează, într-o lectură filosofică, mai puțin succesiunile divinităților hegemonice și mai mult faptul că același „principiu" (în acest caz *p.*), fie și până la un punct, face și desface totul în lume. După ce va fi inspirat răzvrătirea, Zeița-mamă pare a fi pusă în retragere. Primei perechi generatoare (Gaia – Ouranos) îi urmează a doua: Cronos – Rhea. Dar întrucât Cronos își devora propriii copii, pe ultimul născut, pe Zeus, „Pământul nemărginit îl primește", ascunzându-l „cu grijă". De altminteri, sfatul ca în locul noului născut să i se dea Timpului devorator „o piatră", Pământul (Gaia) i-l va fi dat nefericitei mame, Rhea. După „ocultarea" lui Ouranos, Pământul însuși, ca „principiu" al lumii, se ascunde. Poate însă numai ca temei în ordinea generării; rămâne însă același simbol al cosmoticității (ca raționalitate). Prins într-o „istorie", provenit din haos, generându-și perechea și luându-i puterea când amenință să destructureze lumea, forță generatoare și ordonatoare, ca apoi numai raționalitatea profundă și latentă, Pământul în scenariul hesiodic încă ține de o reconstrucție de tip mitic. Dar în același timp, ceea ce îl desparte de semnificația filosofică îl și apropie, căci mai toate determinațiile sau toate cele esențiale, transnarative, aveau să-și găsească locul natural în viitoarele modele ontologice, cu *p.* (sau cu oricare altul dintre *elemente*) ca principiu. Nu departe, temporal ca și prin mentalitate de Hesiod, orficii (vd. *orfismul*) n-au ieșit nici ei din spațiul miticului. După informații târzii, neoplatonizante, orficii ar fi crezut că „la început era apa și materia, din care s-a închegat pământul, statornicind aceste două principii dintru început, apa și pământul (gé). Cât despre cel de al treilea principiu, el s-a ivit din ele, adică din apă și pământ, fiind un dragon..., numit Chronos" (Damasc., *De princ.*, 123 bis; B13, Diels). Schema succesiunilor, după Kirk-Raven (1957, p. 24) este următoarea: apă – materie – pământ – Chronos. Ceva mai aproape de filosofie este însă Pherecydes, spunând (după Sext. Empir, *P.H.*, III, 30), că „pământul este principiul tuturor lucrurilor" sau, mai plauzibil, că, laolaltă cu Zas și Chronos și Chtonia: „Zas și Chronos și Chtonia erau dintotdeauna, însă Chtoniei i s-a dat numele Gé, întrucât Zas i-ar fi făcut în dar pământul" (fr. 1; Diog. Laert., I, 119). „Chtonie", de la Chtón, *p.* într-o determinație primară, poate, loc al demonilor chtonieni (Kirk – Raven, p. 57), capătă numele Ge în dar în urma unei hierogamii: Zas însoțindu-se cu ea („Zas vorbi către Chtonia: «Vrând ca a ta să fie nunta, prin aceasta te cinstesc. Tu fă-mi bună primire și unește-te prin căsătorie cu mine»"; Grenfell – Hunt, Greek, Papyr, II, n. 11, vol. 2; B2 Diels). Primind numele Gé în dar (= γέρας de la γεραρίω, aici un joc de cuvinte, Ge-géras); Chtonie – i (îi) se dăruiește, dacă se poate spune așa, darul – prezentul său (cf. trad. Kirk-Raven, 1985, p. 56: „since Zas gave her Ge as a present – or prerogative"; cf. și Ramnoux, 1959, art. coresp.: gaia – nume pentru straturile superficiale ale *p.*; chton însă pentru cele profunde, de unde

şi apropierea de noapte). Ca în teocosmogoniile orientale, o reinstituire prin numire? Nu este exclus, Pherecydes, după o informaţie târzie (*Lex. Suda*), „deţinând cărţile apocrife ale fenicienilor". Dar, oricum, numai ca Ge, „dăruită de Zas, în forma elementară, a Chtoniei, *p.* împarte întâietatea cu Zas şi Chronos. Repunerea sa în condiţie de principiu, de acuma de către primii filosofi, va fi tot mai ezitantă. Anaximandros îl socoteşte în seria elementelor existent în apeiron, Anaximenes ca născut prin condensarea aerului şi purtat de acesta" (Ps. Plut., *Stromat.*, 3; Hippol., *Ref.*, I, 7; A7, 8 Diels), Heraclit, la rândul său, ca limita, în „drumul în jos" al focului (acolo unde „lipsa" determină revenirea la „prisos"). În acest timp numai Xenofanes şi *Parmenides* îl pun în regim de temei, dar de două ori cu restricţii: o dată că nu e niciodată singur, şi apoi fiindcă mai presus stă fie Unul (xenofantic), fie Fiinţa parmenidiană. Xen. îi alătură apa: „Pământ şi apă sunt toate câte se nasc" (fr. 29), după fr. 27 (în Aët., IV, 5): „căci toate se trag din pământ şi toate se sfârşesc în pământ" ar sta singur ca temei. Dar, fie într-un fel, fie în altul, dacă mai presus de toate stă Unul ca întreg, *p.* întemeiază doar ca natură. În acelaşi regim, în mare, este menţinut şi de *Parmenides*, cu deosebirea minoră că apa este înlocuită cu focul, dar cu particularitatea de mare interes pentru configuraţia parmenidismului, a pământului ca nefiinţă. „Constrâns... să admită pluralitatea (Parm.) e adus să susţină existenţa a două cauze şi a două principii: caldul şi recele, cum s-ar zice, focul şi pământul. Din acestea, caldul îl pune în rândul fiinţei, pe celălalt în rândul nefiinţei" (Arist., *Metaph.*, A5, 986 b 18). Nefiinţă însă nu în sens ontologic, ci doar ca altceva decât fiinţa (ca foc), de îndată ce lucrurile sunt compuse, se nasc şi pier etc. (vd. *foc*). Ultima sa mare promovare este cea empedocleană, ca „rădăcină" a lumii alături de foc, aer şi apă: „Foc şi apă şi pământ (gaia) şi aer" (fr. 17, v. 18). Supranumit (alegoric), Aidoneus (Aët., I, 3, 20; A 33) sau Hera (Stob., *Hippol.*, A 33), „anticii nu erau de acord, şi modernii sunt şi mai puţin atunci când era vorba să hotărască ce elemente se ascunde sub fiecare din numele alegorice de divinităţi" (Buffière, 1987, p. 79), indiferent de interpretare, *p.*, în onto-cosmologia empedocleană ca principiu-cauză. Pus şi de către *Philolaos* sub semnul unei divinităţi, de această dată Hades (nu departe de Aidoneus, alt nume al lui Hades, Aides), acesta nu-i mai conferă statut de principiu. Ceea ce prezintă un mai mare interes, şi nu numai în ordine informativă, este punerea *p.* (ca a tuturor celorlalte elemente) în corespondenţă cu un „corp geometric". Dacă focului îi era asociată piramida – tetraedon, aerului, octaedrul, apei eicosaedrul, *p.*, cubul. Aceeaşi simbolistică este menţinută şi dezvoltată de *Platon* în *Timaios*. Transformabile unele în altele, focul, aerul şi apa, numai *p.* nu poate trece în altceva: „când întâlneşte focul fie că se topeşte în el, fie, altfel, că se răspândeşte într-o masă de aer sau de apă, oricum, toate acestea merg numai până la un punct, dincolo de care nu se mai poate trece, pământul revenind la sine; căci el nu se transformă în altă specie" (56 d). Păstrându-i-se aceeaşi poziţie extremă, este cel mai greu (de unde şi poziţia sa ca planetă, în centru, de vreme ce mai greul se mişcă „spre centru") în opoziţie cu focul cel mai uşor, în descriere aristotelică, rece şi *uscat* prin ultima determinaţie, *p.* întâlneşte contrariul lui (focul), *uscat* şi cald. Exceptând, poate, numai ideea, şi ea exemplificată, a relativităţii poziţiilor, restul, de la descrierea pământului ca element la punerea sa ca planetă în centru lumii noastre, este speculaţie neinteresantă. „Relativitatea poziţiilor" prin apropierea extremelor: focul „cel mai de sus", cu pământul „cel mai de jos", refăcând „cercul" este pe măsura geniului aristotelic, profund dialectic. „Cercul" în care pământul şi focul sunt punctele diametral opuse şi tocmai de aceea cele ce-l delimitează, heraclitic, ar fi unul cu laturile contrarii coincidente. În secolele următoare, încă element în alcătuirea principiului pasiv la stoici, *p.* devine tot mai mult obiect al cercetării şi descrierii de tip ştiinţific, astronomic şi geografic. Până şi tratatul pseudoaristotelic *Despre lume* îl ia în seamă mai mult ca „regiune" a universului: „în această, ultima, o parte este umedă, iar alta uscată: prin urmare pământul, cu insulele şi continentele sale" (3, 3939 5). Ieşind din limitele cercetării pământului ca element, cum, mai cu seamă în epoca modernă, după Copernic, avea să determine mutaţii esenţiale şi în filosofie în filosofia ştiinţei, în filosofia, omului, prin regândirea poziţiei sale în lume, mutaţia determinată de Aristarh din Samos (aprox. 310-230), creatorul antic al ipotezei heliocentriste. Antecedente se mai admit (pythagoricii, Heraclides din Pont), totuşi „dacă noţiunea de mişcare giratorie a pământului nu era nouă în secolul al III-lea, ideea de a face din Soare centrul comun al lumii şi al revoluţiilor planetelor aparţine lui Arirtash" (Beaujeu, 1973, p. 360).

PĂRERE vd. **OPINIE**

PEREGRINOS (Περεγρῖνος) **din Parium**, în Mysia (? 100-165 sau 167) – cinic târziu, convertit la creştinism, dar reîntors la opţiunea de început, personaj bizar, extravagant în viaţă ca şi prin moarte: pentru a-şi spori faima, „neghiobul bătrân", în cuvintele lui Lucian, va fi ales să piară „pe rugul cel mai înalt cu putinţă" (despre moartea lui *P.*, 1, 2). Luc. însă, prea pătimaş, comparând cu ceea ce ne transmite Aulus Gellius (VIII, 3, parte pierdut, XII, 11, 1, 7), nu pare cea mai sigură sursă. Fiindu-i dascăl, *P.* a putut fi mai bine cunoscut de Gell.; nu este exclusă nici îngăduinţa, ea însăşi deformantă. Oricum, în tradiţie cinică, va fi fost de o moralitate severă (văzând „pe un tânăr roman dintr-o familie ecvestră care stătea în faţa lui şi tot căsca", „i-a înţeles rătăcirile desfrânate ale minţii şi ale trupului" VIII, 3), „spunea că omul înţelept nu va trebui să facă o faptă rea, chiar dacă nici zeii, nici oamenii nu-i vor cunoaşte acea faptă" (socotind că „nu de teama pedepsei sau a oprobriului public nu trebuie să facem rău, ci din sentimentul datoriei şi din voinţa de a face binele"). Era pentru sinceritate totală: „de aceea, spunea el, trebuie să avem pe buze aceste versuri ale celui mai înţelept dintre poeţi, Sofocle: «Nu ascunde nimic, fiindcă pe toate le va da la iveală timpul, care vede şi aude toate»" (XII, 11, 2-6). „Bărbat serios şi de caracter" (*vir gravis atque constans*), îi învăţa pe cei ce-l frecventau „multe lucruri folositoare şi cu conţinut moral" (XII 11, 1). Numit „mai târziu şi Proteus" (Gell., *ibid.*), „cum îi plăcea să-şi spună" (Luc., 1), probabil, datorită punerii în analogie cu zeul marin, în stare să se metamorfozeze. Poate, mai cu seamă de aici, prezumţia unui oarecare neopythagorism în conştiinţa filosofică şi morală (nu este exclus că ecletică) a lui *P.*

PERIANDROS (Περίανδρος) din neamul Heraclizilor – tiran al Corintului; între 627 şi 586 ante. „Ucigaş", el şi-a arătat „toată cruzimea faţă de concetăţenii săi". Ar fi trimis la Trasybulos, tiranul Miletului, un crainic, „să-l întrebe ce orânduire să statornicească în treburile publice pentru a fi la adăpost de orice primejdie". Acesta va fi dus solul afară din cetate şi, în timp ce-l întreba în legătură cu ambasada sa, „reteza ori de câte ori vedea un spic înălţat deasupra celorlalte". *Per.*

ar fi înţeles din relatările solului, că Trassybulos „îl îndemna să ucidă pe cetăţenii cei mai răsăriţi" (Hdt., V, 92). Pe de altă parte, este socotit şi ca unul dintre înţelepţi. Îl citează Dicaiarchos într-o serie de zece, Hermip între şaptesprezece, Hippobotos între doisprezece. I se atribuie două scrisori: una „către înţelepţi" (pentru a-i invita în Corint) şi alta către Procles, socrul său, în care se dezvinovăţeşte (deşi... cu dinţii strânşi amenințători, de uciderea soţiei sale, fiica aceluia, Melissa). Dar sunt falsuri târzii. Prin tradiţie, ar fi formulat şi câteva (18) sentenţe cu caracter moral (moralizator adesea), care, de asemenea, nu-i aparţin (Diog. Laert., I, 40, 99). Ca în toate celelalte cazuri, „legenda celor şapte înţelepţi revelă nevoia de a atribui individualitate unor judecăţi colective şi anonime" (Robin, 1935, p. 27). De altfel, la limită, mai toate contrazic „portretul" herodotian, poate, cel istoric. Dincolo însă de faptul ca atare, ele cele mai multe, atestă o înţelepciune, universală: (6) „Mai bună e democraţia decât tirania"; (7) „Plăcerile sunt pieritoare, virtuţile nu au moarte"; (10) „Fă-ţi viaţa vrednică de părinţii tăi"; (14) „Nu da la iveală cuvintele de taină"; (17) „Nu numai să pedepseşti pe cei ce greşesc, dar să şi opreşti pe cei ce stau să greşească" (Diog. Laert., I, 97-98; Diels, B, 10; VII).

PERSAIOS (Περσαῖος) **din Cition** – filosof stoic, discipol al lui *Zenon*, trimis de acesta la curtea regelui Antigonos Gonatos al Macedoniei, pe la 275-270 ante („Sunt... împiedicat de slăbiciunea trupească, datorită bătrâneţei, căci am optzecişicinci de ani şi, din această pricină, nu-s în stare să vin la tine. Îţi trimit, în schimb, pe unii din discipolii mei", *Persaios*. şi Ahilomides tebanul, i-ar fi scris *Zenon*, regelui). Diog. Laert., VII, 9). Cu oarecare influenţă asupra suveranului macedonean, *P.* l-ar fi împiedicat „să restaureze democraţia" în Eretria, cerută de *Menedemos*. Acesta, în consecinţă, ar fi spus „Ca filosof, (*P.*) este aşa cum îl vedeţi, dar că nu e cel mai rău din câţi există şi se vor mai naşte" (*ibid.*, I, 143, 144). După Sotion, Diog. Laert., VII, 36, transcrie titlurile următoarelor lucrări ale lui *P.*: *Despre regalitate*, *Constituţia spartană*, *Despre căsătorie*, *Despre impietate*, *Thyestes*, *Despre dragoste*, „Îndemnuri", „Învăţături", „Amintiri (de la banchete)", „Cu privire la Legile lui Platon". Din ele s-au păstrat puţine fragmente (în von Arnim, *S.V.F.*, I, nr. 435-462, pp. 96-102). Ca Zenon, credea că „toate greşelile sunt egale", fie în ordine morală, fie în cunoaştere: „nici un lucru nu e mai fals decât altul" (Diog. Laert., VII, 119). Prin urmare, nu există grade ale greşelii sau erorii. Interpretare evident abstract-rigoristă. În privinţa zeilor, după Cic., (*De nat. eor.*, I, 15, 38), a admis, euhemerist, că oamenii au sacralizat „lucrurile folositoare".

PETRON (Πέτρων) **din Himera** – pythagoric din prima generaţie (sec. VI ante), cunoscut numai dintr-o informaţie plutarchiană (în *De defectu oraculorum*) care, la rândul ei, prelua una foarte veche, transmisă, prin Phanias din Eresos, de „Hippys" din Rhegion. După Willamowitz – Moellendorf („Hermes", 1929, XIX) şi Burnet (1919, p. 124), „Hippys" ar fi fost în realitate *Hippasos din Metapont*, reugiat la Rhegion. Hipp., aşadar, „ne atestă" prin mărturia sa că această concepţie... cu privire la existenţa a o sută optzeci şi trei de lumi", „dispuse în forma unui triunghi, cu şaizeci de lumi pe fiecare latură. Din restul de trei lumi, mai este aşezată câte una în dreptul fiecărui unghi, şi se cuprind astfel într-un şir, una după cealaltă, rotindu-se liniştit ca în cercul horei" (*De defectu....*, 23, 22; III B, 16 Diels). Poate anaxiucrandiană, ipoteza „lucrurilor nenumărate" nu este împărtăşite de *P.*, care, în schimb, presupune o

structură aritmetică-geometrică în dispunerea celor o sutăoptzecişitrei.

PHAIDON (Φαίδων) **din Elis** (aprox. 400 ante) – apropiat lui *Socrate*, n-a fost însă un filosof socratic în cea mai dreaptă accepţie. Aceasta nu pentru a se fi construit altfel, ci datorită mediocrelor sale disponibilităţi şi prestaţii. Ar fi scris mai multe dialoguri (după Diog. Laert., II, 105, cu siguranţă, două: *Zopyros* şi *Simon*), pierdute însă. Poate doar vulgarizator al învăţăturii socratice, face totuşi şcoală (numită *eliacă*). Are câţiva elevi, încă mai obscuri (Pleistanos, Anchypylos, Moschos) şi un bun renume în epocă: „s-a bucurat de intimitatea lui Socrate şi Platon", trecând, după mărturia târzie şi suspectă, ca adevăr, a lui Macrobius (*Saturnalia*, I, 11, 41) drept „filosof ilustru". În ce va fi stat strălucirea lui ca filosof este greu de stabilit. Nu este exclus ca Macrobius să fi exagerat informaţii nesigure ori să-l fi socotit ilustru numai pentru că *Platon* „i-a închinat acea dumnezeiască lucrare despre nemurirea sufletului" (*ibid.*). Într-adevăr, existenţa sa ca personaj povestitor în dialogul platonic anonim este mai autentică decât cea reală, istorică. La conducerea şcolii îi urmează Pleistanos, tot din Elis, iar acestuia, *Menedemos*.

PHALEAS (Φαλέας) **din Chalcedon** (a doua jum. a sec. V ante) – preconizează o reformă politică egalitaristă: „el spune că averile cetăţenilor trebuie să fie egale". Dezideratul este mai uşor de îndeplinit în cetăţile abia întemeiate, dar întâmpină dificultăţi în cele cu istorie deja. Totuşi, cum egalizarea proprietăţii ar fi în interesul tuturor, pentru a preveni „revoltele", în cetăţile cu tradiţie „s-ar putea foarte repede uniformiza averile, dacă bogaţii ar fi obligaţi să dea fetelor lor zestre, fără să primească ceva, iar săracii, dimpotrivă, să nu dea zestre, ci să primească". Egalizarea, în raport de proprietate, mai trebuia însoţită, dacă nu precedată de educaţia în spirit egalitarist: „căci egalitatea trebuie făcută mai degrabă în faptele oamenilor decât în averi", iar aceasta „nu e cu putinţă dacă nu sunt educaţi de legi în mod satisfăcător". *Ph.*, aşadar, credea că „între cetăţeni trebuie să dăinuiască îndoita egalitate, a averii şi a educaţiei". Mai preconiza ca mescriazii „să devină slujbaşi ai cetăţii" (Arist., *Polit.*, II, 7, 1266 a - 1266 b). Despre „ambiţiosul proiect de reformă" socială gândit (întreprins?) de *Ph.* (Gomperz, 1928, I, p. 449), deţinem informaţii doar de la *Aristotel* (în *loc. cit.*).

PHILOLAOS (Φιλόλαος) (a doua jum. a sec. V – începp. sec. IV) – pythagoreic din „treapta a 4-a" (aproximativ dintre 440 şi 400; cf. Van der Waerden) ar fi scris o carte, *Despre natură*, care l-ar fi interesat pe *Platon* într-atât, după o informaţie târzie, discutabilă, încât „ar fi copiat de acolo cele transpuse în dialogul *Timaios*" (Diog. Laert., VIII, 85) şi ar fi întemeiat şcoală la Theba, unde venise, zice-se, „pentru a face prinos la mormântul învăţătorului său, *Lysis* (cf. Platon, *Phd.*, 61 e); schol. ad locum; A 1 a; 1 b D.K.). Începutul cărţii era: „Natura în *kosmos* armonic se-mbină, din acordul celor fără de margine (*apeira)* şi al celor care le mărginesc (*perainonta*); la fel se orânduieşte întregul *kosmos* şi tot ce se cuprinde-ntrânsul" (Diog. Laert., VII, 85; B 1 D.K.). În relatarea lui Aët.(I, 3, 10; A9 D.K.): „Philolaos... ia a principii *limita (peras)* şi *nelimitatul* (*apeiron*). Convergente sunt şi fr. transmise de Stob., (*Ed.* I, 21, 7 a) şi Damasc, *De princip.*, 1, 101. 3, Ruelle (B1 D.K.). Astfel încât problema inautenticităţii, cât se pune, cere multe precauţii. Dificultăţile de reconstituire sunt mari, primele ţinând de relaţia dintre limită şi nelimitat, dintre acestea şi monadă –diadă, dintre ele şi numere. În genere pythagoricii tratând „cam neclar problema principiilor" vor

fi identificat „două principii": Finitul (şi Unitatea) şi Infinitul „pe care nu le-au considerat ca nişte naturi aparte – cum ar fi Focul, Pământul sau altceva de acelaşi gen –, ci însăşi unitatea" (Arist., *Metaph.*, A, 5, 987, 99-17). Asociind limita numerelor impare şi ilimitatul celor pare, astfel numărul trecea ca „substanţă a tuturor lucrurilor" (*ibid.*). Ca ei, cu siguranţă şi *Philolaos*. Având două specii (*eidos – eide*): parul şi imparul prin aceasta, şi mijlocit prin faptul ilimitării şi prin acela al limitării, este posibilă lumea – armonie – *kosmos*.

PHILON (Φίλον) **din Larissa** (145 ? - 85 ? ante) – elev al unui stoic, *Apollodoros* din Seleucia, şi al lui *Cleitomachos*; succesor al acestuia la conducerea Noii Academii. Cicero, care l-a audiat la Roma, îl numeşte „princeps Academiae novae" (*Brutus*, 89), dar *Sextus Empiricus* consemnează că „unii" îl socoteau întemeietor al altei Academii decât cea formată de Car." şi anume al celei de a patra. Ar fi scris numeroase lucrări (*Ph.* „a susţinut în lucrările sale", Cic., *Acad. part.*, 4, 11), care s-au pierdut însă. Desprinderea de tradiţia carneadică nu pare să fi fost doar formală. Venind cu opinii noi – *Philo autem, dum ova qualdam commovet* (Cic., *Acad. pr.*, VI, 18) – el va fi dat o legitimare materială despărţirii, dar în ce să fi stat ele este foarte greu de stabilit. „Cicero face aluzie (*ibid.*, XVIII, 60), în termeni, adevărat că obscuri, la un învăţământ misterios şi esoteric, pe care academicii refuzau să-l explice" (Brochard, 1932, p. 193). În ce să fi constat acesta? Într-o reactualizare a platonismului? Tot Cic. (*Acad. post.*, IV, 13) vorbeşte despre o revenire a lui *Ph.* la „vechea Academie", platonică. Reală, declarativă, numai? Fără să fi fost de principiu, ea nu era nici doar aparentă. După câte se pare, *Ph.* va fi opus *stoicismului* (în teoria reprezentării) un punct de vedere simili-platonic: cunoaşterea prin simţuri este părelnică. În acest caz, autentică fără mijlocirea simţurilor, ce mai putea intelectul? S-a bănuit un posibil intuiţionism, care ar fi dat mai multă consistenţă „platonismului" philonian (Herman, Dissert. I şi II, Bötingen, 1851, 1855). Totuşi, probabilist, nu este exclus ca *doxa* platonică să fi fost interceptată de *Ph.* numai ca o cunoaştere probabilă (ceea ce nu era departe nici de sensul platonic). Socotind-o părelnică, *Ph.* (ca întemeietorul *Academiei*, în principiu), o raporta ca atare numai la natura lucrurilor, pentru un probabilist, doar aproximativă. Fără să conteste simţurilor capacitatea cognitivă, el le oprea în faţa adevărului şi falsului, în acelaşi timp. Căci, atât senzorial cât şi intelectual, pentru un neoacademic, lucrurile erau comprehensibile, dar înţelegerea, nici sigur adevărată, nici sigur falsă, între o valoare şi alta neputându-se distinge cert. „Ceva, în fond, este *natura* adevărului şi altceva cunoaşterea" (ca proces). „Întotdeauna posibilă, ea nu este cu necesitate certă" (Brochard, p. 196). Numai că probabilitatea presupune totuşi adevărul şi falsul. Aceasta ar fi fost obiecţia lui *Antiochos*, căreia *Ph.* a trebuit să-i răspundă şi i-a răspuns reevaluându-şi întrucâtva poziţia: „Obiecţia, ar fi spus *Ph.* (Cic., *Acad. pr.*, XXXIV, 111), ar avea îndreptăţire dacă am suprima total adevărul, ceea ce nu facem, distingând totuşi, între adevăr şi fals. Însă le admitem pe acestea ca aparente în favoarea probabilităţii, şi nu ca semn al percepţiei" (adevărate). Angajat în justificarea probabilului, *Ph.*, reconstituie Brochard (p. 197 şi urm.), după Cic. (*Acad. pr.*, X, 32; XI, 34) ar fi admis că există lucruri evidente (*perspicua*), care nu sunt însă percepute şi cunoscute (*percepta, comprehensa*). Încheiere stranie, pentru că, în acest caz, trebuia acceptat adevărul, dar nu şi cunoaşterea adevărată: „nu negăm că există adevărul, însă ne îndoim că poate

fi cunoscut" – *veri esse aliquid*) non negamus; percipiposse negamus (Cic., *Acad. pr.*, XXIII, 73). Fără să fie şi dreaptă, opinia lui *Ph.* ar putea fi îndreptăţită: „pentru a salva probabilitatea, a trebuit să admită adevărul" (Brochard, p. 201). Aici ar sta şi sensul, raţiunea modificării proiectului său, în urma obiecţiei lui Antiochos, care, de altminteri, i-a fost şi elev.

PITTACOS (Πιτακός) **din Mytilen** (aprox. 600 ante) – unul dintre „cei şapte înţelepţi, apare în toate listele. Guvernator şi legiuitor în cetatea sa, şi-ar fi exercitat mandatura de zece ani, în context cu deplină pricepere şi moralitate. După ce a organizat statul, a renunţat, cu înţelepciune, la putere (Diog. Laert., I, 79, 35). Moralist cu largă deschidere, ceea ce îl şi leagă de filosofie, *P.* ar fi pus în circulaţie maxime de acest fel: „La putere cunoşti omul"; „Nici zeii nu luptă împotriva masivităţii", „Să faci bine lucrul ce-ţi încape în mână", care, în încape îndoială, au valabilitate perpetuă. Mai „spunea... că e de datoria oamenilor înţelepţi să prevadă greutăţile înainte de ivirea lor spre a nu se ivi, iar datoria celor curajoşi e ca, după ce s-au ivit, să înfrunte cum trebuie" (*ibid.*, 76-78), ceea ce îl reconfirmă ca înţelept.

PLATON (Πλάτων) – **ARISTOKLES** pe numele lui (427-347 ante) – cobora şi matern şi patern din familii ilustre. Mama sa Perictione sau Potone era din neamul lui Solon. Iar tatăl, Ariston, venea „în linie dreaptă" din Codros, fiul lui Melanthos, rege legendar al Atenei. Ba, aceştia din urmă se trăgeau chiar din Poseidon. După tradiţie, nu era exclus ca acela căruia i se va zice Platon, să fi fost chiar fiul lui Apollo: *Speusippos*, Clearchos aristotelicianul şi un Anaxilaides, necunoscut, „ne spun că exista o poveste la Atena, cum că Ariston ar fi încercat s-o siluiască pe Perictione, în floarea frumuseţii, şi n-a izbutit, iar după ce a încercat s-o ia cu sila, i-a apărut în vis Apollo şi, ca urmare, a lăsat-o neatinsă până ce a născut copilul". De altminteri, acesta şi apărea pe lume în ziua a şaptea din luna Thargelion (mai – începutul lui iunie), în aceeaşi zi în care, zic delienii, s-a născut Apollo însuşi (Diog. Laert., III, 2). Tânărul Aristokles, numit Platon, „din pricina abundenţei stilului său a lăţimii frunţii", sau a înfăţişării sale viguroase (πλατύς, πλατύτης) consemna Diogenes (III, 4) ar fi început să înveţe în şcoala unui gramatic, Dionysios, evocat la începutul dialogului apocrif, însă, *Rivalii* (132 a) ca şi în aceea a pedotribului Ariston, care i-ar fi schimbat numele, cât îl priveşte, având în vedere doar vigoarea tânărului. Participă, „se spune, la lupte, în jocurile istmice, începe să picteze, scrie poeme, mai întâi ditirambi, apoi poeme lirice şi tragedii." Spre douăzeci de ani („se spune") ar fi devenit elevul lui *Socrate*, ca după moartea acestuia să treacă la *Cratylos* heracliteanul şi la *Hermogenes*, amândoi persoanaje în dialogul de mai târziu, omonim celui dintâi (*ibid.*, III, 6). Arist. (*Metaph.*, 987 a 32 sqq.) îl trece pe Craylos înaintea lui Socrate: „discipol în tinereţe mai întâi al lui Cratylos... Apoi, se apropie de Socrate...". Ceea ce este în egală masură contestat. Poate îl va fi ascultat, ca şi pe *Protagoras* ori pe Prodicos, dar să-i fi fost elev, înainte de douăzeci de ani, când l-ar fi întâlnit pe Socrate era prea tânăr; după moartea acestuia avea cam douăzeci şi opt de ani. Oricum, deşi cu timpul va fi tot mai antisofist(ic), cel puţin dialogul *Cratylos* păstrează ceva din experienţa tulburătoare trăită, se prea poate, prin frecventarea unor medii în care se trăia dramatic, adesea provocator, criza *logos*-ului. În anul 399, condamnat la moarte, Socrate murea. Indirect, prin povestitor (*Phaidon*) *Pl.* nu era lângă el, alături de *Apollodoros*,

Hermogenes, Eschines, *Antisthenes*, Menexenos: „mi se pare că era bolnav" (*Phd.*, 59 b). Explicaţia, dacă este una, se prea poate să nu stea în vreo culpabilizare ascunsă, din teama de urmări. La proces, doar, participau, alături de *Criton*, de Critobulos şi de *Apollodoros* punându-se chezaş pentru cele treizeci de mine, dacă aceasta era osânda (*Ap.*, 38 b). Iar părăsirea cam precipitată a Atenei, pentru Megara, nu este un indiciu. Pur şi simplu *P.* putea să ia drumul pribegiei din mâhnire, din scârbă, din revoltă: „Odinioară, pe când eram tânăr, am încercat ceea ce încearcă atâţia tineri, ca de îndată ce urma să fiu stăpân pe mine să mă îndrept către afacerile publice... Cârmuirea dinainte, atacată din toate părţile însă, sfârşi, fiind răsturnată. În fruntea noii ordini trecură cincizeci şi unu de cetăţeni, dintre care unsprezece în cetate şi zece în Pireu (toţi aceştia, unii să aibă grijă de treburile pieţei, alţii de gospodărirea cetăţii), în timp ce treizeci s-au înstăpânit cu autoritate nelimitată. Unii dintre aceştia s-a întâmplat să-mi fie rude (Critias, n.n.), fie cunoscuţi, ceea ce a făcut să mă cheme de grabă pe lângă ei, socotindu-mă potrivit. Tânăr, i-am crezut, sperând să întoarcă cetatea de la injustiţie la justiţie... Dar văzui că oamenii aceia făcură în aşa fel, ca, repede, atenienilor să le pară rău după stăpânirea de dinainte. Între altele, vor fi încercat aceia, ca bătrânul Socrate, atât de scump mie, despre care nu m-aş sfii să spun că era omul cel mai drept din vremea aceea, împreună cu alţii să aducă silnic la Atena pe cineva anume, ca să fie ucis; aceasta ca să-l facă părtaş la crimele lor. La care el nu dădu ascultare, înfruntând primejdii... (este vorba de Leon din Salamis). La vederea acestor lucruri şi a altora asemenea, m-am mâhnit şi m-am dat deoparte... Nu după multă vreme căzură însă cei treizeci, cu toată cârmuirea lor... Deşi ceva mai potolit, din nou m-am îndemnat să mă prind în cele obşteşti. Dar se vor fi petrecut atunci multe fapte cumplite aşa cum se întâmplă în asemenea situaţii, cu răzbunări... Nu ştiu cum s-a făcut dar, odată, puternici ai zilei, îl aduc pe Socrate, cel atât de drag nouă, înaintea judecăţii, învinuindu-l de ce era mai vinovat şi ce nu i se potrivea defel, de impietate... Am înţeles în cele din urmă că toate cetăţile sunt rău ocârmuite, căci legile, aşa cum erau, erau de neîndreptat... Şi fără să mai aştept fâptuirea, m-am văzut gândind că, spre lauda filosofiei, numai în lumina ei se poate recunoaşte ce este dreptatea în cetate, în viaţa fiecăruia. Aşadar, că relele nu se vor curma mai înainte ca neamul celor ce filosofează drept şi adevărat să ia în stăpânire treburile cetăţii sau mai înainte ca aceia ce au puterea să filozofeze cu adevărat prin cine ştie ce har divin" (*Ep.*, VII, 324 c - 326 b). Este crezul unui om prea mâhnit ca să-i mai fie teamă de ceva. Aparenta acoperire a lipsei ca pentru justificare se poate chiar să ţină de tehnica literară. „Să fi fost un simplu artificiu literar spre a-şi face «povestită» cunoaşterea aceasta? Dar n-are însemnătate" (Noica, 1968, p. XVIII). Sau are, însă oricum şi oricare va fi fost cauza, chiar şi teama, ce mai contează? Ori contează, dar diferenţiat, căci dintre toate posibilele motive acesta de tehnică literară este cel dintâi. De altfel, în genere, *P.* trece mereu în spatele altor personaje. Aşadar, după pierderea lui Socrate, pleca la Megara unde putea să întâlnească pe „megarici", aceia din şcoală, şi ea, numită (convenţional), a socraticilor minori. În primul rând, pe *Eucleides* (auditor, cândva, al lui Parmenides), care şi el părăsise Atena în urma condamnării lui Socrate. El însă stătuse lângă acesta până în ultimele clipe, alături de *Simmias*, de Kebes, de *Phaidon* însuşi, de Terpsion, dintre străini (*Phd.*, 59 c). Se întoarce la Atena, participând probabil

în 354 la „bătălia Corintului", ca apoi să meargă în Egipt (a doua oară?), după Egipt la Cyrene, pentru a-l întâlni pe matematicianul Theodoros, personaj, când va veni timpul, în *Theaitetos* şi a-i revedea pe Aristippos, pe Kleombrotos (când murea Socrate, aceştia ar fi fost nu prea departe, la Egina; *Phd.*, 59 c). Revine la Atena, mai înainte de a se duce la Tarent în Italia, revine, în Egipt. În Italia sudică, la Tarent, îl cunoaşte pe *Archytas*, pythagoricianul, şi, în genere, după tradiţie se informează privitor la învăţământul şcolii; chiar îşi procură scrieri secrete ale lui *Pythagoras* şi *Philolaos*. „Un oarecare scriitor" avea să spună că la curtea lui Dionysios, ducându-se, *P.* a cumpărat de la rude lucrarea lui Philolaos pentru suma de patruzeci de mine alchandrine şi că, apoi, a prelucrat-o în dialogul său *Timaios*. Alţii spun că *P.* a primit-o în dar pentru că a obţinut eliberarea unui „tânăr discipol de-al lui Philolaos, care fusese aruncat de Dionysios, în închisoare" (Diog. Laert., VIII, 85). În altă parte (III, 9) „şi-ar fi procurat", trei cărţi, pythagoriciene de la Philolaos, pentru o sută de mine", şi s-ar fi folosit, după Alexinos (în *Lui Amyntas)*, şi de Epicharmos, poetul comic, întrebuinţând „adesea cuvintele lui". Istoricul sicilian îl învinuia pe *P.* de a-l fi imitat pe poet: „Este evident că Platon întrebuinţează adesea cuvintele lui Epicharmos. Judecaţi singuri. Platon afirmă că obiectul simţurilor este ceea ce nu durează niciodată, *nici* în calitate, nici în cantitate, ci-i mereu în curgere şi în schimbare... Obiectul gândirii încă este de aşa natură, că de la el nu se ia nimic şi nu i se adaugă nimic. Aceasta este natura lucrurilor eterne, a căror însuşire e de a fi mereu la fel şi aceleaşi" (Diog. Laert., III, 10; Kaibel, I, pp. 91-147). În sprijin erau aduse versurile: „Zeii din veci fiinţat-au, nicicând n-au fost fără fiinţă", „... de când e lumea fiinţat-au", pe când oamenilor, şi firea şi numărul li se schimbă: „Fost-am şi eu ca şi tine, ieri altul şi astăzi iar altul", şi „astfel mereu", „căci e lege" (B 2 D.K.; 170 a K). „Şi Alkimos, mai departe, afirmă: «Există unele lucruri pe care sufletul le percepe prin corp...; sunt altele însă pe care le gândeşte fără ajutorul simţurilor. De aici urmează că din lucrurile existente unele sunt sensibile, altele inteligibile, de aceea *P.* spunea că dacă vrem să înţelegem dintr-o privire principiile care stau la baza universului, trebuie mai întâi să deosebim ideile în ele însele, ca de exemplu, asemănarea, unitatea şi pluralitatea, mărimea, mişcarea şi repausul, în al doilea rând, trebuie să presupunem existenţa frumosului, a binelui, a justiţiei...; în al treilea rând, trebuie să vedem care idei se raportează la altele..., gândindu-ne că lucrurile din lumea noastră sensibilă poartă denumiri sinonime cu aceste idei, din cauză că participă la ele... Fiecare idee este eternă... de aceea Platon spune că ideile în natură stau ca modele şi că toate celelalte lucruri... sunt copii...»" (Diog. Laert., III, 12, 13; B 1 D.K.; 170 b K). „Iată acum cuvintele lui Epicharmos despre bine şi rău: «A. Cântul din flaut e-un lucru? B. Fireşte, cum să nu fie. A. Omul ce cântă din flaut, tot una-i cu viersul" B. Ba nu e. A. Ce-i flautistul? Ce zici, nu-i om? B. Vezi, bine... A. Atunci, nu ţi s pare că la fel şi cu binele însuşi? Binele este un lucru în sine. Astfel, acela care îl învaţă... bun pe dată devine...»" (Diog. Laert., III, 14; 3 B D.K.; 171 K). „Aceste exemple şi altele la fel notează Alkimos în cele patru cărţi (din *Lui Amyntas)*, arătând ce ajutor (ὠφέλεια), a fost Epicharmos pentru *P.*" (Diog. Laert., III, 17). Nu este vorba de vreo învinuire, ci, poate, mai curând, de fixarea lui Platon într-o istorie îndelungată. Iar cât o priveşte, problema ţinea de cum înţelegem schimbarea în raport cu persistenţa. Dacă venea încă de la Epicharmos, ar fi zis,

Chrysippos, ea s-ar reduce la aceea că „micşorarea şi creşterea sunt afecţiuni ale unui corp care persistă şi durează" (Plut., *Despre noţiunile comune*, 44). Cât sunt – dacă sunt – autentice s-ar putea discuta, cu mai puţin profit, strict documentar. Mai de interes, opinia lui Alkimos, cu oarecare trecere este pentru imaginea lui *P.* după Platon. Altfel, problema nu are nici o relevanţă de îndată ce *platonismul* nu stă într-o distincţie cam veche de cât este lumea şi existentă mai în toată lumea, de la modelul sumerian al cerului şi pământului, a cărui „hartă" celestă, cu enigmaticile sale *me* şi până la cosmogoniile populare româneşti. Revenind însă din Italia, *P.* trecea în Sicilia, la Syracuza, invitat cum era de Dionysios I. „Să tot fi avut patruzeci de ani", pe atunci. Gândul său era să răspundă mai cu seamă lui Dion, neam cu tiranul cetăţii şi sfetnic, care era încredinţat că siracuzanii, ca să poată fi „slobozi", trebuia să fie „cârmuiţi după cele mai bune legi" (*Ep.*, VII, 324 a-b). Numai că chiar de la prima (şi se pare că unica) întâlnire cu tiranul nu este înţeles, discutând despre tiranie, susţinând „că doar interesul stăpânului nu era scopul cel mai bun, afară numai dacă acesta excelează în virtute". Platon l-ar fi mâniat pe Dionysios, „care, supărat, îi spuse: «Vorbeşti ca un flecar bătrân». «Iar tu ca un tiran», îi răspunse Platon" (Diog. Laert., III, 18). După tradiţie, filosoful este dat pe mâna lui Pollis, lacedemonianul, să-l vândă ca sclav, ceea ce acesta s-a şi grăbit s-o facă. L-ar fi dus la Egina, dar cum aceasta era în război cu Atena, s-ar fi cerut condamnarea la moarte a lui *P.* În cele din urmă achitat, e totuşi vândut, cum însă s-a întâmplat să fie pe acolo şi *Anniceris din Cyrene*, acesta îl răscumpără cu douăzeci de mine (sau treizeci), eliberându-l. Fie că din teamă, fie că pe ocolite încerca să-l facă să uite, Dionysios i-ar fi scris filosofului „să nu-l vorbească de rău". Platon, „îi răspunse, tot în scris, că nu avea atâta timp liber ca să-şi amintească de Dionysios" (Diog. Laert., III, 20, 21). Mai curând însă era expulzat şi dintr-o întâmplare (greu de ştiut) corabia pe care se afla a făcut o escală la Egina (Arist., *Metaph.*, 1025 a 26-30: „Cuiva i se întâmplă să ajungă la Egina, numai că el nu plecase spre ea, dar o furtună l-a împins sau pentru că piraţii vor fi pus mâna pe el"). Revenind în Atena, cumpără cu banii pe care îi datora lui Anniceris (refuzaţi) un loc în marginea Atenei, întemeindu-şi şcoala, *Academia*, atât de celebră. După cam douăzeci de ani, murind Dionysios I (către 367), la îndemnul aceluiaşi Dion, Dionysios II, în primăvara anului 366, *P.* pornea din nou către Syracuza: „ocazia era magnifică, pentru a experimenta posibilităţile de aplicare" a modelului din *Republica* (Robin, 1935, p. 15). Din nou experienţa este negativă; Dionysios II cedând intrigilor, *P.* este aproape sechestrat. Cu greutate eliberat, se întoarce la Atena. Dar cam peste opt ani, pe la 364, la insistenţele aceluiaşi Dionysios, uită de toate şi revine hotărât să-i facă noului tiran educaţia filosofică, dar numai după ce se lămurea „dacă într-adevăr era încins de văpaia filosofiei". Avea să fie, măcar în parte, dezamăgit: „el se prefăcea că ştie singur multe lucruri dintre cele de seamă, precum şi că auzise destule de la alţii". „Mai târziu, am aflat că ar fi şi scris ceva el însuşi despre cele ce auzise, strângându-le la un loc, ca şi cum ar fi izvorât din priceperea sa... Însă nu ştiu nimic despre acestea." Doar că, în ceea ce îi priveşte pe toţi de felul aceluia, „nici unul nu înţelege, după părerea mea, despre ce este vorba. Anume, că nu există vreo lucrare de a mea pe această temă şi nici nu va exista vreodată; căci nu e defel ceva de pus în vorbe, ca alte învăţături, că doar printr-o lungă experienţă a

lucrului acestuia şi printr-o convieţuire cu el se poate întâmpla ca dintr-o dată să se înalţe o lumină, care, odată ivită în suflet, se hrăneşte din ea însăşi" (*Ep.*, VII, 341 b-d). După scurt timp face cale întoarsă şi, bătrân deja, începe să pună ordine în lucruri. Între altele, îşi întocmeşte testamentul, obişnuit, aproape banal: lăsa lui Adeimantos moşia din Iphistiadai şi o alta, din Eiresisdai, un pocal de argint, o cupă... pe Artemis o elibera din sclavie, un cioplitor în piatră îi datora trei mine, el însă nu datora nimănui, nimic (Diag. Laert., III, 41, 42). În 347 murea, după tradiţie încă trudind la *Legile* sau în timpul unei nunţi. Dar se vorbeşte şi de „boala păduchilor", de care mai murise Pherecydes. „A fost înmormântat în Academie" (*ibid*, III, 11). Opera scrisă (şi păstrată) număra douăzeci şi opt de dialoguri (cele mai multe, de fapt, *Apologia*, făcând excepţie şi, în parte, *Timaios* şi *Critias*). Se discută dacă *Epinomis* este autentic. Alte câteva sunt cel puţin îndoielnice; mai mult, apocrife: *Alkibiades II*, *Axiochos*, *Clitophon*, *Demdocos*, *Eryxias*, *Hipparchos*, *Despre drept*, *Minos*, *Rivalii*, *Sisyphos*, *Theages* şi *Despre virtute*. I se mai atribuie treisprezece scrisori (mai sigure, a VII-a şi a VIII-a, în mai mică măsură cea de a VI-a; celelalte sunt neautentice). O sută optzeci şi patru de *Definiţii*, apocrife, sigur, în număr mare sunt de şcoala peripatetică şi stoică. Oricum, „este o culegere mediocră, fără metodă şi fără precizie, adesea puerilă" (Robin, 1950, p. 1589 a, n. 1). De regulă, personajul principal este Socrate (excepţând *Sofistul* şi *Politicul*, unde este un „Străin din Elea", în *Timaios*, pythagoricianul omonim, în *Parmenides*, Parmenides sau *Legile* din care chiar lipseşte). Cronologia a fost şi pentru cei vechi problematică. De aceea Thrasyllos, prefera o aşezare în tetralogii, chiar crezând că *P.* însuşi va fi făcut-o. Prima începea cu un dialog probatoriu, *Eutyphron* sau *despre pietate* şi continua cu trei, toate etice: *Apărarea lui Socrate*, *Criton* sau *despre datorie* şi *Phaidon* sau *despre suflet*. Cea de a doua: *Cratylos* sau *Despre dreapta potrivire a numelor* (dialog logic), *Theaitetos* sau *despre ştiinţă* (probatoriu), *Sofistul* sau *despre fiinţă* (logic) şi *Politicul* sau *despre regalitate* (logic). Tetralogia a III-a: *Parmenides* sau *despre idei* (logic), *Philebos* sau *despre plăcere* (etic), *Banchetul* sau *despre iubire* (etic), şi *Phaidros* sau *despre frumos* (etic). IV: *Alkibiades* sau *despre natura omului* (maieutic), „urmat de un al doilea *Alkibiades* sau *despre rugăciune*" (tot maieutic), de *Hipparchos* sau *Lacomul de câştig* (etic) şi de *Rivalii* sau *despre iubirea de înţelepciune* (tot etic). Ultimele trei sunt însă, după critica modernă, fals atribuite. V: *Theages* sau *despre înţelepciune* (maieutic), *Charmides* sau *despre cumpătare* (probatoriu), *Laches* sau *despre bărbăţie* (maieutic) şi *Lysis* sau *despre prietenie* (tot maieutic). VI: *Euthydemos* sau *Eristicul* (anatreptic), *Protagoras* sau *Sofiştii* (endeictic), *Gorgias* sau *despre retorică* (anatreptic) şi *Menon* sau *despre virtute* (probatoriu). VII: *Hippias Maior*, sau *despre frumos* (anatreptic), *Hippias Minor* sau *despre minciună* (la fel), *Ion* sau *despre Iliada* (probatoriu), şi *Menexenos* sau *discursul funebru* (etic). VIII: *Cleitophon* sau *Exhortaţia* (etic; apocrif), *Republica* sau *despre dreptate* (politic), *Timaios* sau *despre natură* (fizic) şi *Critias* sau *despre Atlantida* (etic). IX: *Minos* sau *despre legi* (politic; apocrif), *Legile* sau *despre legislaţie* (politic), *Epinomis* sau *Adunarea nocturnă* (sau Filosoful), poate prelungire (a XIII-a carte) a *Legilor*, scrisă de Philippos din Opus, apropiat lui *P.*, care a şi „editat" cele XII cărţi şi le-ar fi adăugat încă una; poate, totuşi, platonic (dialog politic) şi, în fine, *Epistolele* (etice). Aristophanes, gramaticianul

(aprox. 250-180), prefera ordonarea în trilogii: *Republica, Timaios* şi *Critias, Sofistul, Politicul* şi *Cratylos, Legile, Minos* şi *Epinomis, Theaitetos, Euthyphron* şi *Apărarea, Criton, Phaidon* şi *Epistolele*. Pe celelalte le înşira fără o ordine precisă (Diog. Laert., III, 58-62). Clasare artificială, totuşi, aceea a lui Thrasyllos rezistă multă vreme, mai cu seamă în timpul evului mediu, chiar până în vremea noastră, cel puţin, în determinarea fiecărui dialog ca fiind unul demonstrativ, altul maieutic, altul etic etc. Caracterizări „vagi sau contestabile" (Robin, 1950, p. XV). Transmise prin copii, cele mai vechi care s-au păstrat datează din sec. IX bizantin, timpurilor moderne, dialogurile sunt transmise prin ed. în latină a lui Marsilio Ficino din 1483-1484. Cea dintâi ed. în greacă vine după treizeci de ani, la Aldus Manutius (Veneţia). Urmează două ediţii, la Bâle, în 1534 şi 1556; în 1578 Henri Estienne (Stephanns) face să apară ed. sa în trei volume, la Lyon. De la aceasta vine numărătoarea, pe margine, a coloanelor şi subdiviziunilor lor; „un sistem de referinţă a cărui utilitate este evidentă" (Robin, 1950, p. XVI). De-a lungul timpului, în germană (1804-1810) apare ed. lui Schleiermacher, în franceză aceea a lui Victor Cousin (1822-1840), în italiană publică R. Bonghi (1857 şi urm.). Aceasta până la ed. mari: Wohlrab (la Tübingen), Burnet (la Oxford, 1899-1906) şi cele de azi, în col. Loeb classical library (Lib. Oxon.) şi „Guillaume Budé". Cronologia, ordinea, în genere, diferă în mai mare sau în mai mică măsură de la o ediţie sau alta. Schleiermacher împărţea dialogurile în elementare (până la moartea lui Socrate), preparatorii şi constructive. Şi astăzi încă se ordonează, elementar-evoluţionist, dialoguri de tinereţe (socratice), de maturitate (câteodată şi de maturitate târzie) şi de bătrâneţe. Ceea ce este operaţional, însă atâta cât nu se istoricizează şi istorializează, în aşa fel încât dispunerea să aducă platonismul la schematica unei modificări evolutive. De principiu, acesteia îi este opusă ipoteza sistematicistă. Încă Schleiermacher presupunea un proiect al operei anterior operei, ceea ce este deja prea mult, exagerându-se în partea cealaltă. Deşi nu trebuie să ignorăm faptul că dialogurile, indiferent de timpul de întocmire, se presupun mai curând în logică sistematică decât în logică istorică. Mai demult, K. Fr. Hermann (*Geschichte und System der platon. Philosophie*, 1839), în replică la Schleiermacher, socotea că dacă dialogurile se presupun, explicaţia ar sta în aceea că deşi firesc, în succesiune istorică, asupră-le *P.* ar fi intervenit mereu, făcându-le să consune. Ordinea rămânea în discuţie, negăsindu-le un criteriu cât de cât de garanţie. În 1867, Lewis Campbell, pe seama unor dialoguri: *Sofistul* şi *Politicul*, ca şi *Theaitetos, Critias, Philebos*, observa că stilistic acestea sunt mai apropiate de *Legile* (scrise târziu, poate, ultima), dar depărtate de *Republica*. Urmând un procedeu, al variaţiilor concomitente, se puteau, presupunea Campbell, insera dialogurile, după cum erau mai apropiate de Legile sau nu. La aceleaşi rezultate ajungea şi W. Dittenberger (1881) cu metoda sa stilistică sau de statistică verbală. Ipoteza era dezvoltată de W. Lutoslawski, în *The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the cronology of his writings* (1897). Metoda sa, stilometrică, se întemeia pe aşa-numita lege a afinităţii stilistice, cu Legile ca etalon. După afinitate, dialogurile cu indicele mai mare, mai apropiate de *Legile*, erau mai târzii: *Philebos*, cu 0,53, *Timaios* cu 0,59, *Phaidon* în schimb avea 0,21, iar *Banchetul* 0,14 (cf. Robin, 1934, pp. 34 sqq.; Schuhl, 1971, p. 13-15). Reluată cu mijloace moderne, metoda stilometrică,

mai posibilă astfel ca adevăr, l-a dus pe Leonard Brandwood la rezultate mult diferite de acelea ale lui Lutoslawski: *Phaidros* este după *Parmenides* şi *Theaitetos, Sofistul* după *Timaios* şi *Critias*. Legile îşi păstrează locul. Tot asemenea şi în cronologia lui G.R. Ledger (1989), mai adăugându-se *Timaios* şi *Critias*. Gilbert Ryle (*Plato'Progress*, 1966). După Legi aşeza *Phaidros, Cratylos, Theaitetos, Sofistul, Politicul* şi *Parmenides*. Iar mai înainte, *Euthydemos, Gorgias, Menon, Apologia, Criton, Phaidon, Banchetul, Critias, Timaios, Republica, Philebos*. Ipotezele sunt multe, peste dificultăţile cronologice aşezându-se şi acelea privitoare la doctrinele nescrise.

PLATONISMUL de „şcoală" nu face, propriu-zis, istorie. Post-platonicienii imediat următori (*Speusippos, Xenocrates*) se aplică Unului (Unul ca Fiinţă), mai tentaţi de pythagorism decât de aporetica din dialogul Parmenides. Polemon şi *Crates* sunt scolarhi obscuri; *Aecesilaos* deja dă învăţământului în *Academie* tentă probabilistă. Cei care îl refac ca spirit sunt neoplatonicienii târzii, Plotin, *Proclos, Damascius*, interesaţi acum vor fi fost de metafizica Unului din dialogul *Parmenides*, de altfel centrală şi în platonismul originar. Aceasta întrucât toate dialogurile (şi toate temele), în contra aparenţelor, duc, mai direct sau indirect, la aporetica Unului şi Multiplelor din dialogul acela. De aceea, nu perspectiva istoricistă este cea mai operaţională în hermenentica aplicată *p.*. Istoricist, *P.* (p., în proiecţie), era socratic, ca treptat să se construiască în orizont distinct, dar (fie şi uşor) sincretic, „el a îmbinat doctrinele lui Heraclit, ale pythagoricienilor şi ale lui Socrate. Cu privire la lucrurile sensibile. el este de acord cu Heraclit; în doctrina realităţilor inteligibile cu Pythagoras" dacă nu, în şi mai mare măsură, cu Parmenides (Diog. Laert., III, 8), dar cum *Socrate* chiar distingea, dincolo de o filosofie sau alta, între monism şi pluralism, pe de o parte, şi între imobilism şi mobilism, pe de alta, „eleatismul" şi „heracliteismul" în platonism erau ca feţe ale aceluiaşi întreg sau ale aceleiaşi întrebări: cum gândim în acelaşi timp, necontradictoriu, unul şi multiplul? Doar, Unul (fiinţa ca Unul) este mereu în identitate cu sine, fără început şi fără sfârşit, nenăscându-se şi nepierind; lucrurile însă erau în registru contrar. Negândite coerent ori nu se legau, în care caz existau doi termeni primi, ceea ce însă le anula indeterminarea – ilimitarea şi încă mai aducea cu sine şi pe un al treilea, al patrulea ş.a.m.d. Or, în legătură, fiinţa ca unu urma a fi temeiul şi lucrurile întemeiatele. Dar cum? Pusă astfel problema, dialogurile de până la *Parmenides* înseamnă că erau propedeutice. Ele toate duc către cele nouă ipoteze – aporii, toate, de fapt, fiind mascat-aporetice, dacă se depărtează şi se apropie, ca într-un joc superb, de miezul marii aporii, aporia aporiilor. Cum gândim necontradictoriu unul şi multiplele, la urma urmelor, chiar cum gândim şi cum vorbim? Pentru că judecata-propoziţie elementară, de predicaţie, este zormi pusă a interogaţiei: S este P, „Socrate este om". Platon, de fapt, strângea mai toate filosofiile de dinainte într-o întrebare şi de aici proiecta metafizic. Vine, astfel, problema: „sistemul" sau „istorie", ca atare, părând abstractă, prin punere în logică adversativă. Depinde însă + Se discută mai de mult dacă şi în ce stă sau poate să stea un sistem platonic, ceea ce presupune o organizare nu neapărat monocentrică, dar policentrică. „Dacă cineva ar pune pe Platon în sistem ar aduce mari servicii genului omenesc", scria Leibniz lui Rémond (scrisoare din 11 febr. 1715). Fiecare dialog pare supus unei teme, şi într-atâta, încât nu mai poate să comunice cu altele. Platon însuşi

prevenea în *Ep.*, VII, 341 c-d că nu există o expunere sistematică a filosofiei sale, a lui nu, el necrezând în ea, a altora, mai degrabă peste putinţă. Aveau să încerce câţiva în epocă chiar. Peste vreme, în şcoala lui Gaius din Pergam (sec. I, II), se „preda" un fel de *p.* sistematic. În acest cadru, Álbinos scria *Prolog la scrierile lui Platon* şi *Akinoos* un rezumat, *Epitome* (dacă cei doi nu sunt unul şi acelaşi). Oricum, în rezumat era mai întâi expusă logica, apoi fizica şi în fine, morala, în prima parte, ca în cea de a doua, metafizica, (materia, ideile, Zeul, esenţele) şi fizica. În acelaşi secol, II, Apuleius scria *De Platone et eius dogmate*, cu o expunere a fizicii (teologia, cosmologia şi antropologia), şi moralei (morala teoretică, direcţiile progresului moral, treptele moralităţii şi organizarea cetăţii). În timpurile mai dincoace, Schleiermacher îl vedea pe *Platon* ca pe un făuritor de sistem – *ein System bilder*, de îndată ce dialogurile realizau riguros un proiect. Ideea unui sistem o avea şi Willamowitz, doar că acela, ca proces, filosoful fiind un gânditor care devine, *ein Werbender*. Ipoteza unităţii gândirii lui Platon (a *p.*) este redemonstrată de Schorey, începând cu 1903 în *The Unity of Platon's thought* (apoi în *What Plato said*, 1933, revizuită). Antisistematiciştii, în replică, optează pentru un *p.* deschis prin aceea că *P.* nu s-ar fi ataşat nici unei presupoziţii care l-ar fi anchilozat, păstrându-se pentru „orice problemă nouă" ca şi „pentru orice soluţie mai adâncă şi mai justă" (Posescu, 1971, p. 23, passim). Devenire, *p.* este însă într-o idee. Adevărul poate fi pe la mijloc, între un sistematicism prea strâns şi o „istorie" prea succesivist-evenimenţială. Căci în *p.* dialogurile, fiecare cu tematemele sale, comunică unele cu altele, de fapt, interparticipă, cam după logica lui *en kai pan*.

PLĂCERE; ἡδονή; lat. *voluptas* (Lucretius, Cicero): a simţurilor / corpului (αἰτοῦ σώματος ἡδονα – plăcerile simţurilor) corpului (Xen., *Hell*, IV, 8, 22), în raport cu alţii (hedonen parekhein – a face *pl.* cuiva (Xen., *Cyr.*, IV, 1, 5). ~ (1) La *Diogenes din Apollonia: pl.*, explicată physiologist, se naşte „când aerul se amestecă în cantitate mare cu sângele şi îl face nor şi pătrunde în tot corpul" – hedonen... (A, 19, 43). ~ (2). La *Empedokles*, bucurie: „Din aceste (patru elemente) născutu-s-au toate / Armonios combinate; şi-n felul acesta prin ele / Toate gândurile, se bucură şi se-ntristează" – *hedont' hed aniontai* (fr. 107). ~ (3) După *Democrit*, prin depăşirea măsurii, „până şi cel mai plăcut lucru ţi se pare neplăcut" (*Sentenţe*; B 233). ~ (4) Pentru *Prodicos*, *pl.* este un întreg care presupune bucuria, depărtarea şi încântarea (Arist., *Top.*, II, 6, 112, b 22), fiind „o exaltare instinctivă" ce apare în prima determinaţie ca „exaltare a sufletului", în cea de a doua, a „urechilor", iar în ultima, a ochilor (Alexandr., *Commentaria graeca* la *Top.*, 181, 2; *Scholii la Platon*, Phaidros, 267 B, în Pl., *Phaedr.*, p. 238; A 19, Diels). ~ (5) Isocrate distinge două mari categorii de oameni, în funcţie de modul diferit de a-şi folosi „înzestrarea nativă": unii risipindu-se „în plăceri şi trândăvie", alţii deprinzându-şi „spiritul să cugete asupra evenimentelor şi asupra lor în înşile" (*Asupra schimbului de bunuri*, XV, 207). ~ (6) Auster, *Socrate* îşi va fi reprimat orice tentaţie hedonistă, relativizând *pl.* prin raportare la contrarul ei: „ciudat lucru se dovedeşte a fi... ceea ce numim plăcere (ἡδυς); ce uimitoare e natura ei prin raport la ceea ce îi este, pare-se, opus, durerea". Neînvoindu-se să stea alături, „în acelaşi om", totuşi, va fi spus Socr. prietenilor săi în preajma morţii, „mai totdeauna te găseşti silit s-o apuci şi pe cealaltă, de parcă deşi două, ar fi prinse de un singur cap" (Pl., *Phd.*, 60 b-c). ~ (7) Socratică prin întemeietorul ei, *Aristippos*, şcoala cyrenaică se individualizează însă în antropologie şi în morală ca urmare a centrării acestora în *pl.* şi durere, cu accentuare însă pe prima. O „mişcare" ca durerea, în deosebire de aceasta, „aspră", *pl.* este una „domoală". „Mişcări", ambele, prin suprimare, nu trec însă, fiecare, în contrariul său: „suprimarea durerii... nu li se pare că e *plăcere*, după cum absenţa *plăcerii* nu-i durere". Aceasta datorită faptului că lipsa şi de una şi de celalaltă este o stare intermediară. Distincte şi, negativ, nereciproce, totuşi se presupun. Bunăoară, „auzim cu *plăcere* imitaţia plânsului, în timp ce plânsul adevărat ne pricinuieşte neplăcere" (Diog. Laert., II, 87, 88, 90). De asemenea, pentru că nu există plăcut şi neplăcut de la natură (*physei*), în ordinea omenească cele două stări sunt relative, socoteau *Hegesias* şi dicipolii săi: „dacă aceleaşi lucruri plac unor oameni, iar pe alţii îi îndurerează, aceasta se datoreşte lipsei, rarităţii sau belşugului prea mare al acestor lucruri". Ba, acelaşi lucru poate fi plăcut pentru unii şi, dacă nu neplăcut pentru alţii, oricum indiferent. „Viaţa e folositoare pentru cel prost, în timp ce este indiferentă pentru înţelept" (*ibid.*, II, 94, 95). ~ (8) De la acest relativism, ceva mai supravegheat, la cel sceptic, radical, distanţa e unică. Plăcute pentru unii, neplăcute pentru alţii, aceleaşi lucruri nu pot fi într-un fel sau altul decât în funcţie de starea noastră. De aici şi imposibilitatea de a hotărî tranşant, chiar de a distinge între o stare sau alta. În urmare, nefiind în măsură să distingem, nu trebuie să deliberăm. Dacă lui Euripide i se părea că „e cumplit că unora dintre muritori acelaşi lucru place, pe câtă vreme altora le este urât" (fr. 462, Nauck), pentru hegesieni, dar mai cu seamă pentru sceptici, la rigoare, tocmai din aceasta vine *pl.*, ca indiferenţă (cf. Sext., *P.H.*, I, 86, 87). De altminteri, relativismul la care se ajunge cu Hegel, este fie şi uşor, recognoscibil încă la Aristip. Pe lângă faptul că *pl.* şi neplăcerea depind de simţuri (ca în exemplul cu plânsul: când *auzim* imitaţia acestuia ne bucurăm, nu însă şi când plângem), prima, cel puţin, poate să provină şi „din faptele cele mai necuviincioase". Căci „nimic nu este drept, cinstit sau josnic de la natură, ci numai prin convenţie şi obicei" (Diog. Laert., II, 88, 93). Apoi, deşi „*plăcerea* particulară" este scopul, fiind dorită pentru ea însăşi, ea nu-şi este suficientă. Altceva decât contrariul durerii, pentru o eliberare din tulburare", ca la *Epicur*, *pl.* este pozitivă prin sine şi pentru sine, de unde şi o relativizare a sa. Dar parcă în vederea atenuării posibilului relativism, şcoala, în prima ei vârstă, aşază deasupra *pl.* fericirea, aceasta ca „suma *plăcerilor* particulare", totuşi, pentru acestea. „*Plăcerea* particulară este dorită pentru ea însăşi, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea, ci pentru *plăcerile* particulare", la fel, „mult superioare celor sufleteşti", dovadă: „durerile corpului sunt mai rele decât cele ale sufletului", *pl.* trupeşti nu sunt, din principiu, cele mai puternice. Cele dezinteresate, care nu derivă din corespondentele lor corporale, ca, de pildă, aceea venită din prosperitatea stării, pot fi cel puţin egale celorlalte (*ibid.*, 87-90). În mare, aşadar, deşi avem de a face cu un hedonism, acesta este prudent, ca de altfel şi acela al lui Ep. În aparenţă mai accentuat prin centrarea în *pl.* pozitivă şi activă, totuşi hedonismul cyrenaic (îndeosebi cel al lui Aristip.), nu susţine moralismul lui „fă ce-ţi place". Aristip., „nu va fi admis o concepţie despre viaţă în conformitate cu care totul este permis şi deci că nimic nu trebuie să ne oprească de la *plăcere*" (Brun, 1969, p. 702). Cu toate că scopul este *plăcere*, aceasta ca „devenire" (*ghénesis*) nu este însă nenuanţat, tot una

cu binele suprem. *Aristotel* era cu mult prea sever şi fixat în propria opţiune (cf. *Eth. Nic.*, 1153 a 15). Ca, de altminteri, şi, mai în apropierea lui, cu Platon, cu platonicienii de imediată succesiune. ~ (9) Ca Aristip., şi întemeietorul *Academiei* definea *plăcere* ca pe „deveniri", deşi diferenţiat, adică numai pe cele „mixte", „amestec de *pl.* şi durere" şi „violenţe" fără măsură, osebite de cele pure" (*Phlb.*, 32 a-b). Cu o asemenea restricţie se înţelege că *pl.* ca scop (bine) urma să fie respinsă: „este evident că acela (Aristip.) se înşală când pretinde că *plăcere* este un bine" (*ibid.*, 59 d). Or, ea ţine de „devenire", iar nu de „fiinţă", deci trebuie aşezată în altă parte decât în aceea a binelui; „54 a-d). Dar cum deşi distincte, fiinţa şi devenirea „comunică", *pl.* nu poate fi în absolut „falsă". Noi înşine fiind prin participare la fiinţă şi devenire, suntem în dublă determinare, ceea ce, dacă întreguri, duce la ideea „amestecului". „În privinţa plăcerii şi a cugetării, am auzit cândva că nici una nu reprezintă binele, ci un al treilea, diferit şi mai bun decât ambele" (20 b). Dar în amestec intră numai cele pure („adevărate"), „prietene nouă". „Plăcerile ce vin însoţind ca pe o divinitate deplinătatea virtuţii şi urmând-o întrutoate, pe acestea pune-le în amestec" (63 c). Nu este şi cazul plăcerilor mari, „dezgustătoare", şi care ţin de necumpătare şi de boală, „uşurarea adusă de scărpinat la râie" (46 a), bunăoară. Reprimate cele mari, cultivate cele menite amestecului, numai astfel omul poate ajunge stăpân pe sine însuşi. Căci după părerea comună, chiar, „este înţelept şi stăpân pe sine cel ce comandă plăcerilor şi dorinţelor din el". „Cum ar putea fi fericit un om care s-a aservit cuiva?" (*Grg.*, 491 e). Dinspre *Phlb.*, fericit n-ar putea fi nici acela care se comportă ca şi cum ar fi numai cugetare. Şi în acest chip s-ar aservi, chiar dacă o aservire de alt gen decât aceea a *p.* ~ (10) Dacă sunt trei feluri de dispoziţii de care trebuie să ne ferim, în ordine morală: răutatea, desfrânarea şi sălbăticia, înseamnă că, tot imperativ, ne ataşăm celor contrare lor: virtutea, înfrânarea şi o „virtute supraumană", „eroică şi divină". Cel ce se înfrânează este şi chibzuit, cultivându-şi în suflet *phronesis* şi *sophrosyne* (*E.N.*, 1145 a; 1145 b - 1146 b). „Este clar că acela ce se înfrânează... şi cel neînfrânat au a face cu plăcerea şi neplăcerea" (1147 b). Cum ceea ce produce *pl.* e în parte necesar, în parte dorit în sine, dar „susceptibile de exces", este necesar „ce produce o *plăcere* care se raportează la trup" (hrană, viaţă sexuală şi altele asemenea). Altele nu sunt necesare, dar, în sine, de dorit: biruinţa, onorurile, bogăţia. Cel ce depăşeşte în categoria celor din urmă măsura, „încălcând regula dreaptă existentă în el", „poate fi numit neînfrânat numai relativ: la bani, câştig, onoruri, mânie. Din categoria cealaltă, prima: neînfrânarea este luată în sens absolut, «ca nestăpânire pur şi simplu. De aceea mai curând este necumpătat cel ce urmăreşte excesul în plăceri fără să resimtă dorinţa, decă acela aflat sub impulsul unei dorinţe" (1147 b - 1948 a). Dintre *pl.* şi dorinţe, unele sunt frumoase şi bune („căci multe lucruri ce produc plăcere sunt din natură demne de dorit"), altele sunt contrare; sunt însă şi dintre cele ce se găsesc „la mijloc" (bunurile materiale, de pildă). Cine încalcă „regula raţională" ori se lasă dominaţi fie şi de „lucrurile frumoase şi bune", fie că le urmăresc în mod excesiv (1148 a - 1148 b). Între lucrurile plăcute prin natura lor unele sunt în mod absolut, altele relativ. Sunt şi lucruri care devin doar plăcute: „din cauza obişnuinţei sau a stricării naturii lor" (1148 b). Cei ce-şi domină *pl.* sunt numiţi stăpâni pe sine; ceilalţi, nestăpâniţi. Cei mai mulţi se situează însă la mijloc („deşi ei înclină mai mult spre latura rea"; 1150 a). Revenind „aceluia care filosofează asupra politicei", studiul *pl.* şi neplăcerii a dus la varii presupoziţii, în funcţie de situare. Unii (dintre platonicieni) erau de părere că nici o *pl.* nu este un bun, nici în sine, nici prin accident, bun şi plăcere necomunicând; alţii, că unele sunt Bune, altele rele (cele mari, impure şi false din *Phlb.*, platonic; vd. supra.). Mai sunt unii pentru care chiar toate *pl.* Bune, totuşi *pl.* n-ar putea fi binele suprem, ea nefiind scop, ci devenire (*Aristip.*). Argumentele care sunt aduse nu dovedesc însă nici că *pl.* nu este un bine, nici că nu este Binele suprem. Binele, doar, este, trebuie luat, în două sensuri: absolut şi relativ (la indigo). La fel şi devenirile. Apoi, *pl.* ţin de devenire, cât mai făptuim ceva şi suntem, în genere, făptuire (1152 b - 1153 b). Chiar dacă sunt şi *pl.* rele, totuşi, Binele suprem poate fi o *pl.* determinată însă. Acesta este şi motivul pentru care mulţi cred că „viaţa fericită este o viaţă plăcută", ei asociind *pl.* cu fericirea, „pe bună dreptate" (1153 b - 1154 a. 11) Nimic din filosofia epicureilor n-a trezit atâtea patimi cât ideea supralicitată polemic a unei morale a plăcerii. *Epictet*, *Cicero*, *Plutarchos* se acordau în respingere, pentru că „nu se poate trăi plăcut, după doctrina lui Epicur" (*Plut.*, *Non posse suaviter vivi secundum Epicuri praecepta.* citând titlul latinesc, mai cunoscut). Dar, zicea Ep., dacă este adevărată că „*plăcere* este primul dintre bunurile înnăscute", nu înseamnă că „trebuie să alegem orice plăcere ar fi" şi câtă; adesea trebuie să renunţăm „la multe plăceri, când din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi" (*Scris. către Men.*, în Diog. Laert., X, 129). În mod firesc, toate *pl.* ne sunt „un bun apropiat", dar „nu orice plăcere este de ales". *Plăcerea* este „scopul vieţii", dar nu cât înseamnă desfătare senzuală, suită neîntreruptă „de chefuri şi orgii", fiindcă „o mâncare simplă ne face tot atât de multă plăcere ca şi o masă scumpă, o dată ce suferinţa din cauza lipsei a fost înlăturată" (*ibid.*, X, 129, 132, 130). Ep. chiar trăia după principiile filosofiei sale: „în corespondenţa sa arăta el însuşi că se mulţumea cu pâine goală şi apă" (Diog. Laert., X, 11). Mai presus de orice punea înţelepciunea (*phronesis*): „nu-i cu putinţă să trăieşti o viaţă plăcută fără a trăi cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate, şi nu-i cu putinţă să trăieşti cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate fără să duci o viaţă plăcută" (*Maxime*, 5, în Diog. Laert., X, 140). Nici o *pl.*, nici din rândul celor trupeşti nu trebuie reprimată; ele trebuie doar stăpânite. „Nu ştiu cum să concep binele dacă suprim plăcerile gustului, plăcerile sexuale, plăcerile urechii şi ale formelor frumoase" (în Diog. Laert, X, 6). Totuşi, ele nu sunt „principiul şi rădăcina binelui". *Athenaios* (*Deipn.*, XII, 546 f) consemna o prejudecată stăruitoare. Scopul nu era plăcerea în sine, ci eliberarea „de suferinţă şi frică" „furtuna sufletului", trebuie şi poate fi potolită numai dacă îi este „împlinită fericirea" sa şi a corpului (*Scris către Menoic.*, în Diog. Laert., X, 128). *Plăcerea* este „în stare de repaus" – καταστηματικὴ ἡδ, aceea care constă în lipsa suferinţei şi de tulburare şi „în mişcare" – κατακίνησιν ἡδ bucuria şi veselia (Ep., *Despre alegere*, în Diog. Laert, X, 136). Se mai deosebeşte de cirenaici (care admiteau numai pl. după mişcare) şi prin aceea că aceştia „susţin că durerile corporale sunt mai rele decât cele psihice", „pe când Epicur, susţinea că suferinţele sufleteşti sunt mai rele". Mai credea că, simetric, şi plăcerile sufletului sunt mai mari (Diog. Laert., X, 136, 137). De organizare, în ordinea sufletului, în funcţie de *pl.* alegem şi virtuţile (X, 138).

PLOTIN (Πλωτῖνος); (n. în 205 la Lycopolis, în Egipt – m. în 270) – elev al

lui *Ammonios Sakkas* de care s-a ataşat cu entuziasm. Urmărindu-i învăţământul, se leagă împreună cu Origenes (creştinul sau „platonicul"?) şi Herennios să ţină ascunsă" doctrina dascălului. Cum aceia au încălcat legământul, către cincizeci de ani, cedând insistenţelor discipolilor, Plot. începe să scrie (Porph., *Viaţa lui Plotin*, 3). Când biograful şi editorul său, Porph., adică, vine în şcoală, Plot., aflat în al cincizeci şi unulea an de viaţă scrisese deja douăzeci şi unu de tratate (*despre frumos, despre nemurirea sufletului, despre destin, despre esenţa sufletului, despre Intelect, Idei şi Fiinţă* etc.). Îndemnat de Amelios şi de Porph. însuşi, mai scrie încă douăzeci şi trei , iar după ce viitorul biograf plecase în Sicilia, ultimele nouă. În total cincizeci şi patru, inegale: „primele douăzeci şi unu sunt mai facile, nedovedind încă adevărata măsură a puterii sale; cele alcătuite în perioada de mijloc îi dezvăluie deplina înflorire a vigorii...; sunt desăvârşite. Cât le priveşte pe ultimele nouă, ele au fost scrise când puterile îi slăbeau" (*V.P.*, 4-6). Şcoala şi-o va fi deschis la Roma, probabil, în cea de a doua jumătate a anului 246. Auditori „avea din belşug"; „vorbea cu uşurinţă şi se pricepea de minune să cerceteze şi să judece chestiunile... Când vorbea, lumina cugetului său îi inunda faţa" (*V.P.*, 7, 13). Dar, cel puţin până la a şi le aşterne pe hârtie, „lecţiile" erau cam „dezordonate", chiar „pline de vorbărie", Plot. tot îndemnându-şi elevii să pună întrebări şi să iscodească" (*V.P.*, 3). Cu reputaţie crescândă, „este foarte stimat şi cinstit de împăratul Galienus şi de soţia acestuia, Salonina". Faptul l-ar fi hotărât să le ceară restaurarea unui mic oraş în Campania şi cedarea sa filosofilor, care urmau să se conducă după principiile lui Pl. Chiar avea să se numească Platonopolis. Rău-voitorii din anturajul împăratului, „fie din pizmă, fie din răzbunare, fie din alt motiv", dejoacă însă planul (*V.P.*, 12). Eşecul n-a avut urmări, şcoala continuând la Roma, în casa Geminei, foarte devotată filosofiei, la fel ca fiica ei, omonimă, sau ca Amphicleia, măritată, probabil, cu Ariston, fiul lui Iamblikhos (V.*P.*, 9). După moarte (fabuloasă când i se apropiase sfârşitul, un şarpe „s-a strecurat de sub pat într-o crăpătură din zid după ce străbătuse încăperea"; *V.P.*, 2), Porph., lăsat testamentar să-i rânduiască opera, pune câte un titlu fiecărui tratat, îndreaptă greşelile de punctuaţie şi le organizează în serii de câte şase. Ele fiind în număr de cincizeci şi patru, pentru că nouă (ἐννέα) erau seriile, corpus-ul avea să fie numit *Enneade* (Ἐννεάδας). Ordinea, aleasă de editor, urma să asigure „o lectură propriu-zisă a tratatelor vizând, într-o perspectivă pedagogică, să înalţe sufletul până la cunoaşterea realităţilor divine" (Luc Brisson, 1998, p. 122). Căci primele aveau dominantă morală, ca ultimul tratat să fie *Despre Bine sau despre Unu*. Mai înainte, întocmise o ed. Eustochios, medicul care l-a sprijinit pe Plot., până la moarte şi care „dobândise firea unui filosof autentic" (*V.P.*, 7). Despre ea Porph. nu spune nimic. În cursul evului mediu *Enneadele* sunt cu desăvârşire ignorate. Abia în 1492 Marsilio Ficino le publică în traducere latină. În 1580 avea să apară şi textul grec. Totuşi, privit cu rezerve, cel puţin, de *Proclos*, *Plot.* începe să revină în actualitate cu *Damascios*, este citit de Augustin în versiunea latină a lui Marius Victorinus şi i se simte prezenţa în gândirea creştină bizantină, mai cu seamă la Mihail Psellos. În acelaşi timp, plotinismul iradiază şi în medii filosofice evreieşti şi arabe. Poate că notele „de curs" luate de *Amelios* vor fi stat la baza întocmirii tratatului arab *Theologica Aristotelis*, o apocrifă (cf. Henry, în Henry, Schwyzer, *Platinii Opera*, II). Participând la înnoirile următoare, *platonismul*, faţă cu tradiţia era el însuşi o înnoire ca, în genere, proiecţiile neoplatonice (vd. *neoplatonismul*). Ca înnoire, el nu era însă un alt platonism, modificat în funcţie de trăirile vremii. Mai curând, cât este raportat la tradiţie, este un fenomen de sinteză superioară, elementar, ca orice filosofie, presupunând şi platonismul, dar şi *aristotelismul, pythagorismul* ca şi *stoicismul*. Hegel îl socotea, fie şi în oarecare măsură, şi un neoaristotelism (1964, II, p. 166). Însă chiar şi platonismul ca platonism, cu atât mai mult celelalte, este subordonat Ideii Unului (faţă cu Multiplul), dominantă. Particulară fundamentelor metafizicii plotiniene este ideea Unului (*Hen*) în trei ipostaze (*hypostaseis*): Binele, Inteligenţa şi Sufletul (universal). Manifestări coextensive şi coeterne, ele sunt toate în Unu şi ca unu, precum şi unul este în toate, dar cu demnitate ontologică diferenţială, în funcţie de faptul de a fi în nemijlocire sau nu, în mişcarea de procesiune – *proodos*. Astfel, dacă Binele este nemijlocit în identitate cu Unul şi, în urmare, mai asemenea acestuia, adică perfect, Inteligenţa este secundă, ceea ce înseamnă că şi deosebită. Unu *ca* unu, în prima ipostază, în cea de a doua este ca dualitate, cu „subiectul gânduitor" şi „obiectul gândit" ca termeni (*Enn.*, V, 1, 9). O dualitate, pentru că în noua ipostază Unul se pune şi se recunoaşte ca o gândire care se gândeşte pe sine. Dar o dualitate în care subiectul este în identitate cu obiectul, pentru că, la limită, Unul este acela care se gândeşte pe sine. Tot una cu formele sau esenţele, Inteligenţa se defineşte în raport cu acestea, asemenea „genului care cuprinde speciile întregului în raport cu părţile". Şi încă, în urmare firească, de îndată ce inteligenţa este „totalitatea formelor" şi „fiecare formă este inteligenţa" (*Enn.*, V, 9, 6; 9, 8). Întreguri, însă individualizate, pentru că „fiecare individ are forma (*eidos*) sa în lumea inteligibilă", formele au valoare paradigmatică în raport cu lucrurile lumii. De aici şi diversitatea acestora, formele deci stând ca principiu al individuaţiei; ele şi nu *suanteria*, în sine lipsită de orice proprietate (*Enn.*, V, 7; II, 4, 8). Individuaţia însă nu se întâmplă nemijlocit, ci prin intermediul Sufletului, care şi constituie ultima, cea de a treia, ipostază, ceea ce înseamnă că este luat în sens ontologic. De altfel, Plot. şi distinge între „Sufletul universal" şi „sufletele individuale", acestea din urmă în orizont cosmologic şi antropologic. În funcţie de Unu ca divinitatea însăşi şi *materia* ea nu are regimul ipostazelor, fiind ca o „sleire" a principiului prin „depărtare" de el (*Enn.*, I, 8). Termen ultim (de limită) în mişcarea în jos (procesiunea, *proodos*) ea este şi aceea în care se manifestă cu pregnanţă tendinţa cealaltă, complementară, de conversiune (*anodos* sau *epistrophe*). Unul nu poate fi gândit ca o realitate „închisă" în sine; altminteri, n-ar mai exista nimic „ca pluralitate constituită de fiinţele născute din el". Or, este firesc „ca fiecare esenţă să producă încă ceva, să ivească din sine printr-o dezvoltare asemenea seminţei" (*Enn.*, IV, 8, 6). Procesiunea este „censurată" de mişcarea inversă, de conversiune, ca instituire a superiorului absolut, ca scop. Căci prin „transmiterea de sine în „inferior" acela nu se pierde, ca printr-o aneantizare. Dimpotrivă, capătă mai multă realitate, dezvăluindu-se creator. Determinându-se în sine, procesiv, nu se neagă, ci se afirmă. De aceea, procesiunea şi conversiunea nu sunt mişcări succesive, ca într-un du-te vino mecanic. Complementare, ele sunt şi concomitente, cu specificaţia doar că mişcarea de conversiune este *logic* ulterioară celeilalte. Astfel, plotinismul, cel puţin în acest motiv, este încă sugestiv (cum va fi fost de-a lungul veacurilor, Joan Scotus Eriugena cu ideea „diviziunii"

naturii, stând ca probă, cea mai tare) pentru o ontologie a „treptelor de existenţă", cu „universaliile" ca mediatori între fiinţa în sine, ca unu, şi fiinţa determinată, ca multiplicitate.

PLUTARCHOS (Πλούταρχος) **din Atena** (m., probabil, în 431/432) – întemeietor al şcolii care avea să dureze până în anul 529, când este desfiinţată de împăratul Iustinian. Succesor la conducerea şcolii, *Syrianos*. Printre elevi, *Proclos*. Nu prea individualizat, socotea teurgia ca încununare a filosofiei şi se va fi aplicat, cu deosebire, filozofiei sufletului.

PLUTARCHOS din Cheroneea Beoţiei (n. aprox. 46 – m. 126 sau după) – învaţă la Atena, pe atunci „un oraş universitar, un fel de Oxford. Acolo locuiau maeştri de renume şi se perindau fără încetare noi personaje" (Flacelière, 1970, p. 459). În anul 51 trecuse şi Apostolul Pavel. Dar Plut. nu avea să dea, în vreun chip oarecare, semn de cunoaştere a creştinismului. Un Ammounias, dascăl de şcoală aristotelică, îl iniţiază în filosofie, dar nu filosofia avea să devină obiectul de aplicaţie predilect şi, oricum, nu aceea aristotelică. Atras mai mult de *platonism* şi de *pythagorism*, nu avea să fie însă nici platonician, nici pythagorician ca de şcoală. Este un eclectic, dar superior, adică, deşi trece, fie şi într-un registru limitat de la o filosofie la alta, când îi pare că-l avantajează pythagorismul lucrează cu acesta, când nu, se pune sub semnul platonismului, ceva mai frecvent şi mai apăsat. După o seamă de peregrinări se întoarce pentru a se stabili la Cheroneea, ca... „acest mic oraş să nu fie încă mai mic", râdea el însuşi. Arhonte, poate chiar baiotarh, în acelaşi timp cu îndeplinirea însărcinărilor publice continuă să-şi facă opera, cel puţin cantitativ cu adevărat impresionantă. Dar, poate, deşi nu în aceeaşi măsură şi sub specie calitativă, „dacă nu are prea multă forţă, nici rigoare, cel puţin ştie multe şi bine". Mai cu seamă *Moralia* (Ἠθικά) „sunt o mină încă insuficient explorată şi pusă în valoare" (Robin, 1935, p. 11). În *Moralia* sunt incluse toate scrierile cu tematică filosofică, religioasă, estetică, ştiinţifică, morală, politică: *Despre creaţia sufletului în „Timaios"*, *Probleme platonice*, *Despre creaţia lumii după Platon*, *Unde sunt Ideile?*, *Cum participă materia la Idei*, *despre mâncarea cărnii*; *că nu trebuie să se mănânce carne*, *Cu privire la Empedokles*, *Nu se poate duce viaţă plăcută după Epicur*, *Despre contradicţiile epicureice*, *Despre noţiunile comune*, *împotriva stoicilor*, *Despre contradicţiile stoicilor*, *Despre decăderea oracolelor* (de defecte *oracularum*), *Despre Ei de la Delphi* (de E apud Delphos), *Despre superstiţie*, *Despre Isir şi Osiris*, *Comparaţie între Aristofan şi Nenandre*, *Despre Muzică (?)*, *Probleme în legătură cu natura*, *Sfaturi pentru păstrarea sănătăţii*, *Dacă virtutea se poate învăţa*, *Despre dragoste*, *Sfaturi cu privire la conducerea statului*, *Dacă un bătrân trebuie să ia parte la conducerea statului*, *Un filozof trebuie să stea cât mai mult de vorbă cu fruntaşii cetăţii*, *Către un conducător neînvăţat* ş.a. Apoi, în serie distinctă, sunt aşezate celebrele *Vieţi paralele*. În genere, cu apocrife cu tot, în catalogul lui Lamprias îi sunt atribuite 227 de scrisuri (Barbu, 1960, p. XVI şi urm.). Platonician şi pythagoric, mai mult poate în urmarea devoţiunii sale religioase, decât ca filosof de şcoală, Plut. respinge epicureismul (ca alt proiect, de opoziţie) ca şi stoicismul. Privitor la acesta din urmă apare însă un paradox: „cum autorul *Vieţilor*, creator de personaje ce par să încarneze eroismul şi grandoarea morală proprii autenticităţii clasice..., cum de acelaşi scriitor poate în alte scrieri să aducă bine cu un adversar al mişcării filosofice, care a contribuit cel mai mult

la popularizarea acestor valori?" Cu apartenenţă *teoretică* la *Academie* şi astfel, din rigori oarecum formale antistoic, se prea poate că *Plut.* să fi trecut doctrina filosofilor Porticului „în opera sa de morală practică", de aceea, nu ar fi atât un adversar, cât „un stoicien qui s'ignore" (Babut, 1969, pp. 2-3, 5). Este posibil ca lucrurile să stea în acest fel, dacă morala stoică, printr-un proces ca de osmoză, zicând astfel după Marrou, trecuse, parcă, într-una naturală, în epocă.

POLEMON (Πολέμων) **din Atena** (aprox. 310 ante) – al patrulea scolarh al *Academiei* platonice (între 315/314 – 270/269) a fost atras către filosofie de *Xenocrates*, pe care apoi l-ar fi urmat „în toate privinţele" (Diog. Laert, IV, 19). Apărând „cu zel" „doctrinele anterioare" ale Academiei, asemenea lui *Crantor* sau ca urmaşul său, *Crates din Atena*, cum spune Cic. (*Acad. post.*, I, 9), mai degrabă însă decât pe cea platonică originară, pe cea platonică de după *Platon*, schematizată şi sărăcită, *P.* nu le-a adăugat nimic esenţial. Este, poate, de menţionat numai opinia sa, formată prin împrumut însă, că supremul bine „constă în viaţa conformă cu natura" (Cic., *De finibus*, II, 11, 34; cf. şi IV, 6, 14). L-au audiat *Crates din Atena*, *Arcesilas* şi *Zenon din Cition*.

POLITICA (de la πολιτεύω, a fi cetăţean, a participa la afacerile publice, a guverna; πόλις, cetate, stat; πολίτης, al cetăţii, statului – cetăţean; πολιτικός, politic), aristotelic „ştiinţă" practică, privitoare la om – ca „animal politic/social" – πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον (*Politica*, I, 2, 125 3 a 7). Ea este mai întâi o filosofie (ontologie-metafizică) a omului; din acest punct de vedere este „comparabilă" cu *Metafizica* (Robin, 1944, p. 21), dar şi o „ştiinţă" a guvernământului, aplicându-se principiilor de convieţuire, condiţiei cetăţeanului, relaţiilor de proprietate, formelor de organizare, educaţiei sociale (vd. *istorie*; *om*; *ştiinţă*).

POLOS (Πῶλος) **din Agrigent** – elev al lui *Gorgias*, după Diodor (XII, 53, 5) şi *Lex. Suda* (Gor., A 2, 4), autor al unei Muzee ale cuvântărilor (*Mouseia lógon*) de care aminteşte *Platon* în *Phaidros*, 267 c: „şi ce să mai spunem despre „Muzeele..." lui *Polos*, ca de exemplu repetiţia şi vorbirea sentenţioasă şi vorbirea figurată". Personaj şi în dialogul platonic Gorgias, repede adus la tăcere de *Soc.*, când şi intervine *Pallikles* (cf. Chambry, 1932, pp. 162-163). Tânăr, asemenea lui Kall. se avântă cu mult curaj în disputa cu Socr., în apărarea retoricii. Socotită o practică (empirică) de Socr. (Pl.), în concept sofist, se înţelege, (cu o deferentă scoatere din cauză a lui Gor. („în ce mă priveşte, nu ştiu dacă atare este retorica pe care o practică Gor."; Socr., 462 e) şi, astfel, mereu făcută să justifice ceva („este o parte a linguşirii"; 466 a), *P.* încearcă s-o legitimeze şi, o dată cu ea, şi pe oratori, ca având „cea mai mare putere în cetate" (466 b). Adevărat că prudent, numai interogativ. Cam asemenea lui Call., *P.* îşi sprijină afirmaţia – întrebare cu prezumtiva putere a oratorilor care, „întocmai ca tiranii" „ucid pe cine vor şi expulzează din cetate pe cine cred de cuviinţă" (466 c). Numai că, urmează replica, nici tiranii, nici oratorii nu au prea multă putere, şi atâta câtă au dacă şi-o exercită arbitrar, atunci cum mai poate să fie totuna cu Binele? (466 e - 467 b).

POLYAINOS (Πολύαινος) **din Lampsakos** – epicurian (sec. IV-III ante), mort înaintea lui *Epicur*. Geometru, renunţă însă la geometrie, în urma insistenţelor lui Ep.: „nici fizicienii nu admit că există ceva minim, nici Epicur n-ar fi crezut niciodată că există aşa ceva, dacă şi-ar fi dat silinţa să înveţe geometria de la prietenul său Polyairos, în loc să-l convingă pe acesta s-o uite" (Cic., *De fin.*, I, 6, 20).

PORPHYRIOS (Πορφύριος) **din Tyr** (? 232/233 – ? 305) – semit de limbă greacă (pe numele lui Malkhos, adică rege, de unde şi echivalenţa elină: *porphyrios* – cel născut sau îmbrăcat în purpură), elev, la Atena, al lui Longinos, apoi, la Roma, pe la treizeci de ani, discipol al lui *Plotin*, pe a cărui operă a şi editat-o, scriind şi o *Viaţă* a lui (*Peri Plotinou biou*). „Păgân frecvent şi ecletic", mai înainte de a-l întâlni pe Plotin, scrie o *Filosofie a oracolelor* (pierdută) în care, după Gustav Wolff, ar fi tratat despre zei, despre demoni şi despre eroi (Trouilard, 1969, p. 905). De asemenea, după câte se pare, în acelaşi răstimp, va mai fi compus comentariile la Homer: *Probleme homerice* şi *Peştera Nimfelor din Odiseia* (păstrate). Aceasta din urmă, în manieră alegorizantă, „descoperă la poet metafizica pe care o avea la suflet", neopythagorică şi neoplatonică (*ibid.*): grota ca simbol al lumii în dublu sens, dar din „puncte de vedere deosebite": al lumii sensibile, fiind umedă şi umbroasă, al celei inteligibile în măsura în care trimite la „o substanţă inaccesibilă simţurilor, solidă şi fermă". Totuşi, întrucât de regulă erau consacrate Naiadelor, puteri care prezidau apele şi nu nimfelor munţilor, peştera simboliza mai curând „substanţa sensibilă" decât pe cea inteligibilă. Căci Naiadele puteau trece drept sufletele care „descindeau în lumea naşterilor", plutind pe apă (după cum spunea Numenius). De aici şi motivul vieţii în funcţie de umiditate. Poetul încă numea „umezi pe cei care sunt în viaţă, pe cei al căror suflet este umed. Aceste suflete iubesc sângele şi sămânţa umedă; cele ale plantelor au drept hrană apa" (*Peştera...*, 9, 10). În aceeaşi perioadă preplotiniană mai este plasată şi o retrospectivă istorică asupra filosofilor şi filosofiei, din care s-a păstrat *Viaţa lui Pythagoras*, poate „partea cea mai semnificativă" (Robin, 1934, p. 449). La Roma, după ce-l întâlneşte pe Plotin, care şi-l va apropia („m-a socotit printre prietenii lui şi-mi va încredinţa lecţiunea scrierilor sale"; *Viaţa lui Plotin*, 7), *Porph.*, scrie un tratat de respingere, *Contra creştinilor* (poate în jurul anului 270), care avea să fie distrus din ordinul împăratului Theodosie al II-lea, în anul 448. Fragmente în formă de citate, pentru respingere, au fost păstrate de Sf. Hieronim şi de Eusebiu. Ad. von Harnack propusese o reconstituire a ansamblului ideatic urmând *Apocriticos*-ul lui Macarie al Magneziei; ipoteza nu este însă admisă unanim. Alte respingeri creştine: Metodiu de Olimp (sec. III) în *Contra lui Porph.*, Apollinarie din Laodiceea (sec. IV), într-o scriere cu acelaşi titlu, pierdute însă (cf. Coman, 1985, II, p. 450), toate determinate mai cu seamă de poziţia sa faţă de Isus, considerat de invenţie evanghelistă. Alte scrieri, păstrate doar fragmentar: *Despre suflet*, *Despre „cunoaşte-te pe tine însuţi"*, *Despre abstinenţă de la carnea animalelor* ş.a. Prea puţin original în *Aphormai pròs là noetá* (*Puncte de plecare relative la inteligibile*), rezuma *Enneadele* plotiniene. Ceea ce însă l-a făcut memorabil a fost *Isagoga* (*Eisagoghe*), adică Introducerea la tratatul aristotelic despre categorii. Adresată discipolului său Chrysaoros, *Isagoga*, începe cu o nedumerire fundamentală, moştenire de la marii clasici, *Platon* şi *Aristotel*: „cu privire la genuri şi specii, fie că subzistă, fie că sălăşluiesc numai în gândurile goale, fie că şi subzistente, sunt corpuri sau încorporale şi dacă sunt separate sau în cele sensibile şi subzistente în jurul acestora – iată o temă pe care o voi lăsa de-o parte, ca fiind cât se poate de adâncă, şi având nevoie de o altă cercetare, mai cuprinzătoare". Tradusă în latină mai întâi în sec. IV de către Marius Victorinus, apoi de Boetius, Introducerea porphyriană avea să determine, prin această istorică nedumerire, marea „ceartă a universaliilor",

medievală. Tot memorabile sunt şi *Comentariile* la acelaşi tratat aristotelic, *Categ.* S-ar putea să fi scris şi un comentariu la *Parm.* platonic, păstrat fragmentar, într-un palimpsest (Biblioteca din Torino) şi publicat de Kroll (*Ein neuplatonischer Parmenide commentar in einem Turiner Palimpest*, „Rheinische Museum", 47/ 1892, pp. 599-627). R. Beutler a presupus ca autor pe *Plutarchos din Atena* (Plutarchos von Athen, în Pauly- Wissowa, R.E. 21, 951, col. 974-975). P. Hadot opta pentru Porph. (*Porphyre et Victorinus*, II, 1968; cf. şi tr. it.; *Porfirio Commentario al „Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1993; Reale, 1593, pp. 5-11).

POSTERIOR; ὕστερον; lat. *posterior*. ~ (1) ceea ce este/se află, ca loc, după (δ' ἄλλοι ὕστεροι ἡμῶν ἦεδαν – ceilalţi toţi veneau după noi; Pl., *Lysis*, 206 e); ceea ce urmează, în timp (*séu hysteron eim' hypò gaian* (Ahile): îmi este sorocit să cobor după tine (Patroclos) în lăcaşul morţilor; *Il.*, XVIII, 333; hystere olympiadi – olimpiada următoare; Hdt., VI, 103; ἐν ὑστέροις χρόνοις, în timpurile care vin; Pl., *Legile*, 865 a; *oihysteroi* – descendenţii, Eurip., *Rugătoarele* (275); inferior faţă cu ceva/cineva *soma hysteron psyches – corpul inferior sufletului; Pl., *Lg.*, 896 c) este (cf. Bailly, *s.v.*), ~ (2) ca postpredicament (Arist., *Categ.*, 12; *Topic.*, VI, 4; *Metaph.*, Δ, 11). În comentariul său, *Ammonios* avea să observe cu îndreptăţire că *Aristotel*, „vorbind despre anterior, nu a făcut menţiune şi despre posterior", ceea ce este însă explicabil, „căci pe baza teoriei primului este lămurită şi tratarea posteriorului" (*Proleg.*, 138 r; *p.* 14 b 22). Corelativ anteriorului, *p.*, formal, are aceleaşi sensuri, numai că adaptate poziţiei sale. Prin urmare, după *Categ.*, 12, în ordinea timpului, este *p.* ceea ce de dată mai recentă, mai tânăr nou; într-o serie, ceea ce succedă şi se poate converti, pentru că este *p.* lui unu, doi ne spune că acesta există cu necesitate); într-o succesiune logică (în geometrie, teoremele sunt ulterioare elementelor, în discurs, expunerea este *p.* exordiului); axiologic, ceea ce (sau cine) este în urma a ceva (a cuiva); în ordinea existenţei efectul, în genere, în particular cunoştinţa (căci „faptul existenţii... pare a fi oarecum cauza adevărului propoziţiei"). După *Metaph.*, Δ, 11, apoi, este *p.*: ceea ce e mai departe de principiul motor; ceea ce este mişcat; ceea ce, în raport cu un referenţial, urmează. În perspectiva cunoaşterii, apoi, dacă în ordinea logică, este anterior universalului, *p.* este individualul şi dacă în aeea a lucrurilor sensibile, anterior e individualul *p.*, este universalul *P.* este şi atributul celor care vin după „neted", ca atribut al suprafeţei faţă cu „drept", al liniei). În fine, dacă substanţa (ca subiect) este anterioară, atributele sale sunt posterioare. Şi tot astfel, este actul faţă cu potenţa, dar are valabilitate şi inversa. Într-un sens absolut, faţă cu actualul absolut (esenţiale), potenţa este numai după. În sfârşit, cu toate că este posibilă şi definirea anteriorului prin *p.* (punctul prin linie, linia prin suprafaţă), în acest fel se pierde „esenţa definitului" (*Topic.*, VI, 4, 141 b); (pentru detalii, vd. *anterior*).

POTENŢĂ vd. **PUTERE**

POZIŢIE; SITUAŢIE; I, θέσις, II κεῖσθαι; lat. *positio-onus*; ~ I: acţiunea, faptul de a pune, plasa, institui, stabili (legi, impozite, concursuri), definiţie (Pl., *Rp.*, 335 a: „Trebuie să dai duşmanului aceeaşi definiţie? – ἡ αὐτη θέσις), teză (vd. *teză*), convenţie (vd. *lege*), în opoz. cu *physis* (cf. Bailly). Poziţie a atomului, la *Leukippos – Democrit*: socotind că „deosebirile (originare dintre elemente sunt cauze ale tuturor... lucrurilor", ei susţineau că acestea ar fi configuraţia, ordinea şi poziţia" (Arist., *Metaph.*, 985 b 4); lucrurile compuse din atomi care se

deosebesc, „prin poziţia, ordinea şi configuraţia" lor (Aët., IV, 9, 8; A 32). La fel şi Simpl. (*Phys.*, 28, 15 (A 38): deosebirile sunt în număr de trei: măsura, orientarea şi direcţia, „cu alte cuvinte configuraţia, poziţia şi ordinea". La *Aristotel*, determinativ pentru cantităţile cu părţi care au „o poziţie una faţă de alta", de ex., spaţiul (*Categ.*, 6, 5 a), ca şi speţă a relaţiei. „Culoarea orizontală, starea verticală şi şederea sunt anumite aşezări, iar aceasta face parte dintre relative." Dar „a fi întins orizontal, a sta vertical şi a şedea nu sunt ele însele poziţii, dar se spun paronimic de la acelea" (*Categ.*, 7, 6 b). Faptul de a sta culcat, de a sta ridicat şi de a fi aşezat nu sunt relative", avea să expliciteze Porph. (*Coment.*, 36 v.), întrucât, „în timp ce aşezarea şi speciile ei erau relativul, acestea din urmă nu sunt nici aşezări, nici specii de aşezare, ci doar paronime ale celor enumerate". Faptul de a fi aşezat ţine de o întâmplare: cuiva „i s-a întâmplat să fie aşa, iar pentru că doar i s-a întâmplat, nu înseamnă că e o relaţie necesară" (să se vadă şi Ammonios, *Proleg.*, 115 r). În *An. sec.*, I, 2, 72 a; *Top.*, I, 11, 104 b - 105 a, ca tezâ. ~ II: categorie, în tabela aristotelică, în *Categ.*, 4, 2 a, nominalizată după timp şi înainte de posesie. Cu aceleaşi determinaţii ca thesis, din 6, 5 a şi 7, 6 b (cf. Corydaleu, *Introducere în logică*, 72: „Dascălul – Ce este poziţia? Keisthai? Elevul – Numeşte modurile în care sunt plasate părţile unui ansamblu în raport cu spaţiu. D. Care sunt genurile poziţiei? E. Trei: ridicat, culcat, aşezat").

PRIMUL MOTOR, vd. **mişcare.**

PRINCIPIU; ÎNCEPUT; ἀρχή; lat. *principium*, Lucr.: atomii ca *principiorum inter se quia nexus principiorum*; I, 244; rom. *început:* „de început era Cuvântul şi Cuvântul acela era la Dumnezeu", Ioan 1, 1, *Noul Testament*, 1648; „începuturile sau temeinicile..., Micu, *Înv. met.*, I, 1, 9). ~ (1) începutul a ceva, al unei vrajbe – ἀ. νείκεος, al unui omor – ἀ. φόνου, *Od.*, XXI, 4), punct de plecare (Hdt., IV, 60), principii, baze ale unor acţiuni – πραξέων ἀρχαὶ καὶ ὑποθέσις (Demost., 21, 7) etc. ~ (1) Mitic, cu prelungiri până târziu la stoici, început, la început puteau sta pentru ceea ce putea fi ca punct de plecare, dar şi de întoarcere (revenire), deci ca reper pentru orice întoarcere (*nostos*), „de acolo de unde vin toate acolo se şi întorc" este chiar logica lui *arché*, în acelaşi timp ca punct de plecare şi de întoarcere Deocamdată, adică în limite mitice şi încă, un timp, mai ales în filosofiile „physiologiste" (de la *Thales* şi *Anaximandros* la *Empedokles*) *arché* şi *nostas* sunt într-o oarecare succesiune, dar strânsă, astfel încât pe măsură ce planul se schimbă, de la orizontalitate trecându-se la verticalitate, primul termen îl absoarbe până la a şi-l trece, funcţional, în semantica sa pe cel de al doilea. „Întoarcerea" în acest caz întăreşte sensul lui *arché* ca temei – întemeiere, nu atât ontologic, cât metafizic. Pentru că începe să însemne ceea ce este prezent – în. De aceea, istoria şi formală a lui *arché* începe abia cu *Aristotel*. Anterior, el este peste tot ca sens şi funcţie explicativă: acel ceva de unde vin toate şi se întorc. Însă acesta era mereu pus într-o identitate, după cum „atributele" erau numite (treceau ca „semne"). Thales alegând „înfiinţarea" (întemeierea), Anaximandros ilimitarea-indeterminarea, *Anaximenes* faptul de a fi ca unu etc. Din acest punct de vedere şi astfel, *arché* este admis universal: altminteri ce ar mai fi fost filosofic? Este prea posibil ca de aici, în doxografia târzie, să se fi ivit prezumţia că termenul, ca atare, era folosit încă de Anaximandros: „el este primul care a folosit acest termen (*apeiron*) pentru *arché*" (Simplic., *Phys.*, 24, 13; 12 A 9 D.K.). Iar apoi Anaximenes, acesta susţinând că „începutul tuturor lucrurilor este aerul" – ἀρχὴν ἀέρα (Diog. Laert, II, 3; cf. şi Gorgias: „ceea ce este fiind etern, nu are nici un început" – ἀρχή (B 3 D.K.). Oricum, absenţa termenului, dacă şi cât nu va fi fost folosit, nu aduce cu sine ilegitimitatea operaţiunii de identificare a sensului. Mai problematică pare prezenţa acestuia la *Parmenides*, al cărui concept de organizare (*einai*) în aparenţă n-ar avea nimic de-a face cu *arché*, cel puţin ca la „physiologişti" nepunându-se deloc problema relaţiei dintre lumea noetică şi lumea aisthetică. Dar la Eleat problema se pune puţin altfel, deşi nu şi divergent, dacă „naturaliştii" se întrebau mai mult prioritar la cum gândim lucrurile (care sunt multiple) în unitate şi ce este, cum este aceasta, Parmenides, în pură ontologie, lua în seamă *arché* ca, în sine, de nenumit, prin atributul care aproape i se substituie, „a fi-ul", „fiindul". Luat ca „subiect" ontologic, „a fi" era apoi numit (cele treizeci de „semne" – *semata*) în singura logică posibilă, aceea apofatică. Astfel încât întrebarea Eleatului era: cum gândim necontradictoriu ceea ce, ca atare, este neştiut şi de neştiut? De importanţă capitală întrebarea, răspunsul era şi el pe măsură. ~ (2) În *platonism*, *arché* este o constelaţie. Stă, în genere, pentru începutul ontologic, dar semnifică şi în ordinea temporalităţii, a spaţiului, ca şi în aceea a cunoaşterii: în *Lysis*, 219 c 7: „Nu trebuie, oare, să contenim cu mersul nostru mai departe ori să ajungem la un *început* – ἐπὶ τινα ἀρχήν care să nu mai trimită la altă prietenie"; în *Phdr.*, 245 c 10 — d 3: sufletul „este sursă şi principiu pentru toate ce se mişcă" – ἀρχὴ κινήσεως; „principiul este nenăscut" – ἀρχὴ δὲ ἀγένζτον, dar din el „în chip necesar ia naştere tot ce s-a născut", căci „el nu provine din nimic"; în *Tht.*, 155 d 3: „mirarea... începutul filosofiei – τὸ θαύμαζειν... ἀ. φιλοσοφίας; *Tm.*, 29 e 5: începutul „oricărei maşteri şi al cosmosului"; *Tm.*, 48 b 7: elementele lumii „ca principii originare, asemenea literelor din care ea ca nume este alcătuită" (vd. şi mai departe, 48 c 3; de asemenea, *Lg.*, 672, c 6, 676 a 1, 715 e 8, 736 c 4, 844 a 3, 922 b 2). În sens temporal: în *Cra.*, 436 d 5: „de la începutul oricărui lucru" – περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράσατος; în *Parm.*, 153 c 3: „dar înainte de toate nu se iveşte începutul – πρῶτον ἀ. γίγνεται, atât începutul Unului cât şi al celorlalte...? (dar, adesea „este greu să se distingă de sensul ontologic" – Des Planas, art. ἀρχή). Spaţial apoi: în *Parm.*, 137 d 5: Unul nu are părţi, atunci nici „sfârşit nici început – οὔτ' ἄν ἀρχὴν nici mijloc". În cunoaştere, ca şi în argumentare, temei, început, punct de plecare: „să nu te împotriveşti în confuziile care rezultă din tratarea celalată şi a principiului şi a ceea ce decurge din el" (*Phd.*, 101 e 2); „iată, în prima parte a acestei secţiuni, sufletul, servindu-se ca de imagini, de cele ce în secţiunea precedentă erau originale, este silit să-şi instituie cercetarea pornind de la ipoteze şi urmează un drum care îl duce nu la principiu, ci la concluzie; în a doua parte sufletul merge de la ipoteză la principiul necondiţionat – τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον, fără a se folosi de imagini, ca în cazul precedent" (*Rp.*, 310 b 6-7; cf. şi 511 b 5, 511 d 4). ~ (3) Prima „punere în pagină", analitică şi strânsă îi aparţine lui Aristotel (în *Metaph.*, Δ, 1). Principiu se zice în şase accepţii: acelui ceva de la care începe mişcarea lucrului, acelui ceva „cel mai bun", de la care orice lucru porneşte, acel ceva prim şi „prezent în" al generării, acel ceva de la care în mod natural începe mişcarea, sau schimbarea, o alegere de care depinde organizarea cetăţii, ceea ce este punct de plecare în cunoaştere. În tot atâtea accepţii se iau şi cauzale, pentru că, în felul lor, toate cauzele sunt principii. Pe scurt: „trăsătura

comună a principiului este de a fi primul în ordinea fiinţării, generării sau cunoaşterii." Dintre principii, unele sunt prezente în, altele sunt în afară. Cunoscând şi prin demonstraţie, în orice operaţiune de acest fel este nevoie de premise „adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine şi mai înainte decât concluzia, ale cărei cauze sunt. Fără aceste condiţii, principiile – αἱ ἀρχαὶ a ceea ce se demonstrează nu vor fi potrivite concluziei" (*An. post.*, I, 2, 71 b 15-35). Nu cunoaştem nimic prin demonstraţie dacă nu suntem în posesia primelor principii imediate. În logica demonstraţiei ele trebuie luate ca stare, deci ca adevărate. Dincolo de limitele ei însă se pune problema cunoaşterii lor. În legătură cu aceasta se poate discuta: dacă este de acelaşi fel cu cunoaşterea prin demonstraţie sau este un alt fel, dacă este în funcţie de o cu totul altă „putere" a minţii noastre, dacă ceea ce ştim despre principii s-a dobândit ori s-a moştenit. „Ne-ar mira să posedăm dinainte, fără să o observăm, o cunoaştere care este superioară demonstraţiei. Dar şi dacă am fi dobândit-o fără să o fi avut mai înainte, cum am putea să ne însuşim şi să predăm cunoştinţe fără să fi precedat o facultate de a cunoaşte?" Nefiind anterioară (înnăscută), nici ivită în noi dintr-o noncunoaştere şi fără vreo putere anume, rezultă că nu poate veni decât din percepţie, o facultate a tuturor animalelor, după cum ne spune experienţa. Ca animalele în stare să păstreze în suflet o imagine, din percepţie ia naştere amintirea (o imagine persistentă), iar din exercitarea prin repetiţie a acesteia, experienţa, ca din aceasta, prin dobândirea universaliilor (deşi în multiple, ele sunt, fiecare în parte, unul) să rezulte principiul „artei" şi al ştiinţei: τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης; al „artei", unde este vorba de devenire, al ştiinţei în cazul fiinţei. De la individuale la universalii, aceasta este calea inducţiei, pe care mergând se ajunge la principii (prime – τὰ πρῶτα). Cum printre facultăţile minţii unele sunt întotdeauna în stare de adevăr (ştiinţa şi *nous*) pe când altele sunt expuse erorii (opinia şi raţionamentul), înseamnă că nu există o *ştiinţă* a principiilor (aceasta fiind discursivă – τῶν ἀρχῶν ἐπιστὴμη μὲν οὐκ ἄν εἴη). Numai intelectul (intuitiv) le poate sesiza, aici ele sunt obiect doar al acestuia – νοῦς ἄν εἴη τῶν ἀρχῶν (*An. post.*, II, 19; cf. şi *Eth. Nic.*, 1097 b şi urm.) despre *bine* şi *fericire* ca principii, fiind cele mai dorite dintre toate şi deci determinante în ordinea acţiunii, în modul cauzalităţii finale. Se ridică două mari probleme care ţin în primul rând de semantică. Prima: de ce, în metafizica aristotelică, şi *arché* şi *tò on he on*, principiu şi fiinţa. Dacă termenii sunt în identitate, de ce doi, dacă nu, care este relaţia. Celalaltă: dacă principiile lumii fizice sunt două, trei sau mai multe. Unul, principiul, n-ar avea contrar; nesfârşite, numeric, „existenţa n-ar fi inteligibilă. Rămâne să fie două plus al treilea, de relaţie, adică pe lângă formă şi materie, privaţiunea. Cum orice substanţă se naşte prin compunere şi piere prin descompunere, este un întreg din cele două principii constitutive (Phys., I, 6, 189 a). În funcţie de modul de a fi al substanţelor se pune şi problema principiului – cauză pentru mişcare şi repaus (II, 1; VII, 1: primul motor ca principiu al mişcării; cf. şi *Metaph.*, Δ, 8, XII, 1-4). S-ar putea ca *principiu* şi *fiinţă* să fie şi să nu fie în identitate (mai cu seamă să nu fie) în sensul că *arché* era pus să stea pentru acel ceva în sine, care ca *agnostos* este de nedescris nemijlocit. Termenul, tocmai unde spune mult, este şi vag (de fapt nedeterminat, nedeterminabil). El este începutul ca existenţă pentru toate, ceea ce înseamnă că primul său atribut este acesta al capacităţii de a în-fiinţa. Nedeterminat într-un fel, de aceea pare să fie orice lucru, de orice fel ar fi. Prin aceasta el poate fi, mai înainte de orice, fiinţă (întrucât este şi dă fiinţă). De aici identitatea şi diferenţa şi tot de aici dualismul. Problema cum se pune este astfel: *arché*, dacă numai el, întrucât este, în-fiinţează, este unul. Lucrurile însă sunt multiple şi încă fiecare este un compus. Cum gândim trecerea de la Unul la Multiplul (compus) ca în-fiinţare? El, în sine, nu este nici formă, nici materie (sau „apărat" de faptul de a fi *agnostos* e de neştiut ca aşa sau altfel). Însă lucrurile au şi una şi alta, deci urmează să gândim Unul ca întreg formă şi ca întreg materie. Dar mijlocit, prin aceea că „primul" nume al său (dat de noi) este acela al fiinţei- fiinţării. Aşa încât forma şi materia, pentru că nu sunt două numeric, ci doar ca specificaţie, astfel sunt posibile în limitele procedeului numit de medievali *analogia entis*. Prin urmare, „cele două principii" nu sunt decât prin transfer. Le numim cum le numim pornind de la „substanţe", şi nu de la acel ceva de unde vin şi unde se întorc toate. El, pentru noi deci, este cum îl gândim şi nu invers, adică nu-l gândim după cum va fi fiind în sine. Ştie cineva? Poate, doar el însuşi. ~ (4) Pentru *Epicur* şi epicurieni, principiul (principiile) era (erau), ca la *Democrit*, perechea *atom* (atomii) – *vid*, iar pentru stoici, existau două principii: unul activ şi altul pasiv. Primul: „este raţiunea imanentă..., adică Zeul, căci el este veşnic şi-i făuritorul oricărui lucru din întreg cuprinsul materiei"; al doilea „este o substanţă fără calitate, adică materia". Între principii şi elemente există deosebiri: primele nu sunt generate nici nu pier, asemenea celorlalte, în „conflagraţia universală". Apoi, „principiile, sunt încorporate şi lipsite de formă în timp ce elementele sunt înzestrate cu formă" (Diog. Laert., VII, 134). În alt sens, la Epicur *arché* este obiect al canonicii, care se ocupa „cu criteriul, cu principiul şi elementele", în deosebire de fizică, aplicată propriu zis naturii (Diog. Laert., X, 30). De regulă, constata *Sextus Empiricus*, principiile sunt împărţite în „materiale" şi „eficiente" – τῶν ἀρχῶν αἱ μὲν ὑλικαί εἰσι αἱ δρασικαί, între acestea din urmă stând cu deosebire zeii, apoi cauza. Însă descrierile sunt atât de vagi, încât se pune în pericol chiar admiterea existenţei lor. „Urmând vederile comune" în privinţa zeilor (ca principiii eficiente), să ne întrebăm doar „cum putem noi să ajungem la o concepţie a zeului, când oamenii nu sunt de acord cu privire la substanţa, la forma şi nici în privinţa locului din spaţiu unde s-ar afla?" (*P.H.*, III, 1, 3). Cât le priveşte pe cele materiale, sunt incomprehensibile prin varietatea identificărilor (apă, aer, foc, foc şi aer, foc şi apă, foc, aer, apă şi pământ, atomi, numere). „Dacă nu putem să ne dăm adeziunea nici tuturor poziţiilor filosofice... nici unora, se cuvine să ne suspendăm judecata" (III, 30-35; 36). ~ (5) Unul plotinian, ca principiu, produce emanatist: „ce poate gândi ca un izvor fără altă origină decât el însuşi, care se revarsă în multe alte fluvii fără să se sleiască prin ceea ce dă... Se poate închipui şi asemenea vietăţi unui arbore mare... (principiul), fără să părăsească rădăcina, deşi nu se împarte, răspândeşte pretutindeni o viaţă multiplă..." (*Enn.*, III, 8, 9). Nedeterminat, intraformabil, nemărginit, Unul ca principiu este în toate şi în nimic, ca atare. Şi pentru *Proclos* principiile cele mai de sus, perfect autarhice, cât erau de asupra şi varietatea în toate, erau totuna cu zeii, iar ştiinţa lor, o teologie. Platon încă, în „divina sa doctrină", făcea din *nous* „părinte şi cauză pentru toate corpurile şi sufletele", iar mai departe găsea „un alt principiu prim, transcendent faţă cu intelectul şi încă mai depărtat de corporal şi de nenumit". Acest principiu „cu desăvârşire prim" Platon

l-a aflat „printr-o inspiraţie divină" (*Teologia platonică*, I, 3). *Damascios*, ultimul mare neoplatonic atenian, va fi scris un *Tratat despre primele principii* sau, cum apare înscris pe folia I recto *Damascios diadohtul aporii şi rezoluţii asupra primelor principii*. Cel dintâi, dintre cele trei principii prime este absolutul (*haplos*) care este perfect (*panteles*), căruia nu-i lipseşte nimic şi de necuprins, este invincibil (*arrhètos, aporrhètos*). De aici şi aporetica privitoare la el: „absolut de necunoscut, cum putem scrie asupră-i şi vorbi?" (R 9). Al doilea este unul, urmând indicibilul: „este cel dintâi care iese din acest adânc ca dintr-un sanctuar" (R 6). Este şi primul pe care putem să-l numim, fiind între indicibil şi dicibil. Al treilea este uniunea (*tò henomenon*) unu-multiple. În legătură cu el şi aporiile legate de cunoaştere şi multiplicitate: este cognoscibil? dar ce este cunoaşterea; este el multiplu? ce sunt multiplele? Un mixt, „mixt pur", în sine, unul şi multiplele sunt gândite ca alcătuind unul (R 142; cf. Galpérine, 1987, p. 9 şi urm.).

PROBABILISMUL sau doctrina Noii Academii, de construcţie carneadică, este cea de a patra mare direcţie (şcoală) filosofică, după *epicureism, stoicism* şi *scepticism*, în etapa elenistică. În opoziţie cu presupoziţiile dogmatice (sau cu ceea ce, din perspectivă sceptică, putea să treacă astfel), epicureice, dar mai cu seamă stoice, *Carneades* avea să evite însă şi scepticismul. Faptul n-a trecut neobservat, scepticii înşişi percepându-l mai acut decât oricare alţii. În timp ce scepticii, va preveni Sext. (*P.H.*, I, 227-233), afirmau că reprezentările „sunt de egală valoare în ceea ce priveşte probabilitatea sau improbabilitatea", neoacademicii „le consideră pe unele ca probabile, pe altele ca improbabile". În urmare, aceştia (la rigoare, numai Car. şi discipolii săi, căci *Arcesilaos* sau *Lacydes* vor fi fost doar aproximativ probabilişti) mai admiteau că „un lucru e bun sau rău" cu probabilitate, că încrederea (credibilitatea) este însoţită de o puternică înclinaţie (deci gradul de probabilitate este pus în funcţie de adeziune sau respingere) şi, în fine, că, în timp ce scepticii, ascultă de legi şi norme ca de nişte convenţii, ei întrebuinţau probabilitatea „pentru a-şi îndruma viaţa". Ce-i drept, centrată în termenul de *probabil – pithanon*, doctrina Noii Acad., deşi în acelaşi spaţiu al unui relativism scepticizant, nu este reductibilă la scepticismul acesta, aşa zicându-i, istoric. Înrudite, fiind de altminteri, şi contemporane, interferenţele (fie ca influenţe fie ca redescoperiri) sunt uşor perceptibile. Din partizanat, Sext. (I, 233), le explica prin influenţă, şi o reducea pe aceasta la un singur sens: „Arc... s-a împărtăşit din învăţăturile lui Pyrrhon...". Critica modernă (A. Weische, 1981; Michel, 1969) admite însă şi mişcarea inversă, probabilismul putând să determine mutaţii considerabile în teoria sceptică a tropilor, cu deosebire în expunerea de către *Ainesidemos* a tropilor etiologici. În mai mică măsură, prinşi în logica lui sau – sau, aceştia se mai nuanţează prin implicarea probabilului ca mijlocitor între soluţiile exclusive, când chiar nu li se substituie. Cel puţin trei (4, 5 şi 6) din cei opt tropi ai lui Ain. sunt doveditori; (4): „luând fenomenele aşa cum se produc, (cercetătorii) socotesc că şi lucrurile non-aparente le-au înţeles aşa cum se produc, deşi poate lucrurile invizibile se săvârşesc la fel cu cele vizibile, dar, poate, că nu la fel, ci într-un mod particular al lor"; (5): „toţi... dau explicaţii cauzale după presupuneri proprii cu privire la elemente, fără să urmeze anumite metode de demonstraţie comune şi admise la toţi"; (6): „adesea ei (etiologii) iau explicaţiile care sunt în acord cu propriile lor presupuneri de la care pleacă, dar neglijează pe acelea care

contrazic ipotezele de unde au pornit, deşi au o egala probabilitate" (Sext., *P.H.*, I, 182-184). Dar, cu toate că apropiate şi pe alocuri chiar interferente, probab. şi scept. aveau să-şi păstreze autonomia. Ba, în ultimele lor avataruri, în cel sceptic cu *Sextus Empiricus*, şi în cel probab., cu neoacademicii romani, se izolează când nu se resping. Privilegiindu-şi doctrina, Sextus face dovada unei intoleranţe până şi faţă de scepticii care se arătaseră mai convinşi şi mai dispuşi la dialog. Totuşi, ceea ce dincolo de limbajul de „şcoală", încă din epocă, părea a constitui marea virtute a scepticismului, îndoiala cu deschidere metodică, probab. îi era, poate, ceva mai proprie. Căci subordonată „suspendării judecăţii", în scept., ea nu mai rămânea decât ca o promisiune vagă. Neoacademicii însă prin probabil (cu gradele sale) erau ceva mai apropiaţi de adevărul ei.

PROBABILUL; τὸ πιθανόν; lat. *probabilis* – termen central în probabilism, aproximat de *Arcesilaos*, dar pus în concept filosofic abia de *Carneades*, întemeietorul Noii *Academii* (pentru accepţia aristotelică a *p.* să se vadă art. *dialectică*). Prin reacţie la *stoicism*, dar marcat de acesta, de autoritatea sa neputându-se elibera, Carneades ia ca punct de plecare, deopotrivă, în critică şi în construcţie reprezentarea (*phantasia*) dominantă în teoria cunoştinţei a lui *Zenon* şi *Chrysippos*. Cu deosebirea esenţială, totuşi că altele, la Carneades, aveau să fie nivelurile sau, mai aplicat, gradele ei. „Carneades şi discipolii săi, relatează Sext. Empir. (*Adv. math.*, VII, 184), afirmă că în chestiunile întâmplătoare noi ne folosim de reprezentarea demnă de încredere (*pithane phantasia*), drept criteriu de apreciere a adevărului, în chestiunile controversate uzăm de reprezentarea neşovăielnică (*àperispastos phantasia*), iar în cele ce privesc fericirea, de reprezentarea pusă la probă (*periodeuméne phantasia*). Cele trei tipuri de reprezentări, de fapt grade de probabilitate (prima fiind probabilă, a doua probabilă şi verificată, iar cea de a treia probabilă, verificată şi irevocabilă) nu au rostul de a stabili adevărul în sine sau nu adevărul în ordinea cuonaşterii, ci doar neverosimilul cu finalitate pragmatică. Astfel, preluând exemplul reprodus de Sext. (VII, 187), reprezentarea probabilă ne face să luăm ghemul care într-o odaie întunecoasă aduce cu un şarpe încolăcit, drept şarpe; cea de a doua prezumţie o verifică pe prima; probabilismul „înclină în mintea sa spre aprecierea că nu este şarpe". Totuşi, ferindu-se să gândească dogmatic, „raţionează" zicând că şi şerpii stau nemişcaţi câteodată, atunci când sunt înţepeniţi de gerul iernii", deci ne întoarce la prima prezumţie, dar pentru a face trecerea la ultima, singura în măsură să stabilească *eroarea*, iar nu adevărul. Căci reprezentarea pusă la probă nu stabileşte adevărul, ci eroarea. Probabiliştii se feresc să spună ce *este*, preferându-l pe ce *nu este*. În acest fel, dacă se vor fi apropiat mai mult decât scepticii de agnosticism (diferă poate de sceptici şi prin faptul că ei afirmă că în sine toate lucrurile sunt incomprehensibile" (Sext., *P.H.*, I, 226), pe o cale negativă, oricât ar părea de ciudat se înscriu în istoria *teoriei* adevărului. Nu lucrează decât cu un supleant al acestuia, cu verosimilul, şi nici măcar cu el ca scop. Dar prin identificarea celor trei reprezentări cu tot atâtea grade de probabilitate, ei (Carneades în special) săvârşeau o deschidere către logica probalistică. Numai atâta doar, pentru că nici n-o conceptualizează, nici n-o instrumentează epistemologic. Scopul supunerii prin medieri la probă nu era decât individual-pragmatic: ceea ce trecea demn de încredere putând să tulbure era infirmat. De bună seamă, nu este vorba de o

înaintare ca de la ipoteză la certitudine, de vreme ce invalidarea primei presupoziţii era ea însăşi probabilă gnoseologic. Părându-ni-se însă mai verosimilă cea opusă, că ghemul nu este şarpe, tulburarea produsă de aceea îşi pierdea motivaţia. Interesant este că imaginea funiei confundată cu un şarpe apare şi în filosofia indiană: în aceea a şcolii *Vedanta*. Poate că India a fost „locul de origine" al comparaţiei, poate că, pe o „cale orală", singura posibilă, grecii vor fi luat cunoştinţă de unele teme filosofice indiene (*Pyrrhon* s-ar fi întâlnit cu gymnosophiştii), totuşi influenţa, presupunând-o, va fi fost „superficială" (Frenkian, 1957, pp. 95; 118). Oricum, chiar dacă „exemplul" i-ar fi fost sugerat pe căi neştiute de indici, interpretarea lui de către Carneades, este distinctă, originală.

PROBLEMĂ; πρόβλημα; lat. *problema* de la προ- βάλλω, a arunca în faţă, departe, în jos, a lansa, a propune, pentru alegere / pentru examinare, a supune la un examen): obstacol (Hippocer., 582, 10; 5995), mijloc – mijloace de apărare (Pl., *Pol.*, 279 d), întrebare (pro)pusă, subiect de controversă, de unde a pune o problemă (cum avea să se zică în mod curent), *problémasin àra, khrómenoi hosper gheometrian auto kai astronomian métimen* – punând probleme pe care le vom cerceta în astronomie ca şi în geometrie (Pl., *Rp.*, 530 b); ca „subiect" al raţionamentelor, faţă cu premisa într-un raţionament. „Argumentele dialectice pornesc de la premise, iar subiectele raţionamentelor sunt problemele" – *problémata*; „orice premisă şi orice problemă desemnează sau un gen sau un propriu sau un accident" (Arist., I, *Top.*, I, 4, 101 b). Având ca scop realizarea problemelor, argumentarea identifică, numeric premisele cu problemele înseşi. „Problemele şi premisele se confundă", întrucât primele se exprimă sub formă de premise (Florian, 1963, p. 10, n. 23, 24). Titlul unei cărţi (extrem de compozită), *Problemata – Problemele*, atribuită lui *Aristotel*, însă numai în parte arist.

PROCLOS (Πρόκλος) **din Xanthos**, în Lycia (412-485) – discipolul şi succesorul lui Syrianos la conducerea şcolii din Atena; lasă o operă imensă şi, pe seama a ceea ce şi cât s-a păstrat, în linia dialogurilor platonice şi a *Enneadelor* plotiniene, chiar dacă nu toate la cotă comparabilă. Comentarii la *Platon*/ la dialogurile: *Alkibiades, Cratylos, Republica, Timaios*, Parmenides (păstrate parţial), la *Phaidon*, la *Phaidros*, la *Theaitetos* (pierdute), la *Elementele* lui Euclid (prima carte), un mare tratat despre *Teologia platonică* (lat. *Platonis theologiam*) în patru cărţi şi altul, *Elemente de teologie (Elementatio theologica)*. S-au mai păstrat trei opuscule: *De decem dubitationibus circa Providentiam, De Providentia et Fato, De malorum subsistentia, Imne. Intitutio physica, Hypotyposes astronomicarum positionum*, rămânând la filosofie. Apărută cu „încuviinţarea zeilor", filozofia lui *P.* le dezvăluie „intelectul ascuns" precum şi „adevărul ce are partea sa în interiorul a ceea ce există". Nu poţi să înţelegi ceva despre cele ascunse fără să primeşti lumina „prin bunăvoinţa zeilor". Prin ea, sufletul nostru, în partea sa intelectuală, este condus „până la vatra lui Platon". „O dată ajunşi acolo, vom primi întregul adevăr cu privire la zei" (*Theol. plat.*, I, 1). Cel ce se pregăteşte pentru actul filosofic trebuie mai întâi „să fie împodobit cu virtuţile moralităţii", apoi să fi exersat în logică, deprinzând abilitatea dialecticii, „cunoaştere a genurilor divine şi a adevărurilor pe care le conţin"; în fine, să nu fie ignorant în ştiinţele naturii şi inabil „în privinţa diferitelor căi ale cunoaşterii" (*ibid.*, I, 2). Toate acestea sunt preliminare la filosofie totuna cu teologia dacă zeii sunt tot ceea ce este, prin fiinţă, mai întâi. Zeii: „principiile întâie şi autarhic supreme, iar ştiinţa lor, teologie" (*ibid.*, I, 3). Deasupra tuturor stă Unul, ce revine tot teologiei, aceasta să distingă „lumina sa incognoscibilă" (*ibid.*, I, 4). Dialogurile platonice sunt modele (τύπους) de mistagogie divină. În special *Phaidros, Phaidon, Philebos*, dar şi *Sofistul, Politicul, Cratylos* şi *Timaios*, „pline de ştiinţa inspirată de zei". Următoare ar fi *Gorgias* şi *Protagoras*, cartea a X-a a *Legilor*. Din toate, mergând însă pe firul lui *Phlb.*, „extragem ştiinţa despre Unu ca Bine" (*ibid.*, I, 5). *Timaios* „ne învaţă teoria claselor zeilor inteligibili". Toate acestea ca să aflăm legăturile dintre treptele de existenţă ale zeilor şi în ce mod „provenind de la unicul principiu al întregului se produce procesiunea lumilor zeilor" (*ibid.*, I, 6). Privitor la Unul şi la procesiune, se iau în seamă cele nouă ipoteze din *Parmenides* (*ibid.*, I, 7). Unul supradeterminat se desfăşoară în unităţile – henade (*henas* – unitate), echivalente ideilor platonice şi prin care mijloceşte între sine şi lumea creată a multiplelor. Ordinea procesiunii (şi, invers, a conversiunii) este următoarea: *supradeterminaţia Unului* – fiinţa – viaţa – spiritul. Sufletul (fiinţă sau substanţă – viaţă sau putere – gândire sau activitate – auto-gândire sau activitate – auto-motricitate) mediază. Pe verticală sub linie: viaţa sensitivă – natura – existenţa. Procesiunea se încheie în indeterminaţia materiei (cf. Trouillard, 1969, p. 927). Toate cele ce sunt, sunt alcătuite platonic (ca în *Phlb.*, 23 c-e) din determinant (πέρατος) şi infinit (ἄπειρον), fiindcă toate presupun (ca în pythagorism) monada (μονάς) şi dyada (δυάς). Astfel se şi desfăşoară cele două serii: una care pornind de la unitate continuă cu limitatul (determinantul), cu repaosul (στάσις), identitatea (ταυτότης), asemănarea (ὁμοιότης), cercul aceluiaşi (κύκλος ταύτον), cerul (οὐρανός) şi forma (εἶδος). Cealaltă: dyada, infinitul, mişcarea (κίνησις), alteritatea (ἑτερότης), neasemănarea (ἀνομοιότης), cercul altuia celuilalt (κύκλος θατέρου), devenirea (γένεσις) şi materia (ὕλη). Aceasta din urmă, pentru că, platonic, „procedă din Unul şi din infinitatea anterioară faţă cu Unul – care – este" într-o parte „deşi infinită" este bună, în alta însă „foarte obscură şi informă" (*In Timaeum*, I, 385). „Astfel, Proclos se îndreaptă contra lui Plotin pentru care materia este, pentru a zice aşa, răul prim şi răul subszistent, şi originea oricărui rău" (Trouillard, I, p. 924; vcf. şi *materie*). După *Proclos*, nu există un prototip al celor care să se opună prototipului celor bune de îndată ce derivă din el direct şi este ca o replică. De altminteri, materia însăşi este ca o replică la supradeterminarea Unului. Cu toate că prin el şcoala se apropia tot mai mult de o organizare de tip ecleziastic, acutizând astfel opoziţia dintre „păgânism" şi creştinism, este de tot posibil ca să fie existat o comunicare între părţi. Dovada o face corpus-ul areopagitic în care se simte ceva din filosofia procleeană. S-a şi presupus, de altminteri, că autorul corpus-ului ar fi fost un *procleean* creştin.

PRODICOS (Πρόδικος) **din** (insula) **Ceos** (cetatea Iulis) – „filosof al naturii şi sofist, contemporanul lui *Democrit din Abdera* şi al lui *Gorgias*, discipol al lui *Protagoras*. A murit la Atena, condamnat să bea cucută, învinuit că ar fi corupt tinerii" (*Lex. Suda*, A 1, D.K.). Ultimele două informaţii sunt nesigure, fiind improbabilă audierea lui Protag. (deşi nu imposibilă) şi determinată de o confuzie cu *Socrate*, prezumţia condamnării la moarte de către un tribunal atenian. Aceasta într-o interpretare. În alta, şi ea discutabilă, dar în mai mică măsură, fiind susţinută de o „aluzie" a lui Menandros („Phania, legea cheienilor – a celor din Ceos, adică; n.n. – este prea frumoasă/ Cine ferice nu poate

să trăiască/ Mai bine-i ca el să se prăpădească"; fr. 797/513, Körte – Thierfelater), comentată de Strabon (*Geographia*, X, 486): „această lege prescrie, după câte se pare, ca aceia ce au depăşit vârsta de şaizeci de ani să fie otrăviţi cu cucută, pentru ca hrana să le ajungă celorlalţi" (cf. Freeman, 1946 şi Dumont, 1969, la *Prod.*). Dacă la acestea mai adăugăm ceea ce spune *Platon* în *Apărarea lui Socrate* (19 e): „mi se pare frumos să fie cineva în stare să-i instruiască pe oameni cum par Gorgias... şi Prodicos", se poate bănui că data morţii sofistului este ulterioară anului 399. Nesigură este şi aceea a naşterii; oricum trebuie să fi fost către 460, dacă nu chiar puţin după. Ar fi scris *Anotimpuri* (Horai, poate, ca vârste ale vieţii în genere, ale vieţii lui Herakles în particular (Gomperz, 1928, I, pp. 472) sau ca nume ale Hore-lor, cele trei divinităţi, străjuitoare ale cerului şi supraveghetoare ale succesiunii anotimpurilor (Nestle, 1936, pp. 151-170; cf. şi Dumont, 1969, p. 121, în notă), *Despre natură* şi *Despre natura omului*, aceasta din urmă şi mai improbabilă decât precedenta. *Anotimpurile* ar fi avut trei părţi: Elogiul agriculturii, Religia astrală şi agricolă şi Etica, din care s-a şi păstrat un fragment, relativ întins, în Xen. (*Memorab.*, I, 21-34) şi cunoscut sub titlul convenţional *Alegerea lui Herakles*. Aceasta, după Nestle (în *loc. cit.*; cf. Dumont, *ibid.*). După Untersteiner, cele trei secţiuni ar fi conţinut: prima (despre natură), o cosmogonie (ca şi o teogonie) şi o antropogonie (cf. respectiv, B 5 şi A 10 D.K.), a doua, probabil despre natura omului (deci numai ca titlu pentru o diviziune, ca, de altfel şi despre natură), cu civilizaţia, sinonimiile şi etimologiile ca subiecte, iar ultima, etica (1961, II, Prodico, în nota la B1). În altă ipoteză (Dumont, 1969, pp. 121-122), *Anotimpurile* vor fi fost titlu pentru un „calendar de munci agricole", aproximativ ca *Munci şi zile*. De altminteri, deşi doar sugerată şi colateral, influenţa lui *Hesiod* asupra lui *P.* este atestată de Platon (m. Prt., 340 d). Ipoteza ar fi susţinută şi de hora (*horai*) care trimite la „timpul potrivit" (vd. *ocazie*). Asemenea lui Protag., *P.* va fi fost preţuit cu deosebire în epocă de Platon şi, după mărturiile sale, şi de Socrate (acesta, ca personaj: „mi se părea că e nemaipomenit de priceput la toate şi că are ceva divin în el"; *Protag.*, 316 a; de asemenea în *Menon* 96 d, în *Cratylos*, 384 b), de Aristofan (Corul: „Urechea noastră n-am plecat/ La vreun sofist din cei de acuma/ Din cei prea ocupaţi cu cerul/ Cel mult doar lui Prodicos numai/ Acestuia pentru ştiinţa-i/ Şi capul lui atât de bun"; *Norii*, v.v. 387-391), de Isocrates şi de Euripide, ca discipoli (Dionysios din Halicarnas, Isocr. 1, Aulus Gellius, *Nopţile...*, XV, 20 4). Pornind de la o „confesiune" a lui Socrate – platonic, de aceea, poate, doar retorică: „Tare mă tem... că n-am învăţat destul... de la Prodicos" (*Menon*, 96 b), Dupréel (1948, p. 263), identifica în doctrina morală a sofistului prima mare componentă a socratismului: „conţinutul învăţăturii pretins socratice provine din două surse: morala de la Prodicos; logica de la Hippias" (să se vadă, pentru detalii, *Socrate*). Ceea ce este cel puţin o exagerare. Reconstituirea, cât mai aproape de mărturiile cu caracter doxografic şi de fragmentele neîndoielnice îi justifică reputaţia din epocă, dar la realele şi proporţii. Urmând structura *Anotimpurilor* propusă de Nestle şi Untersteiner, totuna cu aceea a preocupărilor lui, pentru prima parte sursele sunt, cu puţine excepţii, sărace, dacă nu aproximative. Poate că va fi fost interesat de „filosofia naturii" (Aristofan, deşi cu deferenţă faţă de *P.*, îl aşază alături de „meteorosofişti" (de la *meteorosophistes*, cel ce/cei ce/ se ocupă „cu cerul"; *Norii*, 3909; *Păsările*, 612 – vd. A. 5, A 10), de

altminteri batjocoriţi. În ce va fi stat filosofia sa a „cerului" (a naturii) este însă greu de prezumat. Ceva mai grăitoare şi concludente sunt fragmentele (deopotrivă mărturii doxografice) privitoare la zei şi la originea cultului lor, în contextul unei religii „naturale", restrânsă la caracterul astral şi agricol: „mai întâi au fost socotite divinităţi şi venerate lucrurile capabile să-i hrănească (pe oameni şi să-i ajute şi apoi descoperitorii fie ai unei surse de procurare a hranei, fie ai unui adăpost, fie ai celorlalte îndeletniciri, ca, de ex., Demeter şi Dionysos" (Philodemos, *De pietate*, c 9, 7), la fel şi Minucius Felix, *Octavius*, 21, 27 şi Cic., *De nat. deor.*, I, 42, 118; 15, 38; B 5, Diels, Untersteiner); „Prodicos spune: «Cei vechi au recunoscut ca zei, Soarele şi Luna, şi râurile, şi izvoarele şi, în general, toate cele folositoare vieţii noastre...» şi mai spune că de aceea pâinea a mai fost considerată Demeter, vinul Dionysos, apa Poseidon, focul Hephaistos" (Sext., *Adv. math.*, IX, 18; B 15); „Prod. numeşte zei cele patru elemente, apoi Soarele şi Luna, căci de la acestea... au toate forţa vitală" (Epiphanius, *Adversus haereses*, III, 21; B 5, Untersteiner). De aici şi reputaţia sa de ateu: „aşa numiţii atei..., Euhemeros..., Diagoras... şi Prodicos..."; Sext., *ibid.*; vd. *impietate*). Nici pentru secţiunea a doua informaţiile nu sunt cu mult mai generoase. *P.*, „în lucrarea sa *Despre natura omului*, când dă numele de *phlégma* inflamaţiei şi, ca să zic aşa, mişcării secreţiei, având în vedere înţelesul verbului *pephlékhthai* (a aprinde, arde, n.n.), foloseşte cuvântul în alt sens, dar fenomenul îl înţelege la fel ca ceilalţi. Cât despre inovaţiile lui *P.* în materie de cuvinte, ne dă suficiente dovezi şi Platon" (Galen., *De virt. physic.*, II, 9; B 4). După câte se pare, sofistul va fi pretins o ştiinţă exactă, nu însă şi rigidă, a cuvintelor, luând în seamă cu deosebire sinonimiile pentru a stabili contextul, identitatea şi deosebirea. Cei ce participă la o dezbatere, ar fi exemplificat el, trebuie să fie „imparţiali", dar nu şi „indiferenţi", pentru că ascultătorul trebuie „să ia aminte deopotrivă" la ambii debateuri, însă fără „să dea fiecăruia aceeaşi apreciere, ci se cuvine să dea mai multă celui mai priceput". Tot aşa, „discuţie" şi „dispută" nu sunt în perfectă echivalenţă, de îndată ce primul cuvânt numeşte „o opunere între prieteni", iar al doilea dialogul „între adversari şi între duşmani". Oricine, apoi, trebuie să se ferească să ia unul pentru altul: „stimă" şi „laudă", „satisfacţie" şi „plăcere", „a voi" şi „a dori", „a deveni" şi „a fi", dacă „să devii bun" şi „să fii bun" semnifică diferit (Pl., *Prt.*, 337 a-c; 340 a). Nu avem nici o informaţie (şi nici o garanţie) că distincţia mai din urmă (a deveni şi a fi) va fi fost aplicată în ontologie. Dincolo însă de faptul ca atare, dincolo şi de o intenţionalitate polemică în raport cu eleatismul (prezumată), ea este detot memorabilă. Gândirea modernă, începând cu Hegel, o va face din nou, în vederea punerii celor doi termeni în identitate concretă. Căci fiinţa hegeliană este ca devenire în sine. În sfârşit, secţiunea a treia, de morală, cea mai bine reprezentată, dispunând de „apologul lui Herakles" (reprodus de Xenofon, *Memorab.*, II, 21-34), dă seama de „umanismul" lui *P.*, ca explicaţie a omului. În scrierea sa *Despre Herakles* (de fapt, poate, subtitlul celei de a treia părţi a *Anotimpurilor* sau, mai sigur, motivul de organizare), relatează istoricul, *P.* şi-l imagina pe erou pus în faţa situaţiei de a opta pentru o cale în viaţă. Retras în răstimpul dintre copilărie şi adolescenţă „în singurătate", „i s-au arătat, venind spre el, două femei înalte": una „plăcută la vedere, mândră din fire", cu singura podoabă „curăţenia", pe scurt Virtutea, iar alta, „cu trupul gras", arătând moleşeală şi trândăvie, depravarea. Aceasta,

„voind să-i ia înainte" Virtuţii, îi promite tânărului Herakles „drumul cel mai fericit în viaţă", cu toate plăcerile. Virtutea, în schimb, îl îndeamnă să ia calea muncii, a statorniciei, a adevărului, căci fără acestea „zeii nu hărăzesc nimic frumos şi cinstit oamenilor"; „dacă vrei ca toată Grecia să-ţi admire virtutea, trebuie să încerci să fii de folos întregii Grecii. Dacă vrei ca pământul să-ţi dea cu dărnicie roadele sale, trebuie să-l munceşti". Un drum lung şi anevoios, dar al virtuţii, fără de care „nu se face nimic frumos nici la zei, nici la oameni". De remarcat aici ideea posibilităţii (şi a necesităţii) alegerii şi, prin aceasta înţelegerea omului care se autodetermină. Pus să aleagă, având deci şansa libertăţii, omul se asumă numai urmând ceea ce îi este pe măsură, ceea ce îl face posibil ca adevăr, bine şi frumos.

PROTAGORAS (Πρωταγόρας) **din Abdera** (cu akmé în timpul celei de a 84-a olimpiade, adică 444-441; n. între 490 şi 485, poate chiar mai încoace – m., iarăşi nesigur, între 422-411 ante) – „nu numai învăţător, ca alţi sofişti..., ci şi un gânditor profund, teminic, un filosof care a reflectat asupra unor determinaţii fundamentale cu totul generale (Hegel, 1963, p. 354). Autor, după mărturii antice, a numeroase scrieri, pierdute însă şi controversate în critica modernă, ca titluri. După Diog. Laert. (IX, 55) ele ar fi fost următoarele: *Arta eristicei, Despre luptă, Despre ştiinţe, Despre stat, Despre ambiţie, Despre virtuţi, Despre organizarea (starea) primitivă* (a oamenilor, în interpretarea lui Dupréel, 1998, p. 32; a lucrurilor, traduce Balmuş, în Diog. Laert., IX, 55), *Despre lucrurile din Hades, Despre faptele incorecte ale oamenilor, Percepte* (Discursuri imperative), *Proces pentru onorar, Argumente contrare*. Din acest catalog, în care, se presupune că apar ca lucrări distincte subtitluri ale altora, paradoxal, nenominalizate, lipsesc însă altele, şi nu dintre cele mai puţin importante: *Adevărul* (poate tot una cu *Discursurile distrugătoare* sau cu *Marele discurs*), din care s-a păstrat celebrul fragment privitor la om ca măsură a lucrurilor (Pl., *Tht.*, 151 e - 152 a; 161 c; Sext., *Adv. math.*, VII, 60), *Despre existenţă* (Porphyrios, în Euseb., *Praep. Evang.*, X, 3, 25), *Despre zei* (Diog. Laert., în alt par., 54, şi nu în 55, care reproduce lista lucrărilor; Euseb., *Praep. Evang.*, XIV, 3, 7), cu fragmentul păstrat: „despre zei nu ştiu nici că există, nici că nu există", parte din introducere. Nu este exclus, dar nimic sigur, ca începutul listei lui Diogenes Laertios, poate chiar catalogul originar, să se fi pierdut, iar ceea ce apare în textul păstrat să fie o completare târzie cu subtitluri (exceptând *Argumente contrare*, singurul titlu autentic, după Diels). Este posibil, pe de altă parte, ca lista transmisă să înregistreze textele păstrate (Diog. Laert. previne: „iată operele care i-au supravieţuit"), mai toate secţiuni însă. Untersteiner (1961, I, cap. 2), presupune în titlurile din catalogul lui Diog. Laert., subtitluri ale *Argumentelor...* Nici chiar despre zei (cu *Despre lucrurile din Hades*) şi despre existenţă (cu *Arta eristicii, cu Proces...*) n-ar fi fost lucrări independente ci diviziuni, primele două ale scrierii despre *Argumente contrare*. Următoarele a treia şi a patra, ar fi *Despre legi* (cu despre stat, despre ambiţie, despre virtuţi, *Despre starea primordială...*, *Despre faptele greşite...*, *Percepte*) şi *Despre meserii* (cu *Despre luptă*, *Despre ştiinţe*). Ipoteza, Untersteiner şi o sprijină pe pasajele 232 B-C şi D-E din *Sofistul* platonic: „să vedem în ce domeniu zic ei (sofiştii) că lucrează antilogişti. Cercetarea noastră să se desfăşoare luând-o de la început, astfel: oare îi pregătesc să facă acest lucru cu privire la cele divine, care rămân ascunse celor mulţi?" (prima diviziune). „Şi cu privire la cele perceptibile", „când se fac afirmaţii cu caracter universal despre

devenire şi existenţă?" (cea de a doua); „dar în privinţa legilor şi a tuturor treburilor politice?" (diviziunea a treia); „despre cele ce sunt de spus într-o dispută asupra ansamblului îndeletnicirilor" (ultima). În consecinţă, titlurile mari ar fi fost doar *Adevărul* şi *Argumente...* (să se vadă şi Frenkian, 1963, p. 747; Ioana Popescu, 1984, p. 313 şi urm.). Elev al lui *Democrit*, după o informaţie a lui *Favorinos*, preluată de Diog. Laert. (IX, 50), însă necritic se socoteşte azi, filosoful atomist fiind mai tânăr cu 25-30 de ani, că acesta ar fi intrat în legătură cu înţelepţi din Orient (el cu magii persani de la care, comentează Philostratos, *Viaţa sofiştilor*, I, 10, 2 (A 2 Diels), „şi-a luat afirmaţia nelegiuită că nu ştie dacă zeii există sau nu", ceea ce, ca atare, este greu de atestat (deşi nu imposibil, fie şi ca sugestie, presupune Untersteiner (1961, I, p. 15). Tot ca el, dar fără să perseversze, se aplică filosofiei naturii (din care îşi extrage viziunea sa „fenomenistă", călătoreşte, în Grecia, cel puţin (Herakleides din Pont „afirmă că Protagoras a dat legi pentru cei din Thurioi sau la Teos"; Diog. Laert., IX, 50), pentru a se stabili, în deosebire de concetăţeanul său, în Atena, unde dă „lecţii publice cu plată" (*ibid.*). Timp de cam patruzeci de ani, cât „şi-a exercitat meseria de sofist", s-a bucurat neîncetat de cea mai mare preţuire" (Pl., *Menon*, 91 e). Intolerant faţă de sofişti şi sofistică, *Platon*, ca de altminteri şi *Socrate*, dincolo de o maliţie care putea să vină din regulile de construcţie ale unei demonstraţii în dialog şi nu neapărat din adversitate, pare a-l fi preţuit cu deosebire pe *Pr.* Dovada cea mai tare o constituie dialogul omonim, dar, pe de altă parte, nici marea combatere din *Theaitetos*, 151 e - 152 a; 161 c, deşi de respingere, nu arată intoleranţă. Căci nu răzbate nimic dintr-o antisofistică platonică, totuşi *pregnant ad hominem*. Platon se raportează la *Pr.* ca un filosof veritabil, iar respingerea şi-o organizează pentru o construcţie, aceea a conceptului ştiinţei. În dialogul *Protagoras*, sofistul este „cel mai iscusit bărbat din vremea noastră" (309 e) şi relatează un mit scump grecilor ca şi modernilor, apoi mitul prometeic (320 d - 322 e). Protagorian? Platonic? Dincolo de punerea în operă platonică, nu este exclusă sugestia protagoriană. Se bănuieşte că mitul ar fi făcut parte din *Despre starea primordială a oamenilor*, dar nu se are certitudinea şi presupoziţia nici nu este admisă unanim. Totuşi, în măsura în care mitul va fi fost de (sau şi de) relatare protagoriană, prin mijlocirea lui sofistul (ori acesta şi Platon, deopotrivă) deschide cale ideii de istoricitate, fundamentală pentru înţelegerea omului ca umanitate, a lui în orizont ontologic distinct, adică. Plăsmuind „făpturile muritoare" din „pământ şi foc", şi din „toate câte se amestecă cu focul şi pământul", zeii i-au pus pe Prometeu şi pe Epimeteu să le împartă „daruri", după „cum se cuvine". Nechibzuind prea bine, Epimeteu, care ar fi luat asupră-şi înfăptuirea, „a cheltuit toate mijloacele cu cele necuvântătoare, rămânându-i neamul omenesc neînzestrat". „Gol şi desculţ şi dezvelit şi dezarmat", cum putea omul să iasă „de sub pământ la lumină?" Nemairămânând nici un dar natural, Prometeu, care intervine civilizator, umanizant, „se gândi să fure dibăcia meşteşugărească a lui Hephaistos şi a Atenei dimpreună cu focul". Înzestraţi astfel „pentru viaţă" şi apţi să se elibereze de presiunea nevoilor imediate, cum aveau în ei şi „ceva divin", oamenii ar fi început să cinstească zeii, să articuleze sunete în cuvinte şi cuvintele, să-şi ridice locuinţe, să-şi confecţioneze veşminte, să lucreze pământul. Izolaţi iniţial pentru a se apăra mai bine şi a-şi spori puterea, se adună laolaltă, în cetăţi. Dar „nu ştiau să facă rânduială în cetate". De aceea, Zeus îl trimite pe Hermes „să

aducă între oameni ruşinea şi dreptatea" şi să le împartă tuturor, punând „lege" ca acela „ce nu poate ţine hotarele ruşinii şi dreptăţii să fie nimicit întocmai ca o o boală a cetăţii" (*Prot.*, 320 d - 322 e). Sunt aici, în această ţesătură de fond, două motive în care pot fi recunoscute constante ale ideologiei sofiste, aproape în genere (omul ca umanitate – măsură a lucrurilor şi distincţia convenţie (lege) – natură), hotărâtoare pentru legitimarea istoricităţii. Aşa stând lucrurile, mai nimic nu împiedică identificarea unei mărturii pentru *Pr.* – istoric (şi nu de ficţiune) în pasajul în cauză, din dialogul platonic. Cel mai proeminent, fixând într-un fel matricea însăşi a ideologiei sofiste, *Pr.* este uşor de recunoscut în relatarea platonică, exactă şi justiţiară totuşi. Mai puţin individualizat în fizică (filosofia naturii), respinge „metafizica" eleată a unicităţii fiinţei în *Despre existenţă* (Euseb., *Praep. Evang.*, X, 3, 25, după Porphyr., B 2), presupunând în schimb, o „materie" (ca substrat) care „se află în continuă curgere" (*ten hylen reystèn einai* – cum formulează aristotelicizând şi, respectiv, heracleitizând), *Pr.* este reputat cu deosebire pentru a fi fost „cel dintâi" (Diog. Laert., IX, 51, Clement Alexandrinul, *Stromate*, VI, 65) care a dat formă metodică *antilogiei*, argumentând, înţelegem că sistematic în acest mod, datorită instrumentalizării conceptului de măsură în explicaţia antropologică şi gnoseologică – epistemologică şi, în fine, ca urmare a poziţiei sale faţă de zei, socotită impie în cursul unui proces de asebeia (vd. *impietate*). Cu o istorie mai veche, atâta cât dau seamă fr. 1 (din *Adevărul*), „omul este măsura tuturor lucrurilor, a existenţei celor ce există şi a non-existenţei celor ce nu există" şi interpretările: platonică, aristotelică şi sceptică (Sext. Empir.), abia cu *Pr.* măsura trece în condiţie de termen fundamental al limbajului filosofic şi al filosofiei în Grecia (vd. *om*; *măsură*; *ştiinţă*). Cu numeroşi auditori, poate şi discipoli, între cei mai proeminenţi se vor fi numărat oratorul Isocrates şi *Prodicos*, după Hesychius (A 3), numai cel de al doilea, după *Lex. Suda* (Prod., A 1), ceea ce nu este sigur.

PROTREPTIC; προτρεπτικός; îndemn (persuasiv), persuasiune; lat. *exhortatio*; ca gen literar, „urcă la greci, până în vremuri foarte vechi", până la Hesiod, care, în *Munci...*, îl admonesta pe fratele său Persaios ca să-l îndemne, până la Tyrataios şi la Solon (Des Places, 1989, p. 5). Mai încoace, Platon în *Euthd.*, 278, c 6, vorbeşte de τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν (cf. şi 282 d 6) ca de o demonstraţie de artă / ştiinţă protreptică (cf. şi *Cleitophon*, 408 c 1, 410 d 2, şi 4). Festugière (1972, p. 72) presupunea existenţa a „trei Protreptice" la *Platon*: în *Euthydemus*, în *Phaidon* şi în *Epinomis* (primele două şi sunt citate de *Iamblikhos* în *Protrepticul* său. *Aristotel* scria, către 354, un *Protreptikos*, „primul din tratatele sale de morală" adresat regelui Ciprului, Themisson (Gauthier, 1964, p. 4). Pierdut (dialogul, discursul, scrisoarea?), în 1869 I. Bywater semnala „un ecou" în *Protrepticul* lui Iambl.; bănuia a fi fost un dialog. Ca el, şi Usener (1873), şi Diels (1888), şi Hartlich (1889), şi W.D. Ross (1955). R. Hirzel (1876) îl socotea discurs, pe când Jaeger un fel de „scrisoare deschisă" către Themisson, cam asemenea exhortaţiilor lui Isocrate. Bywater încă presupunea că începând cu cap. 5 şi până la 12, inclusiv, *Protrepticul* lui Iambl., îl reproduce fragmentar pe acela al lui Aristotel, încă platonician, atunci când îl scria sau măcar „la frontiera dintre Aristotel-ul platonizant şi Aristotel-ul următor" (de Vogel, 1969, p. 284). Adresându-se lui Themisson, Arist. recurgând la o dilemă îl îndemna: „Sau trebuie să filosofezi, sau nu trebuie; dacă trebuie să filosofezi, trebuie, iar dacă nu, pentru a arăta că nu trebuie, trebuie să

filosofezi" (fr. 1Ross). Un protreptic era şi marele discurs al lui Isocrate (436-388), *Antidosis* (*Asupra schimbului de bunuri*). Presupunând un proces pe care un acuzator fictiv, Lisimachos, îl pornise împotrivă-i, învinuindu-l de coruperea tineretului, oratorul îndeamnă pe cei tineri mai cu seamă să-şi cultive mintea, numai astfel devenind pe deplin virtuoşi, iar cu sufletul bine aşezat, să se ferească de tot ceea ce vine de la sicofanţi ori corupători ai moravurilor. Elocinţa era mijlocul cel mai potrivit pentru o *paideia* autentic omenească; ea ca tehnică, pentru că „materia" pusă în mişcare era aceea a filosofului. În consecinţă, îndemnul la elocinţă era şi la filosofie şi era cu atât mai instructiv, cu cât îl plăcea de un om de 82 de ani. Elocinţa, în mod direct, pentru că „dacă trebuie să vorbim despre puterea cuvântului vom constata că nimic din ceea ce a zămislit gândul omului n-ar putea exista dacă n-ar fi cuvântul, călăuza tuturor faptelor şi gândurilor noastre" (257). Iar prin filosofie, întrucât aceasta, ca o „gimnastică intelectuală", ne pune sufletul într-o dispoziţie „proprie gândirii"; insuflă „simţul măsurii şi iubirea de dreptate", ne face mai buni, ceea ce este potrivit cu firea noastră (266, 273, 275). Ne dă legi şi descoperă natura lucrurilor (*Busiris*, 22). Genul este folosit şi în literatura creştină primară. *Protrepticul* lui Clement din Alexandria este un „Cuvânt de îndemn către elini" să părăsească „cele două piscuri ale neştiinţei: necredinţa în Dumnezeu şi superstiţia" şi să aleagă „ceea ce este de folos: judecata au harul", calea Cuvântului, fiind chiar Cuvântul adevărului (25.1; 123.2; 121.2).

PRUDENŢĂ; φρόνησις; lat. *prudentia* Cic.), gândire, raţiune, înţelepciune, avizare, prudenţă; φρονέω, a avea facultatea de a gândi, a fi avizat, a fi prudent; τὸ φρονοῦν, partea gânditoare a omului; φρόνημα, inteligenţă-înţelegere, mod de a gândi, grandoare a sufletului, nobleţe, dar şi orgoliu, aroganţă. În „deconstrucţia" platonică din *Cra.*, 411 d-e, *phronesis* presupune „gândirea – înţelegerea mişcării şi a curgerii – *phorâs kai rhou noésis*". Ar mai putea însemna şi „fruct" (tr. Robin) al mişcării/trecerii – *phoras onésis*. ~ (1) La *Pittacos* (10, V, 13), în seria marilor virtuţi: evlavie, educaţie, cumpătare...; „Îngrijeşte-te" de acestea ca şi de φρόνησις, chibzuinţă, judecată bună. ~ (2) La *Heraclit*, în B2, gândire proprie, individuală („ca şi când avea doar... ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν), în B 64, focul înzestrat cu inteligenţă; în 67, binevenit, binefăcătoare (noaptea): „Zeul este zi şi noapte – ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη; în 104: alături de noos: „care este mintea şi raţiunea lor" – νόος ἡ φρήν; în 112: „o judecată sănătoasă... cea mai mare virtute – σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη; în 113: judecată (se înţelege dreaptă dacă e comună tuturor) – ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν; în 116: „Fiecare om este în stare să se cunoască pe sine însuşi şi să aibă o judecată sănătoasă" sau „o gândire prudentă" („el pensat prudente" – cf. Brenes Jimenez, 1974, pp. 259-268), una care presupune „participarea" la *logos*-ul cosmic. ~ (3) După *Democrit*, Athena Tritogenia (cea de trei doi născută) însemna înţelepciune (*phronesis*) în trei urmări: chibzuinţa, vorbirea care ocoleşte greşeala şi îndeplinirea datoriei. (68 B2 D.K.). ~ (4) În limbajul platonic, gândire, inteligenţă, înţelepciune – prudenţă, ca virtute cardinală (Des Places, *s.v.*). Orice asociere cu trupul „tulbură sufletul şi îl împiedică să dobândească adevărul şi înţelegerea/gândirea" – ἀλεθείαν καὶ φρόνησιν (*Phd.*, 66 a), „virtutea adevărată... însoţită de gândire – ἀλεθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως (*Phd.*, 69 b). Sufletul posedă o anume putere şi o anume gândire – δύναμιν καὶ φρόνησιν (*Phd.*, 70 b), acestea prin chiar natura sa. Corpul şi

spiritul – καὶ φρονήσεως (*Rp.*, 461 a); deşi vederea este simţul cel mai acut, „prin auz noi nu vedem Gândirea" – ἡ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται (*Phdr.*, 250 a). Ştiinţa/înţelepciune şi virtutea cuiva – φρόνητεν καὶ... τὴν... ἀρετήν (*Smp.*, 184 d); manifestare/manifestări ale gândirii: „Dintre cele mai frumoase sunt acelea ce privesc întocmirile în cetate... ale căror nume, se ştie este chibzuinţa şi dreptatea" – καλλίστη τῆς φρονήσεως (*Smp.*, 209 a); „cele trei virtuţi...; chibzuinţa (temperanţa, curajul, înţelepciunea" – σωφροσύνης, ἀνδρεία καὶ φρονήσεως (*Rp.*, 433 b); „de la dorinţă..., la înţelepciune – φρόνησιν şi la chibzuinţă" (*Rp.*, 559 b); „ar fi început vorbindu-ne pe un ton sublim şi trufaş şi ne-ar fi arătat că, în timp ce-l admiram ca pe un zeu pentru înţelepciunea sa, el nu se afla ca gândire/chibzuinţă mai presus de un batracian" (*Tht.*, 161 c); poate „exerciţii formale" (Robin): „artele, actele/exerciţiile gândirii", sau ştiinţele (*Ep.*, 974 b). ~ (5) „Conceptul de înţelepciune (*phronèsis*) este unul dintre cele mai originale din întreaga etică aristoteliciană" (Gauthier, 1963, p. 82). În *Protr.* încă este platonician, cât o socoteşte contemplativă – *théoretikè* (în fr. 6, p. 36, 15) şi imperativă – *épitaktikè* (fr. 4, p. 10, 17), cam ca în *Rp.*, 443 e, dar în cele două etici „el a elaborat o concepţie foarte nouă; fără a nega înţelepciunii caracterul de cunoaştere, ceea ce face din ea o virtute intelectuală..., el a insistat asupra caracterului practic, acela care face din această cunoaştere o cunoaştere de un tip foarte special" (*ibid.*, pp. 82-83). Virtuţile „sunt parte etice sau ale caracterului, parte ale intelectului". Dar, acţiunea şi adevărul sunt în funcţie de trei termeni: simţul, intelectul şi dorinţa. Simţul însă nu poate fi principiu al acţiunii. Rămân intelectul, care afirmă şi neagă, şi dorinţa care presupune tendinţa (către) şi fuga (de). Când nu „făptuieşte", intelectul (în aplicaţie strict theoretică) impune adevărul şi falsul. Cât însă făptuieşte (este practic), adevărul şi falsul înseamnă binele şi răul (*E.N.*, 1139 a - 1139 b). Adevărul este enunţat sub formă de afirmaţie şi negaţie în cinci modalităţi: arta (*techné*), ştiinţa, înţelepciunea practică (*phronesis*), înţelepciunea theoretică (*sophia*) şi intelecţia însăşi, ceea ce, la rigoare, se poate reduce la *phronesis* şi *sophia*. În aparenţă, *phronesis* nu se deosebeşte prea mult de *techné*, de vreme ce făptuirea şi producerea ţin de acelaşi gen. Totuşi ele sunt diferite, astfel încât „habitusul făptuirii unit cu raţiunea este deosebit de habitusul producerii unit cu raţiunea" (*ibid.*, 1140 a). Dacă numim înţelept (în ordine practică) – prudent pe acela în stare să cumpănească în ceea ce este bun şi util şi nu doar într-o singură situaţie, ci în toate care fac „viaţa omenească bună şi fericită", pe scurt pe „acela care cumpăneşte bine şi potrivit", atunci, generalizând, nici ştiinţă, nici artă, *phronesis* este „un habitus al făptuirii raţionale în lucruri care, pentru om, ţin de bine şi de rău" (*ibid.*, 1140 b). De aceea, Pericles şi cei ai săi pot fi socotiţi înţelepţi (prudenţi) cât disting ceea ce este bine nu numai pentru ei, ci pentru întreaga cetate (*ibid.*, 1140 b). Aşa stând lucrurile, deşi practică (habitusul făptuirii), presupune cunoaşterea universalului şi individualului cu accentuare pe cea de a doua însă, tocmai unde este practică. Înţelepciunea theoretică este „cu privire la principii"; cea practică este teleologic – determinată. Aceasta chiar dacă şi când se impune ca temei pentru arta politică, şi ea „o prudenţă practică şi deliberantină" ce porneşte obştea. Dar oricum, a fiecăruia în parte. De aceea, „prudenţa pare a privi persoana proprie şi unică" (*ibid.*, 1241 b). Însă „cere şi o privire de ansamblu", deşi nu este ştiinţa. Inteligenţa practică este cercetare şi chibzuire, cercetare pentru

chibzuire (1142 a). Orice acţiune omenească se săvârşeşte sub semnul „prudenţei" (în genere al virtuţilor dianoetice) şi al „virtuţilor etice". „Virtutea face să ne propunem ţinta potrivită, prudenţa, ca să alegem mijloacele potrivite" (1144 a). De aceea, ele comunică fără să se subordoneze una alteia. Când *Socrate* „considera virtuţile în totalitatea lor ca feluri deosebite ale prudenţei, el greşea; dar că el le gândea ca nedespărţite de prudenţă, în aceasta el judeca foarte nimerit" (1144 b). ~ (6) Primul şi cel mai însemnat lucru, scria Epicur lui Menoikeos, este *phronesis*, înţelepciunea practică, pentru că „din ea izvorăsc toate celelalte virtuţi, căci ea ne învaţă că nu putem duce o viaţă plăcută dacă nu-i şi înţeleaptă, cumsecade şi dreaptă; şi nici să ducem o viaţă înţeleaptă, cumsecade şi dreaptă care să nu fie şi plăcută, iar viaţa plăcută nu poate fi despărţită de virtuţi" (Diog. Laert., X, 132). De aceea, prudenţa „este un lucru mai de preţ chiar decât filosofia" (*ibid.*). „O cuprindere esenţială a lucrurilor", prin partea morală ea era şi practică. Astfel că, cel puţin prin fizică şi logică, făcea posibilă pragmatica, dacă nu chiar făcea din aceasta scopul. Devenită ea însăşi un habitus al făptuirii, a înţelepciunii în mişcare, activă şi activantă, suport al acţiunilor şi îndreptar, filosofia trecea în *phronesis* şi în acest fel aceasta era mai de preţ. Prudenţa este izvor al tuturor virtuţilor şi cea care „ne învaţă să ducem o viaţă plăcută" (vd. *supra*). Pare a încheiere, când aduce mai curând cu limita pe care o atingem sau în care ca însăşi condiţia noastră ne recunoaştem. ~ (7) Şi stoicii „ziceau că înţelepciunea este mama tuturor actelor atât divine, cât şi umane şi că filosofia este posesiunea şi exerciţiul artei a ceea ce este convenabil" (Ps. Plut., *De op. ph.*, I, introd.). Dar „practică a unei arte convenabile", nu este alta mai presus decât virtuţii (Aët., *Placita*, Prooem., 2; von Arnim, *S.V.F.*, II, 35). ~ (8) „În inteligenţa, ştiinţa sau înţelepciunea (σοφία) este gândirea (νόησις); temperanţă/chibzuinţă (σοφροσύνη) este raportul cu ea însăşi; dreptatea este realizarea activităţii care-i este proprie, ce e analog curajului, este identitatea cu ea însăşi şi persistenţa stării sale de puritate." „Cu suflet, înţelepciunea şi prudenţa – σοφία καὶ φρόνησις, viziunea Inteligenţei însăşi." Graţie purificării, pentru că toate virtuţile sunt purificări) sufletul are în sine toate virtuţile. „Aceasta e viaţa înţeleptului". Prudenţa este una dintre virtuţi (Pl., *Enn.*, I, 2, 7).

PSEUDO-LONGINOS – nume convenţional pentru autorul necunoscut al *Tratatului despre sublim* (Περὶ ὕφους; vd. *Longinos*). Controversată atribuirea, (a fost scris de *Dionysios din Halicarnas*, de Longinos), tot asemenea este şi datarea: sec. III sau mai devreme? Nesigură în oarecare măsură ea însăşi, identificarea autorului în Dionysios pare însă cu mult mai multe şanse decât cealaltă, aproape abandonată. Totuşi, deşi se considera grec („dacă ni-i îngăduit şi nouă, ca eleni"; XII, 4), având cunoştinţe despre religia evreilor („astfel şi dătătorul de legi al iudeilor"; IX, 9), autorul nu va fi fost „un oriental, poate doar un evreu crescut în spiritul culturii elene?" (Pippidi, 1970, p. 308). Cât priveşte datarea, aceasta e din ce în ce mai împinsă înapoi, către prima jumătate a sec. I, ceea ce ar fi un argument pentru paternitatea lui Dionysios. Un uşor *platonism* însă ar putea să apropie *Tratatul...* de Longinos. Numai că, deşi deschiderea către sublim vine de la *Platon* şi chiar justificarea antropologică şi psihologică a acesteia păstrează nuanţe platonice („acea aplecare de la natură... e un lucru mai degrabă dăruit decât câştigat"; „sublimul este un ecou al măreţiei gândirilor"; IX), nu se poate vorbi de reminiscenţe sau ecouri doctrinare. Ca

orice mare filosofie, platonismul depăşise în multe condiţia doctrinei, pentru a se „topi" în fenomenologia conştiinţei. Platonismul, de aceea, nu mai este şcoală, cum nu mai este nici *aristotelismul*, şi el recognoscibil. Autorul tratatului, oricine va fi fiind, face din percepţia istoriei gândirii mijloc pentru legitimarea sublimului ca mişcare esenţială a omului către deplina sa realitate. Suntem aduşi în lume „ca la o mare sărbătoare, ca să fim spectatori şi aprigi luptători", dar „lucrarea întreagă nu poate potoli setea de contemplare şi de cugetare a omului; gândurile lui trec adesea dincolo de hotarele lumii înconjurătoare şi, dacă cineva ar cerceta cu privirile lumea în care trăim şi ar vedea câtă putere are asupra noastră în toate privinţele tot ce-i extraordinar, mare şi frumos, va şti îndată pentru ce ne-am născut" (XXXV). Mişcare mai mult decât stare fiind omul, sublimul nu este ca apoteoza care ne-ar consacra, desăvârşindu-ne (sau sfârşindu-ne). Mai degrabă provocare, sublimul ne trece mai departe. Căci el este mai esenţial omenesc decât „mediocritatea". „Spiritele de rând şi mediocre tocmai prin aceea că nu se primejduiesc şi nu se avântă niciodată către culmi rămân întotdeauna fără greşeli şi în siguranţă", în timp ce „cele mari, chiar din cauza măreţiei lor pot cădea". Pindar şi Sofocle „aprind totul în focul pasiunii lor, dar adeseori se sting fără cale, şi cad în chip nefericit. Şi, cu toate acestea, se va găsi oare un om cu mintea întreagă care să preţuiască toate tragediile lui Ion (din Chios) la un loc cât numai una singură, *Oedip*"? (XXXIII).

PURIFICARE (κάθαρσις) rituală, medicală (într-o medicină humoralistă cum era aceea hippocratică, firească), propedeutică la intrarea în comuniune cu Zeul, (prin cunoaşterea de sine la care îndemna sentenţa-imperativ gravată la intrarea în Templul de la Delfi) sau în vederea contemplării de sine, nemijlocită, a sufletului (prin aceeaşi cunoaştere de sine, la *Socrate* şi la *Platon* în *Alk.*, I), teurgică (*Proclos* înaintea transei se purifica prin foc şi apă), muzical (la pythagorici ca şi în *Academie*, *Xenocrates* liniştindu-i pe cei ce delirau cu melodii, şi în *Lyceu*, Theofrast folosind fluierul pentru bolile sufletului), „şamanică" (*Empedokles* în *Katharmoi*), în vederea „reîntoarcerii". Căci „Plâns-am şi m-am tânguit văzând locul străin pentru mine" (31 B 118 D.K.). Heraclit îi compara batjocoritor pe „cei mânjiţi de sânge" şi se purifică tot cu sânge – καθαίρονται cu acela care, „coborât în mocirlă", vrea să se cureţe cu noroi" (22 B 5 D.K.). Dacă ne putem baza pe fr. 69, *Heraclit* nu s-a dispersat de tot de termenul purificare; dar l-a transpus probabil pe plan moral şi intelectual" (Dodds, 1983, p. 224, n. 13). Prin Heraclit, împărţind jertfele în două categorii, pe unele le găsea la „oameni pe deplin purificaţi, cum se întâmplă ici şi colo cu câte unul" sau „la puţini, uşor de schimbat" (fr. 69). Ca leacurile faţă cu trupul, eliminând alte humori, putând pune capăt bolilor, tot asemenea discursurile numai că „faţă de alcătuirea sufletului", dintre ele, „unele întristează, altele bucură, unele înspăimântă, altele dau curaj, altele intoxică şi vrăjesc sufletul cu o persuasiune rea" (Gorgias, *Elogiul Elenei*, fr. 11, par. 14 D.K.). Purificarea şi purificările – ἡ κάθαρσις καὶ καθαρμοί, fie potrivit medicinei, fie divinaţiei, apoi fumegările de sulf, prin leacuri medicinale şi divinatorii... ca şi stropirile rituale, toate au una şi aceeaşi virtute: de a purifica pe om la trup şi la suflet" (Pl., *Cra.*, 405a 7 şi urm.). În *Sph.*, 227 c, este vorba de o metodă de purificare diferită în aplicaţie la suflet de aceea la trup. Aşa cum „organismul nu poate să se bucure de un spor de hrană mai înainte de a înlătura din sine cele ce-i stau în cale", şi din suflet, printr-un

„examen critic", ca să „se ruşineze" de opiniile false. În acest fel „se purifică" numai socotind că ştie şi ceva în plus (230 d). Este purificarea totuna cu virtutea – κάθαρσις... ἀρετῆ, cât ea este a sufletului sau urmează purificării? Constă cumva în actul acesta de purificare sau în starea de puritate, următoare actului? „Însă ea nu este decât suprimarea în noi a oricărui element străin, şi binele este unul din acestea, dacă cel ce se purifică era bun înainte de a devenit impur, purificarea ar fi de ajuns". În acest caz, binele ar subzista, şi nu purificarea. Totuşi, ce subsistă după purificare? Binele? Nu, căci „dacă ar fi preexistat, ar fi fost în natura rea, ceea ce nu e posibil". Are forma binelui? N-ar putea să rămână ataşată de binele meritabil, de îndată ce înclină şi spre rău, şi spre bine. Pentru ea binele înseamnă unirea cu ceea ce derivă din sine; răul cu contrarul. Purificarea deci este necesară uniunii (Plot., *Enn.*, I, 2; 4). Imitaţie a unei „acţiuni alese şi întregi", „închipuită de oameni în acţiune, ci nu povestită", stârnind mila şi frica, tragedia „săvârşeşte curăţirea acestor patimi" – κάθαρσις τῶν παθημάτων (Arist., *Po.*, 1449b 23-27). Ideea, în *Poetica* apare doar aici, cu referire la tragedie. Mai înainte („vom reveni mai clar cu privire la acest subiect în cărţile despre poietică", la 1341 b 39 şi urm.) era aplicată muzicii. (*Pol.*, V/VIII, mai cu seamă, cap. 4-7). Melodiile sunt în măsură să purifice prin acţiune asupra „milostivilor, fricoşilor şi a firilor pasionale îndeobşte" (1342 a 11 şi urm.), discutabilă, avea să zică Hegel (1963, I, pp. 55-56), menirea aceasta a artei rămânând astfel „cu totul formală şi generală", totuşi ea scoate în evidenţă cel puţin faptul că reprezentările artei au nevoie de un criteriu cu care să fie apreciate meritul sau lipsa lor de merit" (cf. şi Pippidi, 1965).

PUTERE; PUTINŢĂ; POTENŢĂ; δύναμις; lat. *potentia*; rom., la Cantemir, în *Divanul*, 10 – v. putere, pl. „puterile", „putinţă", în *Ist. ier.*, *Scara*, art. „energhie", „putere lucrătoare" sau „mişcătoare", „putere nelucrătoare" sau „leneşă", la Micu, *Înv. metaf.*, 155: ~ (1) forţă fizică: Οὐ ἠέν τοι, δ'ση δύναηίς – cât simt în mine vlagă (*Il.*, VIII, 294), *pàr dynamin*, mai presus de tăria-i (*id.*, XIII, 787), forţă militară: d. καὶ πεὴ καὶὶ ἱππιλὴ καὶ ναυτικὴ – forţa infanteriei, a cavaleriei, nautică (Xen., *An.*, I, 3, 12), forţă morală, de caracter (la Polib., VI, 7, 3: *ai thymikai dynameis*, pl.), puterea zeilor – *theon dynamis* (Eurip., *Alc.*, 219), a fi sau a deveni puternic, ἐν δύναμει εἶναι sau γιγνέσθαι (Xen., *Hell.*, 4, 4, 5; demonst., 174, 27), puterea unor lucruri, la Hippocr., despre vechea med., 24, de ex., a unor plante medicinale: pharmaka kai dynameis kaplai, remediile preparate şi simple; δ. τῆς γῆς, fecunditatea pământului (Xen., *Oec.*, 16, 4), iar prin analogie, acţiune miraculoasă, miracol (*Matei*, 11, 20), posibil, cel mai posibil, tot posibilul, katà dynamin oti malista (Pl., *Palit.*, 279 c); mijloace posibile, cu toate mijloacele posibile: *kai padi kai kheiri kai phone kai pase dynamei*, cu picioarele, cu mâinile, cu vorba, cu toate mijloacele posibile (Eschine, 43, 17); puterea oratorilor, a cuvântului ἡ τῶν λόγων δ (Arist., *Rhet.*, I, 1), valoarea (semnificaţia) unui cuvânt (Pl., *Cra.*, 394 b) ş.a. (ref. Bailly). ~ (2) Unul „dintre cei mai importanţi termeni ai filosofiei greceşti", fixat în semnificaţia sa, „riguros şi exact" de *Platon*, şi pus ca „suport al teoriei fundamentale a putinţei" de *Aristotel*, mai înainte de a intra într-un limbaj specializat, dar şi în paralel, *dynamis* a avut conotaţii dintre cele mai diverse (Souilh, 1919, p. XII). Cu sensul primar, de forţă fizică (în *Iliada* şi *Odiseea*), termenul şi-l sporeşte pe acesta şi capătă progresiv multe altele.

Matematicienii, care numesc cu el „o proprietate fundamentală şi distinctivă", medicii (care îl aplică modului de a fi al corpului, de aceea, între physis şi *d.* „sinonimia este aproape perfectă"), sofiştii (în special *Gorgias*) şi retorii (Isocrates, la acesta, ca „proprietate caracteristică" a celor ce sunt, mai cu seamă „ca acţiune" particulară ca „efect care le realizează, ajutând la determinarea naturii lor"), îl pregătesc pentru marea resemnificare plat. – arist. (*ibid.*, p. 23 şi urm.). În filosofia anterioară nu apare nici prea des, nici prea apropiat de sensul de mai târziu care îl va consacra. *Parmenides* îl pune să numească proprietăţi sau calităţi (în interpretarea lui Rivaud, 1906, p. 265), puteri (Pippidi, 1979, p. 237; Kirk-Raven, *powers*, 1985, p. 256): τὰ κατὰ σφέτερας – după ce totul a căpătat numele de lumină şi întuneric, iar aceste denumiri potrivit puterilor lor" (fr. 9). La Melissos, apoi, stă pentru „tăria lucrului sănătos" – οὐδὲ ἔχει ἴσμν δύναμιν τῷ ὑγιεῖ (fr. 7). Pentru *Philolaos* este „puterea inerentă decadei" (fr. 11), iar *Ekphantos din Syracusa* îi dă ca sens: „puterea divină" a indivizibilelor (corpurile prime); *kineisthai... tà somata... hypotheias dynameos* – „corpurile se mişcă... datorită unei forţe divine (pe care Ek. o numeşte raţiune şi suflet" (Hippol., *Ref.*, I, 15, fr. 1). La hippoeratici, *dynamis* este pus câteodată în identitate de sens cu *eidos, idéa*, pentru a numi puterea unui remediu (cf. Rivaud, 1906, pp. 265-266). În varii contexte şi la Platon cuvântul mai păstrează sensurile tradiţionale (puterea sufletului, în *Phaidros*, 249 c), puterile corpului, în *Tht.*, 185 e, puterile omului, εἰς δυνάηεν ανθρθπινεν, pe cât stă în puterile omului, a face tot posibilul, în *Lg.*, 1975, 279 c), însă toate acestea ţin de polisemia cuvântului. Altfel, *dynamis* semnifică: proprietatea (calitatea) care dezvăluie fiinţa şi se manifestă atât ca principiu activ cât şi ca pasivitate (rezistenţă); ceea ce distinge existentele unele faţă de altele, în ordine individual, dar şi ca specii (cf. Souilhé). Numind foarte adesea puterea (*dynamis*) cauzei: „o inteligenţă... formată prin puterea cauzei"), puterea plăcerii: „cei care urăsc puterea plăcerii" (*Phlb.*, 30 d, 44 c), „puterea focului" (*Tim.*, 45 e), toate acestea sunt „decisive" pentru a admite identificarea platonică a *p.* (*dynamis*) cu faptul de a fi al unui lucru (ca *physis* sau ca *ousia*), deşi sunt apropiate ca sens (Diès, 1927, II, p. 370). Dar, oricum, uşor, „natura" unui existent este trecută în regim de manifestare sau realizare (actualizare) a *p.* Aceeaşi raportare şi în *Rp.*, VII, 518 b-d, de această dată, la *p.* (*dynamis*) ca „facultate (capacitate) sufletească şi organul de simţ corespunzător, pus în condiţie instrumentală (ηο δε γηε νψν λογοσ,... σεμαινει ταυτεντών ώνουσαν εκαστου δψναμιν εν τε πσψχηε και το οργανον ηο καταμαντηανει εκαστοσ – or, discuţia noastră face să se vadă că orice suflet are în sine facultatea de a cunoaşte şi organul potrivit pentru aceasta..."). ~ (3) Deşi în prelungirea *platonismului, aristotelismul* şi în conceptualizarea *p.* avea să fie hotărâtor. Mai aplicat, asemenea actului, *p.* este descrisă în *Metaph.*, Θ, în *De interpret.*, 13 şi în *Top.*, IV, 4. Se mai pot adăuga: *Metaph.*, Δ, 12 şi *De interpret.*, 9. Într-un prim sens, se înţelege prin *p.*, „principiul mişcării sau schimbării în alt lucru sau în acelaşi socotit ca altul", ceea ce revine la determinarea *p.* active sau, mai curând, *active* şi pasive, pentru că, *p.* activă şi *p.* pasivă sunt dintr-un anume punct de vedere una singură, căci un lucru e potenţial fie că are el însuşi capacitatea de a se schimba, fie că altul poate fi schimbat de el" (*Metaph.*, Δ, 12, 1019 a, 15; Θ, 1, 1046 a, 20). În al doilea rând, *p.* numeşte principiul mişcării şi schimbării prin altceva sau prin acelaşi

lucru socotit ca altul. Este vorba aici de *p.* pasivă ori *pasivă* şi activă, şi de această dată având de a face cu „aspecte complementare ale unui singur fapt" (Ross, II, 1953, p. 241). Putere activă indică prezenţa sau presiunea principiului sau cauzei mişcării sau schimbării, în timp ce *p.* pasivă arată că un lucru, „ceva" deci, este ceea ce este şi cum este prin faptul de a avea în sine dispoziţia de receptare sau de a fi un principiu – cauză în această determinaţie. În absolut, avem de a face cu o lipsă, *p.* pasivă, în deosebire de cea activă, neposedând principiul care operează. Relativ însă, şi lipsa este o posesiune, astfel încât, *p.* pasivă se poate defini şi ca posesiune a lipsei unei anume stări. Această ambiguitate vine din condiţia însăşi a receptivului (pasivului) de a fi principiu constitutiv. Materia, lipsă faţă cu forma (ea este privaţiune de formă şi de activitate), la limită, poate fi identificată cu receptivitatea însăşi. Ceea ce dinspre formă este lipsa, dinspre materie este prezenţă, cealaltă prezenţă, de cât necesară generării. Mai este însă o ambiguitate (sau o altă faţă a celei de mai dinainte) asupra căreia va atrage atenţia şi va specula subtil Plitin în *Enneade*, II, 5: despre (în) putere şi (în) act – Peri ton dynamei kai energheiai. La Arist., materia este *p.*, în absolut, ca principiu şi, în mod relativ, ca subiect în schimbare (generare – distrugere). Cum primul sens este dominant, ea nu se actualizează niciând; şi-ar pierde condiţia. Or, „dacă ea trebuie să se conserve, trebuie să se conserve ca materie. Este necesar, deci, ca ea să fie numai în putere" (II, 5, 5). Putere, apoi, mai este numită şi „Natura", întrucât „şi ea este principiu de mişcare", dar nu în alt lucru, ci în acelaşi, pentru că „este acelaşi" (*Metaph.*, Δ, 12, 1019 b; Θ, 8, 1049 b 5). Mai exact, este vorba de „natura-de-fiinţă" – *Seiendheit* (Heidegger, 1988, p. 258), cum apare, mai cu seamă în *Phys.*, II, 1, 192 b 21 şi urm.: „au în ele însele un principiu de mişcare sau de repaus" doar lucrurile care există „prin natură". Cele „prin mişcare" (de activitate omenească), nu, în acestea nestând „un imbold al schimbării" imanent loc în această condiţie, dobândită, ci „numai întrucât sunt de piatră sau de lemn". Întrucâtva asemenea acestora sunt însă şi unele lucruri „după natură", adică acelea care deşi „cu principiile în sine", nu le au „prin esenţă". Este vorba de cele ce sunt „prin accident". Se mai numeşte *p.* şi starea (capacitatea, forţa de rezistenţă) unor lucruri neafectabile şi nemodificabile (sau numai cu greu). Căci lucrurile care pot fi distruse ori modificate sunt astfel numai „din lipsa unei puteri", în timp ce celelalte rezistă „prin puterea lor". În sfârşit, *p.* mai semnifică, de această dată în ordine umană, „capacitatea de a duce un lucru a bun sfârşit şi de a-l săvârşi după propria voinţă" (*Metaph.*, Δ, 12, 1019 a, 25; 20). Întrucât ţine de suflet, ea este „raţională" (*metà logou*, în deosebire de cele „iraţionale" (*à logoi*), din câmpul de existenţă al celor „reînsufleţite" (ca şi în al celorlalte, cât sunt natură). Prin urmare, şi „artele", şi „ştiinţele producătoare", presupun *p.*, fiind în felul şi în orizontul lor „principii de schimbare în altă fiinţă sau în aceeaşi fiinţă socotită ca alta". Din acest punct de vedere „puterea raţională" şi cea „iraţională" sunt asemenea. Au însă şi diferenţe specifice. „Puterile raţionale... sunt principii pentru ambele contrarii" (medicina, putând face şi rău şi bine, „e putere atât pentru boală, cât şi pentru sănătate"), pe când cele iraţionale „sunt, fiecare în parte, principiu numai pentru un singur efect". Câteodată, de ex., este „putere numai pentru încălzire" (*Metaph.*, Θ, 2, 1046 a, 35 - 1046 b 5). În aparenţă, un necesitorism strict, reducţionist şi, deci, *Metaph.*, Θ şi *De interpr.*, 9 şi 13 (cu privire la viitorii

contingenţi şi la raportul necesar – posibil). În *Metaph.*, Θ, 2, 1046 b 5, însă Arist. are în vedere *p.* doar ca „principiu" în sine, şi nu în raport cu actul posibil. Căldura este cu necesitate *p.* numai pentru încălzire, dar nu este cu necesitate încălzire. În acest caz, *p.* ar fi tot una cu actul, ca la megarici, care „afirmă că *p.* nu există decât atunci când se manifestă în act" (Θ, 3, 1046 b 25). Or, deşi putinţa „de a construi", pentru arhitect şi de a încălzi, pentru căldură, este prin esenţă capacitatea de a construi şi, respectiv, de a încălzi nu e totuna cu realizarea (realitatea). Ca în celebrul exemplu din *De interpr.*, 9: bătălia navală va avea loc sau nu, cu necesitate căldura încălzeşte (opusul este exclus), dar prin aceasta nu este şi încălzire. Intervalul, aşadar, *posibilul*, concept care numeşte în ordinea celui de al doilea sens al *p.* (după capacitatea de a mişca sau schimba ceva în sine sau în altul); „un lucru este posibil, dacă atunci când el trece în actul ce corespunde puterii cu care lucrul respectiv e socotit ca înzestrat, nu se iveşte nici o imposibilitate. Cercul vicios este evident (Bonitz, Robin), dar poate că Arist. nu voia să dea o definiţie şi să ofere un criteriu de distincţie cu valoare practic- operaţională (Ross, 1948, II, p. 245; Tricot, 1940, II, p. 31). Legătura dintre cele două sensuri şi trecerea de la unul la celălalt, greu sesizabile, ar face-o „probabil", o noţiune negativă (ca determinaţie negativă a posibilului): absenţa imposibilităţii, actul probând ca „simpla posibilitate ar corespunde unei puteri definite şi neîmpiedicate, de drept şi de fapt" (Robin, 1944, pp. 82-83). Distinct de *p.*, dar în câmpul acesteia ca alt sens al său, celălalt, posibilul mediază între ea şi act. Astfel încât raportarea reciprocă a celor două concepte de bază ale ontologiei aristotelice câştigă în dialecticitate, deci în comprehensiune (pentru detalii, privitoare mai cu seamă la poziţia în relaţie vd. *act*; *anterior*; *posterior*). Contestat în semnificaţia sa logică şi ontologică de megarici, conceptul este menţinut în aristotelismul de după Arist. (vd. *posibilul*), ca şi în filosofiile medievale înrudite: averroistă şi thomistă îndeosebi. Şi la Arist. cu sens metafizic, în thomism *p.* este accentuat în această determinaţie: în timp ce materia şi forma „sunt elemente ale substanţei naturale, puterea şi actul sunt elemente ale fiinţei ca fiinţă" (*Contra gentiles*, II, 54).

PUTINŢĂ vd. **PUTERE**

PYRRHON (Πύρρων) **din Elis** (360 -270 ante) – iniţial pictor, se va fi convertit la filosofie ascultând pe un Bryson, foarte incert. Adevăratul dascăl sau mai curând îndrumător avea să-i fie însă *Anaxarchos*, care îl atrage prin scepticismul său şi totodată şi-l apropie protejându-l, în timpul campaniei orientale a lui Alexandru Macedon. Cu acest prilej *P.* „s-a întâlnit chiar cu gymnosofiştii indieni şi cu magii" (Diog. Laert., IX, 61). Pe seama întâlnirii cu aceştia s-a şi pus, în epocă, adoptarea de către *P.* a unei filosofii agnosticiste şi de suspendare a judecăţii, ceea ce, măcar în parte, nu este exclus. Fără a-l reduce la un produs aluvionar, pyrrhonismul fiind o proiecţie nouă şi profund originală, el nu avea cum să nu se situeze şi în prelungirea unei tradiţii a gândirii greceşti, fapt mărturisit de altminteri în „şcoală", chiar. Eleaţii (Xenophanes cu deosebire), *Heraclit*, *Protagoras*, *Socrate*, uneori şi *Platon*, sunt revendicaţi pentru o istorie a scepticismului *avant la lettre*, iar dacă *P.* a avut ca îndrumător un democritian, ceea ce a putut să treacă drept convenţionalism şi subiectivism în teoria atomistă a calităţilor secundare şi a percepţiei, atunci *Democrit* însuşi putea trece drept un precursor (din acest punct de vedere, interpretarea lui Teofrast la Democrit, de n-ar fi discutabilă, i-ar

confirma pe sceptici). Receptând, neîndoielnic, motive tradiţionale, autohtone ca şi orientale („Pyrrhon a fost primul filosof grec care a prezentat probleme filosofice sub forma tetralemei, pe care a introdus-o... în şcoala sceptică", preluând-o de la indieni; Frenkian, 1957, p. 121), *P.* se individualizează însă prin stabilirea principiilor şi trasarea liniamentelor unei doctrine noi, centrată în obţinerea de la deliberare (în suspendarea judecăţii – *epokhe*) şi cu finalitatea în dobândirea indiferenţei ădiaforia. Şi una, şi alta urmau a fi impuse şi justificate cu ajutorul celor zece moduri sau *tropi*, şi ei de invenţie pyrrhoniană. Toate acestea dimpreună cu o morală corespunzătoare (vd. *scepticismul*) au fost difuzate de către *P.* printr-un învăţământ de strictă oralitate mulţilor săi discipoli, în şcoala sa din *Elis*, între care sunt consemnaţi ca mai proeminenţi: *Timon* şi *Nausiphanes*.

PYTHAGORAS (Πυθαγόρας) **din Samos** (? 580 - ? 500) – are o „viaţă", urmându-i pe mulţi scriitori antici de „vieţi ale filosofilor", mai curând imaginară decât reală. Era fiul lui Mnesarchos, al lui Marmacos? se născuse în insula Samos ori la Tyr, în Siria? Sau „s-a născut din Apollon şi din Pythais", aceasta coborând din neamul lui Ankaios? (Porphyrios, *Viaţa lui Pythagoras*, 2). Heracleides din Pont spune că *Pyth.* însuşi se credea descendent, prin întrupări-reîntrupări, din neamul aithalizilor. „Odinioară a fost întrupat în Aithalides", crainicul argonauţilor, fiul lui Hermes. De la acesta sufletul ar fi trecut la Euphorbos frigianul, acela care în *Iliada* era ucis de Menelaos. Apoi în *Hermotimos*, presupusul învăţător al lui *Anaxagoras*. După ce Hermotimos muri, „sufletul lui deveni Pyrrhos", pescar din Delos, ca după ce petrecerea din viaţă a acestuia să „renască" în *Pyth.* (Diog. Laert., VIII, 5). I-ar fi audiat pe Pherecydes, pe Hermodamas, chiar pe *Anaximandros* şi ar fi fost, la rândul său, iniţiatorul în cele tainice, al lui Zalmoxis, al lui Numa Pompiliu, deşi, după alţii, „Pythagoras a trăit mai târziu, fiind departe de vremea aceluia cu cinci generaţii" (Plut., *Numa*, 1). Dar, ca şi în cazul zeului geto-dac, samiotul devenise, mitic, simbol al începuturilor şi, în urmare, garant al autenticităţii istoriei ca desfăşurare în timp, parte chiar, copie al unui arhetip. A existat sau nu, cât este legendă şi cât este realitate în „vieţile" care i-au fost scrise câte o problemă nu lipsită de importanţă. Ba, refacerea „biografiei" imaginare este, cel puţin dinspre o istorie a mentalului, cu mult mai plină de sensuri decât aceea a istoriei reale. Călător, ar fi ajuns şi în Egipt, de aici va fi luat sau măcar acolo îi va fi fost sugerată doctrina transmigraţiei asemănării sufletelor. De la constatarea asemănării, şi ea discutabilă, Herodot inducea, etiologic, la explicaţii prin influenţă, din partea culturii mai vechi: „Tot egiptenii sunt aceia care vorbesc primii despre această învăţătură, anume că sufletul omului este nemuritor şi că, o dată cu pieirea trupului, el intră în altă vietate care se naşte întruna, din nou... de această învăţătură s-au folosit unii dintre greci" (II, 123). Isocrate merge mai departe: „Pythagoras sosind în Egipt şi devenind acolo discipolul egiptenilor a introdus primul în Elada celelalte învăţături ale filosofiei şi preceptele referitoare la jertfe şi la riturile care se săvârşesc în timpul ceremoniilor religioase" (Busiris, 28). „Era în floarea vârstei în timpul celei de a 60-a olimpiade" (540-537). Cam acum şi-ar fi „deschis" şcoala ce avea să dăinuie, zice Diog. Laert. (VIII, 45), „până într-a noua sau a zecea generaţie". Ceea ce nu este deloc o exagerare, şcoala chiar dacă nu întotdeauna de prim-plan, cu ocultări frecvente sau schimbări de ritm, în modalitate neo, durând cam cât avea să dureze filosofia greacă. Un neopla-

tonician ca *Syrianus* comenta *Metafizica* BΓMN lui *Aristotel* din situare neopythagoriană. În şcoala lui *Proclos*, ecouri pythagorice străvechi stăruie cu putere. Şcoala o pornise la Crotona, unde se refugiase, părăsind insula Samos, pe la patruzeci de ani, „văzând că tirania lui Polycrates se întărea peste măsură, astfel încât un bărbat liber nu mai putea suporta autoritatea de stat şi despotismul ei" (Porph., *V.P.*, 9). Îndreptându-se către peninsula italiană, se stabileşte în Sud, la Crotona (sau, poate, mai întâi, la Sybaris), unde şi organizează şcoala după principiile unei confrerii religioase, ca şi ale unei „ligi politice" (Burnet, 1919, p. 98). Dintr-un motiv, din altul, din ambele mai curând, totuşi dominând cel politic, *Pyth.* cu discipolii este nevoit să părăsească Crotona în condiţii dramatice. „Întâmplările s-au desfăşurat cam în felul următor: Kylon era un bărbat de frunte. Altminteri însă era de nesuferit: om silnic..., fire de tiran, îşi arătase toată străduinţa pentru a fi admis în comunitatea pythagorică." Respins, porneşte cu ai săi „război" împotriva şcolii. În cele din urmă, într-o bună zi, când pythagoreii se aşezaseră la sfat pentru chestiuni politice, aceia dăduseră foc locuinţei şi îi arseră de vii pe cei adunaţi acolo" (Iambl., *Despre viaţa pythagorică*, 248 şi urm.). După o variantă (Iambl.), *Pyth.* părăsise mai înainte Crotona. Sau că totuşi va fi pierit şi el, dar aşa cum se cuvenea să piară un *aner theios*: „pe când încerca să fugă, a alergat până la un câmp de bob, unde s-a oprit însă, spunând că vrea mai bine să fie prins, decât să calce pe bob; şi astfel fu omorât" (Diog. Laert., VIII, 39). *Dikaiarchos* „şi alţi autori mai conştiincioşi" credeau că, dimpotrivă, fusese de faţă, dar a reuşit să scape, fugind către portul Calauniei, de unde o ia către Nord, spre Locroi. Dar locuitorii nu-l primesc, aşa că ia drumul Tarentului. Nici tarentinii ospitalieri, se îndreaptă spre Metapont. Aici, în Sanctuarul Muzelor, după patruzeci de zile, „fără cele necesare vieţii", moare. După alţii, *Pyth.* era alături de cei ai săi când este incendiată casa şi că discipolii deschid „drum magistratului cu propriile corpuri". Scăpând de flăcări, „descurajat de pierderea celor apropiaţi lui, s-a sinucis" (Porph., *V.P.*, 56, 57). Unii, „în mod lipsit de serioziate, insistă că Pythagoras n-a lăsat scrieri de nici un fel". Dar, „a scris trei cărţi: *Despre educaţie*, *Despre politică* şi *Despre natură*", aceasta din urmă începând astfel: „jur pe aerul pe care îl respir, pe apa pe care o beau, că nu voi răbda niciodată vreo critică la acest tratat". Ceea ce îl va irita nespus de mult pe Heraclit: „Pythagoras s-a ocupat de cercetarea ἱστορίην – naturii mai mult decât toţi ceilalţi oameni şi, făcând din aceste scrieri o compilaţie, şi-a făurit el singur o înţelegere proprie, o mulţime de cunoştinţe, un rău meşteşug" (Diog. Laert., VIII, 6). Critica modernă este împărţită, dominând însă scepticismul, cel puţin, în privinţa auctorialităţii lui *Pyth.* Totuşi, fragmentul heraclitean, deodată pare să fie dovada trebuitoare, măcar pentru tratatul *Despre natură*; şi-ar fi, dacă nu este el însuşi incert, fals, ori falsificat. Diels îl şi trecea alături de cele de la 126 a la 139, sub: *Zweifelhafte, falsche und gefälschte. Fragmente.* Burnet, Frenkian înclinau către autenticitate. „Şi noi am fi înclinaţi să-l considerăm ca autentic din cauza cuvântului ἱστορίη, cu sensul de cercetare a fenomenelor naturale care se găseşte în acest fragment" (Frenkian, 1963, p. 700, n. 22). Şi mai sunt două chestiuni de luat în seamă: una, în fr. 129 se regăseşte cuvântul *polymathia* din 40. În 129 πολυμαθίην, κακοτεχνίην (o mulţime de cunoştinţe, rău meşteşug), iar în 40: πολυμαθίη (în context: „mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte"). S-ar putea însă

obiecta că tocmai aici stă falsul/falsificarea. Dar mai e altceva, anume rezumatul: „în general (sau „în rezumat", „rezumativ" – καθολικῶς) conţinutul celor trei tratate ale lui Pythagoras este următorul: El nu ne îngăduie să ne rugăm pentru noi înşine, fiindcă noi nu ştim singuri ce ne poate ajuta. Beţia o numeşte pur şi simplu vătămare şi dezaprobă mâncarea excesivă, spunând că nimeni nu trebuie să depăşească dreapta măsură" şi altele asemenea predominant sentenţiare – sapienţiale (Diog. Laert., VIII, 9). Aceasta înseamnă că până târziu, în timpul lui *Diogenes Laertios* s-a menţinut convingerea că *Pyth.* a scris cel puţin cele trei tratate sau, poate dintre ele, acela *Despre natură*. Dar oricum, fie şi autentice, ele s-au pierdut. Rămâne însă prezumţia care măcar se adaugă legendei în cursul istoriei greceşti în continuă expansiune. Căci pe lângă aceste tratate, *Pyth.* ar mai fi scris şi numeroase poeme. Heracleides, într-un *Rezumat al operei lui Sotion*, îi mai atribuia şase poeme: *Despre univers* şi *Poemul sacru* (care începea aşa: „Tineri, în linişte mare cuvântu-mi întreg ascultaţi-l!"), *Despre suflet*, *Despre pietate*. *Helothales, tatăl lui Epicharmas din Los* şi *Crotona*. *Ion din Chios* spune în *Triagmoi* că *Pyth.* ar fi atribuit unele poeme făcute de el lui Orfeu. „I se mai pun în seamă şi *Scopiadele*, care încep astfel: «Neruşinat să nu fii cu nimeni»" (Diog. Laert., VIII, 7, 8). Neexistând fragmente (presupunând că *Pyth.* ar fi scris ceva), iar doxografia este mai mult, cum zicea Arist. (*Metaph.*, 985 b 23) despre „aşa numiţii pythagorei" – οἱ καλούμενοι πυθαγόρειοι, individualizarea întemeietorului şcolii este problemă grea. Tradiţia l-a identificat cu chiar spiritul *pythagorismului*. Astfel încât, ca din sursa primară tot ceea ce a urmat parcă s-a extras, ca apoi să se întoarcă să dea şi mai multă strălucire termenului de pornire. Ca în reprezentările neoplatonice, mişcarea procesivă este, totodată, una de conversiune (vd. şi *numărul*).

PYTHAGORISMUL – de la întemeiere, a doua jum. a sec. VI, rezistă până prin secolul III post, chiar dacă în forme care se depărtează de paradigma primară, nu în ultimul rând valoric. „Şcoala", de la *Pythagoras*, avea să aibă de-a lungul timpului adepţi numeroşi, unii de seamă. *Catalogul lui Iamblikhos* (*V.P.*, 36), nu peste tot foarte strict, înscrie 218 şi încă 17 (nominalizate doar 16) femei, printre care, cea mai celebră, Theano, mai probabil fiică decât soţie a lui *Pythagoras*. După o informaţie târzie (comentatorul anonim al Bibliotecii lui Photios, 249, 438 B 21 şi urm.), discipolii direcţi ai lui Pythagoras aveau să fie numiţi pythagorici(eni) – πυθαγόρκοι, succesorii acestora pythagorei – πυθαγόρεοι, ca pythagorişti πυθαγόρισθαι să fie cei ce imitau viaţa pythagorică, fiind exoterici. După acelaşi compilator, esotericii erau: sebastici sau evlavioşi, politici şi matematici (cf. Nasta, *F.G.P.*, I, 1, p. 67). Aulus Gellius (I, 9, 2) se referă la akusmatici, mathematici şi fizici. După ce se cerceta fizionomia, „cel găsit apt era primit de îndată la învăţătură şi i se prescria un anumit timp de tăcere. Nu se fixa la toţi acelaşi număr de zile, ci fiecare îşi avea timpul său, stabilit după capacitatea sa presupusă". „Timpul de trecere nu dura la nimeni mai puţin de doi ani" (putea fi şi de cinci; vd. *şcoala*). După interval, *akustikoi* (ascultătorii, tăcuţii) aveau voie să vorbească, să scrie şi să-şi spună părerile. Urcaseră cea de a doua treaptă, a mathematicilor (μαθηματικοί). De aici „treceau mai departe, la cercetarea alcătuirii Universului şi a principiilor materiei, şi atunci se numeau fizici" – φυσικοί. Învăţătura akusmaticilor era alcătuită din *akusmate*, precepte de ascultare, nedemonstrabile şi în afara unui *logos* (fără discursivitate), învăţându-i pe oameni mereu că *astfel*

trebuie să acţioneze. Ele erau respectate „ca nişte credinţe divine". Împărţite în trei specii, unele tilcuiau *ce este* nu acum, altele *ce este mai presus* şi, în fine, ce *trebuie* să facă şi ce nu ele aveau rost iniţiatic (Iambl., *De Vita pythag.*, 18). Mathematicii şi fizicii mai cu seamă, aplicând învăţătura privitoare la număr ca prima, „cea mai înaltă învăţătură" la lume, treceau drept „ştiinţifici". De aceea, poate se va fi şi întâmplat o sciziune: „erau două categorii (de adepţi) care se ocupau cu doctrina: unii akusmatici, alţii matematici. Dintre aceştia (toţi) akusmaticii erau recunoscuţi ca pythagorei..., însă ei nu-i recunoşteau pe matematici, nici nu admiteau că ar fi ai lui Pythagoras. Doctrina lor considerând că i-ar aparţine lui Hippasos", heterodoxul (Iambl., *V.P.*, 18). Ruptura, dacă va fi fost, nu va fi fost însă radicală, matematicii, de la Hippasos şi până la *Philolaos*, deci până la generaţia sau treapta a patra (după Van der Waerden), continuând să promoveze şi doctrina religioasă, primară, a şcolii. În *p.* vechi, Van der Waerden distingea cinci mari trepte (sau ritmuri) de evoluţie: prima, cam între 530 şi 300, organizată în jurul lui Pythagoras; cea de a doua, în linii mari între 520 şi 480 îl are în centru pe Hippasos. Următoarea, între 480 şi 430 putea să se fi delimitat în funcţie de „scindare"; cea de a patra îl are ca „protagonist" pe Philolaos, ca ultima, 460 şi 360, să fie individualizată după *Archytas* (1959, cap. 3; cf. şi Nasta, în *F.G.P.*, II, 2, p. 19 şi urm.). O vreme *p.* intră în eclipsă. Totuşi, „între *ultimii* pythagoricieni ai şcolii vechi şi prima jumătate a secolului I ante, tradiţia nu s-a stins" (Robin, 1935, p. 58). Diodoros din Aspendos, Heraclides Lembos, „orgiile" bachico-pythagorice sunt de continuitate. Interferenţa cu *platonismul* contribuie la supravieţuire şi încă în mediu tare (vd. *numărul*). O renaştere se întâmplă în modalitate „neo", cam începând cu sec. I ante. Lăsând deoparte pe „devoţii" romani (Publius Nigidius Figulus, Fabianus Papirius) greci neo în context: Moderatos din Gales, Nicomachos din Gerassa, *Numenios din Apamea*, *Apollonios din Thyana*, Philostratos, autor al „vieţii" celebrului taumaturg (*Viaţa lui Apollonios din Thyana*).

R

RĂU; κακός; lat. *malum* (Cic., De finibus bonorum et malorum; Sen., *De beneficiis*, VII, 2, 2: Scio nec malum esse ullum nisi turpe nec bonum nisi honestum – se ştie că nu există alt rău decât ruşinea şi alt bine decât cinstea); rom.: „binele nu va lipsi şi răul la nime să va atinge" (Cant., *Div.*, I, 20), Micu, *Etica*, passim). K. εἶδος, aspect diform (*Il.*, X, 316); K. ἠνίοχος – rău vizitiu (*Il.*, XVII, 487); K. ἰατρός – medic nepriceput (Eschl., *Pr.*, 473); K. γνῶμεν – slab de minte (Soph., *Ph.*, 910); κακοὶ λόγοι vorbe rele (Soph., *Ant.*, 259); kaka pherein tini – a face rău cuiva (*Il.*, II, 304); mitol., Kakos, tâlhar ucis de Herakles). Filosofic, istoria conceptuală a răului începe şi se împleteşte cu aceea a corelativului său, *binele*. În pereche cu acesta în tabula oppositarum pythagorică, în legătură cauzală cu Neikos (producătoare a celor rele) la Empedokles, este supus, ca binele, interpretării antilogiste (antinomice) în *dissoi logoi*. Socratic, *răul* este condiţionat de neştiinţă: „cei ce fac rău sunt neştiutori şi lipsiţi de înţelepciune"; „nimeni care ştie ce-i răul n-ar putea prefera cele rele (Xen., *Memorab.*, III, 9, 4; Arist., *M.M.*, II, 6, 1200 b 25-29). La fel şi *Platon* în dialogurile „socratice": „nici unul dintre învăţaţi nu socoteşte că există vreun om care să greşească de bunăvoie sau să facă cele urâte şi rele cu bună ştiinţă"; „devine ridicol a zice că adesea omul, cunoscând că cele rele sunt rele, totuşi le săvârşeşte mânat de plăceri" (*Prt.*, 345 e; 355 a-b); „nu este înţelept cel care săvârşeşte răul, ci acela care săvârşeşte binele" (*Chrm.*, 163 e). De aceea, cunoaşterea care trebuie preţuită cel mai mult, fiind nemijlocit folositoare, este cea a binelui şi răului (*Chrm.*, 163 e; 174 b-e). Nedorit cu bună ştiinţă, *r.* apare accidental, fără să fie un accident în modul de a fi al lumii şi omului. Etimologic chiar faptul ar fi confirmat: „De vreme ce lucrurile sunt în mişcare, tot ceea ce e în proastă mişcare (κακὸς ἰόν) ar fi viciu (kakia). Această proastă mişcare înspre fapte (tò kakos iénai) poartă denumirea de viciu îndeosebi când se află în suflet", deşi indirect. Dar avem de a face cu aceleaşi înţelesuri (*Crt.*, 415 b-c). Pentru că toate cele compuse sunt în mişcare, mişcându-se şi pierind, ceea ce le face să dispară ar fi *r.* din ele, fiind acela „ce nimiceşte şi corupe totul", în deosebire de bine „care păstrează şi aduce folos". Ar fi deci un *r.* natural, ca o boală, „aproape pentru orice lucru", „precum inflamarea ochilor pentru ochi şi boala pentru întregul trup, rugina pentru aramă şi fier, putrezirea pentru lemn". Numai cele eterne (Ideile şi sufletele) nu pot fi atinse de *r.*, unul propriu neavând (sunt simple în absolut şi stau sub semnul binelui în sine)", iar altul străin neputând primi, din acelaşi considerent. Ţinând de modul de a fi al lucrurilor, *r.*, prin urmare, nu poate fi decât în ordinea acestora, ca o corupere şi ca o nimicire (*Rp.*, 608 e, 609 a-d). Dar, cum tot ceea ce este şi se întâmplă în sensibil trebuie explicat prin inteligibil, de unde şi ce este *r.*? Propriu lucrurilor, rezultă că în acestea este ceva

care nu mai vine de la temei; impropriu (exterior), ce este în raport cu ele? În deosebire de bine, *r.* nu putea să capete regim metafizic: ar fi trebuit să fie simplu, mereu în identitate de sine, când el este mişcare, deci într-o relaţie. În analogie cu o explicaţie din *Phd.*, 66 c, privitoare la raportul suflet-corp („cine altul decât trupul cu dorinţele lui ne aduce războaie, răzmeriţe, lupte") s-ar putea vorbi de lumea sensibilă, în genere, drept cauză a răului. Extinderea nu este nepermisă dacă luăm drept garanţie operaţiunea săvârşită în perfectă logică platonică de *Plotin*. Materia este rea, are *r.* în sine nu pentru a fi altceva, în opoziţie cu Binele ca Unul, ci întrucât este „ultima treaptă a firii, dincolo de care nimic nu se mai poate naşte" (*Enn.*, I, 8). Încă în *platonism*, de la Bine ca Idee supremă la lumea sensibilă (cu lucrurile propriu zise şi umbrele), mişcarea este degradare a fiinţei. În urmare, nu este riscant de admis, avant la lettre plotinian, că sensibilul conţine *r.* nu prin adăugare sau nu printr-o alogică autodeterminare, ci ca rezultat al sleirii ontologice. Astfel că, în această perspectivă, *r.* aduce mai mult cu o lipsă decât cu o atribuire, cu un atribut. Era o cale, poate că singura dacă admitem cu Leibniz că „metafizic, răul stă în imperfecţiune, fizic, în suferinţă iar moral în păcat" (*Theod.*, I, 21). Platon însă, mai cu seamă în *Legile*, X, 896 e, şi urm., avea să „experimenteze" şi altă explicaţie, anume cu prezumarea existenţei a două suflete: unul raţional, ca principiu al binelui, şi altul iraţional, în ordinea *r.* Numai că nu este vorba, numeric, de două, ci, mai curând de moduri de a fi, distincte, în funcţie de situări: „dualitatea un suflet bun al lumii şi altul rău... trebuie exclusă" (Robin, 1935, p. 227). Lumea, fiind copie, prin aceasta se comportă diferit decât modelul, fiind altfel decât el, ceea ce înseamnă că sufletul însuşi va fi (va părea) altfel (*ibid.*, pp. 229-227-229). De aceea, interpretând prin *Aristotel*, evident marcat de influenţa *platonismului*, ar fi de admis două părţi (ca două facultăţi) ale sufletului, inseparabile prin natură, ca partea convexă şi cea concavă a unei circumferinţe" (*E.N.*, I, 13, 1102 a 30). Critic faţă de relativismul de sugestie sofistă (cf. *Metaph.*, K, 6, 1063 a) ca şi în raport cu ipoteza absolutizantă („dacă Unul este principiul Binelui, principiul opus, fie că e Pluralitatea, fie că e Inegalul, adică Marele şi Micul, este totuna cu Răul în sine", *ibid.*, Γ, 4, 1091 b), mai cu seamă în platonismul de după Platon, şi de această dată năzuieşte către o explicaţie cumpănită (sau, mai exact, de sinteză). Existent şi în natură, în forma anomaliei sau monstruozităţii, ca atare, *r.* este determinabil în limitele umanului, ca termen corelativ binelui. Nu însă într-o relaţie de acest fel reciprocă (precum între aripă şi făptura înaripată; *Categ.*, 7, 6 b). Ceea ce este mai bun e întotdeauna premergător faţă de ceea ce este *r.*, şi aceasta datorită unei diferenţe de regim ontologic: în timp ce binele presupune lumea „primelor principii şi a veşniciei", ca şi pe aceea „sublunară", *r.* numai pe cea din urmă. În prima „nu este loc pentru *r.*, nici pentru greşeală sau stricăciune. Căci şi stricăciunea (alterarea, coruperea) ţine de ceea ce e rău". În act, în separaţie (pentru că „actul binelui este mai bun", or acela al *r.* „este mai rău decât putinţa lui"), binele şi *r.* apar corelativi, potenţial, astfel fiind dată „posibilitatea ambelor contrarii" (*Metaph.*, B, 3, 998 a; Θ, 9, 1051 a). Moral (în genere, antropologic), dacă binele este „activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuţile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună şi mai desăvârşită", cu fericirea adică, *r.* este actul contrar, structural, posibil prin aceea că facultatea apetitivă şi dezideративă a sufletului, deşi „participă într-un fel la raţiune", aparţine părţii iraţionale. Aşa

încât şi *r.* presupune o alegere cu participarea raţiunii: „alegerea deliberată are loc cu ajutorul raţiunii şi inteligenţei". Nu însă neapărat cu întemeierea pe „opiniile cele mai bune". „Se pare că nu totdeauna oamenii care fac cele mai bune alegeri sunt şi cei care au opiniile cele mai bune, ci dimpotrivă, unii sunt mai tari în opinii, dar viciul îi determină să aleagă ce nu trebuie". Opţiunea şi apoi deliberarea condiţionate de ştiinţa mijloacelor şi a scopului pot fi însă deturnate spre *r.*, involuntar ca şi voit. Nu trebuie, apoi, lăsată deoparte nici ignoranţa, în raport cu *r.*" (*E.N.*, I, 8, 1098 A 15; 13, 1103 A 1; III, 2, 111 2 A 15). Formal, aceeaşi definire, prin contrariu, şi la stoici: dacă binele este acordul cu utilul şi natura, *r.* este potrivnic şi într-un fel şi în altul. Ca virtuţile şi „relele, unele sunt scopuri, altele mijloace în timp ce altele sunt, în acelaşi timp, şi mijloace, şi scop. Duşmanul tău şi răul ce ţi-l face sunt mijloace; consternarea, umilirea, sclavia, tristeţea, disperarea, supărarea prea mare şi orice acţiune vicioasă sunt scopuri". Când trece în vicii (kakiai), *r.* este şi mijloc, aducând nefericirea şi scop, împlinind-o (Diog. Laert., VII, 97). Spunând unii că *r.* este într-un fel, iar alţii că în altul, nepotrivindu-se în opinii, ca de altminteri şi comportamentele şi cutumele din varii locuri şi timpuri, ca, de altfel, şi binele, ce este *r.*? „Cel ce presupune că un lucru e prin natură bun sau rău... este tulburat peste măsură", fiind contrazis la orice pas. De aceea şi de această dată scepticii îndemnau la suspendarea judecăţii (Sext., *P.H.*, III, 236-237), ceea ce este memorabil, numai că printr-o identificare a gestului cu o mişcare de supraveghere critică şi metodică.

REAMINTIRE; ἀνάμνησις; lat. *reminiscentia*, în sugestie platoniciană, de la ἀνα – sus, în sus, ca în *anathron ha opope*, de unde *anthropos*, şi μνήμη, memorie, amintire, amintirea a ceva ce a rămas în suflet. Aceasta înseamnă că presupune îndreptarea în sus, sau o conversiune (cf. şi Brun, 1969, p. 89). ~ (1) Motivul pare a fi de invenţie (de sugestie măcar) orfico-pythagorică. De obârşie un Aithalid, *Pythagoras* „era socotit fiul lui Hermes. I-a spus deci Hermes să aleagă orice şi-ar dori, în afară de nemurire. El atunci i-a cerut că atât în timpul vieţii, cât şi după ce s-ar fi săvârşit, să poată păstra memoria celor întâmplate. Astfel că, atât cât era în viaţă, putea să-şi aducă aminte de toate, iar după moarte la fel a păstrat aceeaşi amintire – αἰτήσασθαι οὖν ζῶντα καὶ τελευτῶντα μνήμην ἔχειν τῶν συμβαινόντων. Εν μέν οὖν τῇ ζωῇ πάνσων διαμνημονεῦσαι (Diog. Laert., VIII, 4). ~ (2) Cât motivul este (şi) socratic? Dacă este, nu poate fi despărţit de punerea platonică în sens, încât, în cel mai bun caz, se poate vorbi de o „anamneză" socratică-platonică. Sufletului, „nemuritor şi născut în repetate rânduri după ce a văzut cele de-aici şi pe cele din lăcaşul lui Hades, nu-i scapă nimic pe care să nu-l fi învăţat. Şi nu-i nici o minune că are puterea de a-şi aduce aminte de virtute şi de atâtea altele, pe care le-a ştiut odată, mai înainte. Întrucât natura este toată înrudită şi întrucât sufletul le-a învăţat pe toate, nimic nu-l opreşte ca, urmând făgaşul unei singure amintiri – ceea ce oamenii numesc a avea ştiinţă – să afle pe toate celelalte... Căci faptul cercetării şi al învăţăturii nu-i, în definitiv decât o reamintire" (*Men.*, 81 c-e). În *Men.* (82 b-84 a), cel puţin, „experimentul" cu sclavul urma să probeze că trebuie „să avem încredere în adevărul acestui argument" (81 e). Căci el îşi reamintea „treptat soluţia corectă" la o problemă de geometrie (83 a şi urm.). „Învăţarea nu este... decât o reamintire" – ἡμάθησις... ἀνάμνσις, aşa că trebuie să fi învăţat cândva, mai demult, ceea ce ne reamintim

acum", lucru peste putinţă în afara ipotezei că, „sufletul nostru a (pre) existat undeva în altă parte" (*Phd.*, 72 e). De aceea şi este „o dovadă minunată" pentru nemurirea sufletului, ca şi pentru faptul de a fi al celor de care ne aducem aminte (73 a b). Pe scurt: „când cineva, văzând un lucru ori auzindu-l, ori percepându-l cu vreun alt simţ ajunge să cunoască nu numai acel lucru, ci să conceapă şi ideea unui altul, ceva care este obiectul unui alt fel de ştiinţă; când lucrurile se petrec aşa, nu suntem, oare, îndreptăţiţi să spunem că şi-a reamintit lucrul acela?"(73 c). Dacă vezi-auzi o liră, doar, îţi aduci aminte de acela căruia îi aparţine este „o reamintire"; vezi portretul lui Simmias, îţi aminteşti de Kebes sau invers. Dar tot de o reamintire este vorba şi în cazul asemănării. Două beţe sau două pietre egale sunt şi asemenea; nu trebuie să presupunem asemănarea lor cu o egalitate în sine? (74 a-b). Dar ideea privitoare la aceasta nu se poate dobândi luând în seamă pe cele egale. Atunci „cunoaşterea egalităţii nu trebuie s-o fi dobândit înainte de a începe să simţim cu simţurile?" (75 c). Dar când s-o fi dobândit sufletele noastre, dacă nu înainte de a se fi „întrupat"? (76 c). Semănând „cât se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil şi mereu neschimbător în identitatea cu sine", sufletul, înseamnă că ia seamă de ceea ce este divin (80 b). Cam asemenea Binelui (din *Rp.*) care „iradiază" în toate „Ideile" „subiacente" (Ideile – gen, Ideile – specii) fără a trece, cumva, în ele, „Ideile", iradiază „sufletele din preajma lor şi astfel acestea se „împărtăşesc" (precum se „împărtăşesc" lucrurile însele). Dar în ele nu „trece" ceva sau ele nu iau ceva de felul „efigiilor" democritiene sau al „imaginilor" particulare lucrurilor lumii sensibile şi opiniei: corpurile care se oglindesc în apă sau pe suprafaţa obiectelor lucioase, imaginile ca *semne* (semata). Mai curând, în perspectiva semioticii greceşti, în suflete „Ideile" ţin de modul de a fi al semnului ca *agalma*, decât ca *eikon*. Astfel încât în suflet, „Ideile" se „imprimă" ca un fel de structuri ale acestuia. De aceea, propriu-zis, *r.* ţine mai mult (sau oricum în primul rând) de ontologie (ontologia conştiinţei) decât de o gnoseologie. Asemenea (cam asemenea) „Ideilor" totuşi sufletul se supune principiului participaţiei, deşi altfel decât lucrurile. Dar tot, fie şi *sui generis*, pentru a căpăta „fiinţă". Participând, el trece în condiţie de *suflet – pentru* (corpurile în care trece). S-ar putea spune că din registru ontologic el este mutat în acela metafizic. Aşa înţelegându-l, evităm ipoteza de interpretare, inneistă, o înfundătură. Cunoştinţe înnăscute? Aşadar, nu, fiind vorba de „structuri" care-i dau realitate metafizică. Deşi, poate, kantianizând, totuşi prezumţia lui Natorp (1902, p. 41) privitoare la un fel de apriorism platonic este operaţională; (cf. şi *Phdr.*, 249 c, *Phb.*, 34 b-c, *Lg.*, 732 b). ~ (3) Socotind memoria „o păstrare a senzaţiei", *r.* ar fi atunci „când sufletul simte ceva în asociere cu trupul şi când ar regăsi aceleaşi afecte singur în cea mai mare măsură şi prin sine însuşi". Distincţia (mai aproape de registrul psihologic) este platonică (*Phlb.*, 34 bc). În *Despre memorie şi reamintire* se dezvoltă descrierea de acest fel. Memoria, privitoare numai la trecut, este „posesiune a imaginii, ca icoană a lucrului a cărui imagine este". (a) Reamintirea, „nici reluare a memoriei, nici dobândire a ei", are loc „atunci când există în noi posesiunea şi înrâurirea" (b). ~ (4) La *Plotin*, *r.* este pusă în context mai curând antropologic, cu o anume tentă soteriologică. „Când sufletul se depărtează de lumea inteligibilă... atunci îşi aduce aminte. Aducerea aminte a celor de sus îl împiedică să cadă, ca aducerea aminte de cele pământeşti, la vremea ei, îl îndeamnă să coboare... În genere, sufletul este şi devine ceea ce îşi aduce aminte" (*Enn.*, IV, 4, 3). Nici perceptiv, nici ratiocinativ ca atare şi în lumea inteligibilă, în ordinea acesteia, el deci nu percepe şi nu raţionează. Prin urmare, el nu-şi aduce aminte, cogniţionist de ceea ce este şi cum este lumea inteligibilă. Apoi, nici lumea în sine nu e propriu zis de cunoscut: „Acolo, sus, toate cele ce sunt sunt corp pur şi transparent, ochi întreg, nimic nu e ascuns, nici prefăcut; înainte de a fi vorbit, gândirea noastră e mai dinainte cunoscută" (*ibid.*, IV, 3, 18). Sufletul, acolo este intuiţie a întregului şi deci şi de sine. Şi cât este şi cum este intuiţie este el însuşi.

RELAŢIA: relativul πρὸς τι, faţă de ceva – ~ (1) Dacă lucrurile sunt *r.* şi în relaţie (relate) cum faptul lor de a fi ţine de participarea la Idei ar urma ca printre acestea să stea şi una pentru *r.* Ceea ce însă este cu neputinţă de admis, Ideile fiind numai simple, iar nu compuse. Altminteri, s-ar naşte prin compunere şi ar pieri prin descompunere. Prin urmare Idei-relaţie nu putem admite ca genuri de sine stătătoare, deşi „raţionamente riguroase" ne-ar determina să le gândim ca fiind (Arist., *Metaph.*, 990 b 15-20). Însă „relativul nu e socotit de platonicieni ca gen în sine" (*ibid.*, 1079 a 11-13). Totuşi, lucrurile sunt *r.*, în relaţie, fiind compuse, născându-se şi pierind, determinând şi fiind determinate, schimbându-se şi schimbând, mişcându-se şi mişcând. Ideea de foc n-o alterează pe aceea de zăpadă, nici invers, dar focul topeşte zăpada, şi zăpada stinge focul. Mai mult, „dacă există o identitate de configuraţie a Ideilor şi participantelor", nu cumva ele au ceva comun? Altminteri ce ar mai explica asemănarea? (*ibid.*, 991 a şi urm.). Ce ar întemeia, la urma urmelor, participarea însăşi, pentru că în „semantica" ei lucrurile ajung să poarte „numele" Ideilor? (*Phd.*, 102 a b). Apoi, când spunem că *Simmias* este mai mare decât *Socrate* şi mai mic decât *Phaidon*, cum se face că acelaşi este şi mare, şi mic? Participă şi la „mărime" şi la „micime"? Dar fiecare este în sine: „mărimea în sine nu admite niciodată să fie şi mare, şi mică în acelaşi timp; nici mărimea ce se află în noi nu admite vreodată micimea şi nu consimte să fie depăşită" (*ibid.*, 102 d-e). Fiecare lucru, un întreg, este doar *kata holou*, în acelaşi timp este şi o multiplicitate. De unde vine modul său de a fi unitate în multiplicitate, deci de două ori relaţie: ca unitate şi ca unitate a unor determinaţii distincte, adesea contrare. Altfel spus, este un relativ şi o relaţie a o seamă de ceva, în sine, separate. Toate acestea ţin de o aporetică a unului şi multiplului, deschisă încă în *Phd.*, dacă nu şi mai devreme, de fapt o dată cu însăşi construcţia „ipotezei" ontologice. Aceasta întrucât „separarea" celor două planuri era necesară pentru punerea problemei întemeierii. Cum deci, dacă fiinţa este în sine şi trebuie gândită numai în sine întemeiază determinatul, în registru contrar? În consecinţă, interesul pentru ontologia şi metafizica relaţiei este permanent şi încă, din ce în ce mai „terorizant", aproximativ, de la cum faptele evlavioase sunt după „evlavia" însăşi, din *Euthyphron* la cele nouă ipoteze (aporii) din *Parmenides* şi la cele „cinci genuri" care interparticipă, din *Sofistul* sau la modul de a fi al lucrurilor în *Timaios*, prin participare, cu obiectele matematice constitutive, dar şi cu o „materie" alcătuitoare, aceea luată din „receptacolul universal". Problemele pe care le pune „multiplicitatea" ca şi „mişcarea logică a Ideilor" (genurile supreme) sunt de metafizică a *r.*, cu presupunerea *r.*, dar nu ca şi cum ar fi în sine. Neputând fi ca atare ontologic, ea este, dar altfel, prin transfer în plan metafizic. Genurile din *Sph.*:

fiinţa, repausul şi mişcarea, acelaşi-ul (identitatea) şi altul (diferitul) presupun *r.* metafizic, însă nu şi ontologic. Era o imposibilitate. De aceea, poate, *Xenocrates* avea să fie tentat să admită alături de „substanţă" (Idei) numai *r.*, iar *Aristotel* să prevină că, dacă aşa, atunci trebuie să se afle principii distincte, pentru una, unele, pentru alta altele (cf. von Fritz, 1935, p. 468; Florian, 1957, p. 49). ~ (3) La Aristotel, *r.* nume pentru una dintre cele mai importante categorii. Poziţia în enumerare şi descriere este variabilă: după calitate şi înainte de loc (*Categ.*, 4, 1 b; *Top.*, I, 9, 103 b), după starea pasivă (pasiune) şi înainte de cantitate (*Metaph.*, 1068 a 9). Ba, într-un context, drept e că singular, pare s-o pună imediat după substanţă sau, mai bine spus, a doua în tabela categoriilor, fiind în altă serie decât era cealaltă: „este lipsit de sens să admiţi că toate lucrurile au aceleaşi principii, căci în acest caz aceleaşi principii ar fi valabile pentru relativ şi substanţă" (*ibid.*, 1070 a 35). Riguros categorie, asemenea tuturor celorlalte subsecvente substanţei, *r.* nu poate sta ca subiect, ci numai într-un subiect. Nu are sens nici măcar ca element al substanţei. De aceea şi are în măsură mai mică, „în cea mai mică", de fapt, „caracterul de realitate determinată" (*ibid.*, B, 5, 1001 b 30; Λ, 4, 1070 b 4; N, 1, 1088 a, 25-30). De aici nu rezultă irealitatea, ci doar, mai curând, alt mod de a fi al realităţii sale. Căci, de neconceptualizat ca o entitate în sine (mai înaintea lucrurilor şi în afara lor), *r.* este: (a) un raport numeric nedeterminat (ca între multiplu şi unitate, între exces şi lipsă) ori determinat (dublul faţă cu unitatea), (b) un raport între pasiv şi activ, cu subspeciile: între putinţa de a acţiona şi aceea de a suferi acţiunea (de ex., ceea ce încălzeşte şi ceea ce este încălzit) şi între actele prin care se manifestă puterile (ceea ce taie şi ceea ce este tăiat). Nonrestrictiv, dar cu particularităţi, din (b) mai face parte o a treia subspecie: raportul dintre ceea ce poate fi măsurat şi măsură, dintre cognoscibil şi ştiinţă, dintre sensibil şi senzaţie. Aici însă intervine o distincţie suplimentară. Cele relative, atât după număr cât şi strict după putinţă, sunt ca atare în sensul că pot fi definite în raport cu altceva şi nu întrucât altceva este în *r.* cu ele. O mână, bunăoară, se determină doar ca aparţinând cuiva. În schimb, ceea ce ar putea alcătui cea de a treia subspecie din (b) semnifică faptul că altceva este relativ la ele. Cele ce pot fi măsurate, cunoscute, simţite (gândite), în sine nu presupun măsura (măsurarea), cunoaşterea (ştiinţa) ori percepţia şi conceptualizarea. Lucrurile sunt prin ele însele, mai înainte şi independent de operaţiunile noastre asupră-le. Raportarea este din parte-ne, noi ne definim prin putinţa de a măsura măsurabilul, de a simţi sensibilul, de a gândi inteligibilul (*Metaph.*, Γ, 1021 a - 1021 b). În acest caz, întrucâtva se trece dincolo de sensul restrictiv al relativului ca termen în relaţie, conturându-se conceptul *r.* ca atare. Ce-i drept, Arist. apasă pe *r.* ca „termen pus în legătură cu altul" şi mai puţin „după Florian pe „relaţie" ca însăşi legătura „1957, p. 146). Aceasta cel puţin în *Categ.*, pentru că în *Metaph.*, Δ, 15, problema pare a fi pusă şi altfel. Distingând între *r.* unor lucruri în act şi potrivit putinţei, Arist. încerca o plasare metafizică. După act, *r.* este între doi (cel puţin doi) termeni. După putinţă însă, acelaşi-ul este şi *r.* în sine şi prin sine. Aceasta fie că este vorba de o *r.* care presupune timpul: ceea ce a făcut şi ceea ce a fost făcut, ca tatăl şi ca fiul. Şi unul, dar şi celălalt este relaţia, cutare devenind tată (adică o *r.*) sau fiu (tot o *r.*); fie cât unele lucruri sunt în *r.* potrivit privaţiunii de putinţă ca non-posibilul şi alţi termeni apropiaţi (invizibilul). Relativii (cele ce sunt în

relaţie şi nu *r.*) pot să aibă contrarii (virtutea, viciul şi invers). Nu însă şi dublul sau triplul şi altele asemenea, substanţele, în genere, care sunt şi pot fi relaţii (*Categ.*, 7, 6 b) „Socrate şi, în general, substanţa stau la baza tatălui şi a fiului, a stăpânului şi a sclavului; de aceea nici relativele respective nu vor primi contrarietatea" (Porph., *Comm.*, 37 r). De asemenea, „pot primi variaţii de grad", dar nu toţi (dublul, triplul). Şi încă, au corelativi (sclavul, sclavul unui stăpân, stăpânul, stăpânul unui sclav). Se pare însă că reciprocitatea nu e universală. Aripa este „cu necesitate relativă la pasăre", dar „nu este potrivit a zice că o pasăre este pasăre numai pentru că are aripi". Numai când vorbim de „făptura înaripată corelativitatea este reciprocă (7, 6 b-7 a). Aici este o problemă de conversiune: numai când spunem „aripa aripă a înaripatului" termenul se converteşte, căci „înaripatul este înaripat prin aripă" (*ibid.*, 38 r). Că lucrurile stau astfel, nu era o problemă de logică, doar. „După cum spune filosoful în *Despre istoria animalelor*, dintre înaripate, unele sunt schizoptere (păsările), altele dermoptere, ca liliecii, coleopterele şi cărăbuşii" (Amm., *Comm.*, 116 r). Apoi, relativi mai „par că sunt de la natură simultani" jumătatea cere existenţa simultană a întregului, stăpânul, sclavul şi invers. Totuşi „se pare" că simultaneitatea nu e universală. Obiectul cunoaşterii este anterior cunoştinţei, ca probă dispărând lucrul ca obiect al cunoaşterii ce mai e cunoştinţă? Sau, mai bine: dacă nu e obiectul, nu e nici cunoştinţa, dar nexistând aceasta din urmă nu înseamnă că obiectul nu este (7, 7 b-8 a). Simultane, pe scurt, „sunt cele ce se implică sau se suprimă reciproc" (Porph., 39 r). ~ (4) La stoici, alături de substrat, calitate, stare (şi în această ordine), categorie sau specie a genului suprem: ceva τι. Relaţia dintre stări: τὸ πρὸς τι πως ἔχον este ca între dreapta şi stânga sau tată-fiu (cf. Arnim, *S.V.F.*, II, 359). ~ (5) Potrivit „dogmaticilor", „toate lucrurile sunt relaţii ale unora cu altele" (Sext., *P.H.*, I, 135). Demonstraţia lor este cam aceasta: dintre lucruri unele sunt genuri supreme, altele specii ultime, altele şi genuri, şi specii. „Dar toate acestea sunt relaţii". Deci toate lucrurile sunt *r.* „Sau, unele sunt asemănătoare, altele nu, unele egale, altele nu. Toate acestea fiind relaţii, rezultă... Numai că toate acestea sunt stabilite de noi. Noi spunem despre lucruri cum (ne) apar şi nu cum sunt în natura lor. „De aici urmează că trebuie să ne abţinem de a judeca natura lucrurilor". Este cel de al 8-lea mod de suspendare a judecăţii (*P.H.*, I, 138-140).

REPREZENTARE vd. **ILUZIE**

REPREZENTARE; IMAGINAŢIE; φαντασία – ca şi *senzaţia*, după *Democrit* în interpretare aristotelică, „se raportează la „aparent" (Philop., la *De an.*, 405 a 25 şi urm.; A 113 D.K.). La *Platon* (Tht., 152 c), aparenţă, imaginare, imaginaţie: φαντασία.. καὶ, αἴσθησις „aparenţa şi senzaţia"; în serie cu opiniile: „a examina şi a te apuca să critici reprezentările şi opiniile comune" φαντασίας τε καὶ δόξας; tot ca aparente şi mai departe, la 167 b: „unii din nepricepere numesc aceste reprezentări «adevărate» φαντάσματα Fantasme (iluzii), nici prin vedenii – κατὰ φαντασίας, nici prin cuvinte, nici prin semne" (*Rp.*, 382 e). Altceva decât simţirea, reprezentarea, totuşi, „nu ia naştere fără senzaţie" (Arist., *De an.*, III, 3, 427 b 15). Ea stă în puterea noastră, „când voim". Este, de aceea, o putere „sau o dispoziţie permanentă", prin care „spunem că face să se nască în noi o imagine". Discernabilă, prin ea putem „adeveri" sau „greşi". În deosebire de senzaţie, are loc fără participarea organului de simţ şi a activităţii lui (de ex., a văzului şi vederii); apoi nu este „prezentă". Nici, „se pare, nu

aparţine tuturor vieţuitoarelor. Întotdeauna real-reflectorii senzaţiile, *r.* pot fi, şi adesea sunt chiar, false. Se deosebeşte şi de opinie, căreia îi urmează „încredinţarea" şi „convingerea", iar acesteia din urmă „raţiunea logică" (*ibid.*, 428 a 30 şi urm.). La stoici, „o diferenţă între reprezentare, şi reprezentat/imaginar φάντασμα", acesta din urmă o „aparenţă" δόκησις în minte, cum se întâmplă în somn. Reprezentarea însă „este actul de imprimare în suflet", dar nu asemenea peceţii pe o ceară, „deoarece nu-i cu putinţă să presupunem că un număr de asemenea imprimări se pot face în unul şi acelaşi loc, de unul şi acelaşi obiect? După părerea lor, unele reprezentări sunt sensibile (acelea care pun printr-un organ de simţ sau mai multe), altele nu (acelea sesizate prin raţiune, cum e cazul încorporalelor). Le mai împart în raţionale şi neraţionale, în ştiinţifice şi neştiinţifice" (Diog. Laert., VII, 51). *Chrysippos* distingea între *r.* φαγτασία, reprezentat φανταστγκόν, imaginaţie φάνταστικόν şi imaginar φάντασμα după cum urmează: prima este un afect – πάθος care se produce în suflet, bunăoară, albul, ca modificare în suflet, ca efect al vederii. Reprezentatul este obiectul care produce *r.*, de pildă albul, frigul. Imaginaţia este o mişcare vană, „o afecţiune", fără ca să fie vreun lucru producător. În fine, imaginarul, acela de care suntem atraşi prin imaginar (Aët., IV, 12, 1-5; von Arnim, *S.V.F.*, II, 54; cf. şi Sext., *Adv. math.*, VII, 162, 228, 239, VIII, 409; Cic., I, *Acad.* VI, II, *Acad.*, I). Act de imprimare, pentru că nu este asemenea sigiliului în ceară, *r.* nu este în totală dependenţă de lucruri. Totuşi, afecţiune, ea, în concept strict, nu este ca imaginaţia şi încă mai puţin ca *r.* cataleptică sau comprehensivă καταληπτική, κατάληψις (*comprehensio*). Aceasta este „criteriul adevărului" şi deci temei pentru ştiinţă. Liberă sau mai liberă faţă cu lucrul, prin aceasta ea se detaşează şi de *r.* propriu-zisă căreia îi poate da sau nu *asentimentul* (cf. Diog. Laert., VII, 48-49; 54; Cic., I *Acad.*, XLVII). *Epicur* vorbea despre o reprezentare intuitivă a gândirii φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας (la Lucr., II, 739 şi 1047: *in jectus animi*), greu de scos însă din context, obscur. Alături de senzaţie, de afect criteriu de confirmare (*Max. 24*, în Diog. Laert., X, 147; cf. şi *Scris. către Hdt.*, în *loc. cit.*, X, 38, 50, 51, 62).

S, Ş

SCEPTICISMUL – direcţie, şcoală în filosofia ultimelor două etape ale istoriei greceşti – elenistică şi romană – întemeiat de *Pyrrhon* şi, după „succesiunea" stabilită de Diog. Laert. (IX, 115-116), cu următorii reprezentanţi: *Timon*, Dioscurides din Cypru, Nicolochos, Praylos şi Euphranor, Eubulos, Ptolemaios din Cyrene, Sarpedon şi *Heracleides, Ainesidemos*, Zenxippos – Zeuxis – *Antiochos*, Theiodos şi *Menadotos, Herodotos, Sextus Empiricus*, Satorninos. *Agrippas* nu apare, deşi este citat, dar în alt context. Cronologic venind cam după Ainesidemos, să nu fi fost prins în „succesiune" pentru a se fi situat ca un independent, în afara seriei? Greu de răspuns; totuşi, poate că da, el individualizându-se prin opţiunea pentru alţi *tropi* decât cei, deja, tradiţionali, pyrrhonieni. Aşadar, cu o istorie îndelungată de peste cinci veacuri, chiar dacă nu compacte: Menodotos, relatează Diog. Laert. (IX, 115), ar fi spus că „Timon n-a lăsat nici un succesor", şcoala lui stingându-se „până ce Ptolemaios a reînfiinţat-o" (în cursul sec. II ante) cu incontestabilă popularitate în lumea greacă (peste cei nominalizaţi, Diog. Laert., IX, 69, 114, 88, vorbeşte de „discipolii" lui Pyrrhon, de cei ai lui Timon, de care acesta, „adesea fugea", de „adepţii" lui. Agr., la fel şi Sext., *P.H.*, I, 57, de „discipolii" lui Ainesidemos şi Men.), *s.* difuzează în mai mică măsură în cultura romană, preferându-i-se probabilismul afin. Nu înseamnă că era ignorat: deşi mai generală, respingerea relativismului în interpretarea actului perceptiv de către Lucreţiu (IV, 660 sqq) îi prinde şi pe sceptici, Cicero se depărtează cu prudenţă de Pyrrhon, „care consideră că după dobândirea virtuţii dispare orice dorinţă" (*De finibus*, IV, 16, 43); Aulus Gellius scrie alb despre „filosofii pyrrhonieni" (în *Nopţile atice*, XI, 5, 1-8), iar dacă Ainesidemos şi-ar fi dedicat scrierile sale, după cum se presupune, lui L. Aelius Tubero, contemporanul lui Cicero, putem admite că era reputat la Roma. Totuşi, înregistrând puţini adepţi (pe Licinius Sura, care nu era filosof, dar om cu „vastă cultură", Plinius cel Tânăr, *Ep.*, IV, 30, şi, poate, pe *Favorinos*, *s.* n-a avut destinul *stoicismului* sau probabilismului, nici chiar pe acela al *epicureismului*. Intrat în penumbră (ori în aşteptare) câteva bune secole, el renaşte o dată cu epoca modernă. Montaigne se împărtăşeşte din spiritul *s.* grec (sau, mai degrabă, din ideea sceptică) optând pentru altul, mai puţin categoric sau, de ce nu, paradoxal, epurat de dogmatismul necritic, abstract al aceluia; Hume îl revitalizează, specializându-l metodologic şi conferindu-i (o mai mare) operaţionalitate epistemologică (mereu instructiva sa critică metodică a cauzalităţii ne-o reaminteşte pe cea sceptică), în fine, pentru a nu exemplifica mai mult, Kant, deşi sever cu scepticii, „un soi de nomazi", nu se poate spune că nu i-a restabilit în adevărul lor, în criticism. În filosofia românească de început să se vadă Cantemir (*Ist. Ier.*, I, pp. 24-22): „schipticesc: cuvânt carile pururea supt prepus

rămâne; era filosofi schipticii, carii în toate prepus avea"). Numită *s.*, de la *skeptomai* – a privi atent în jur, a observa, a examina – şcoala mai era cunoscută şi ca *zetetică* (sau căutătoare), *ephektică* (suspensivă), *aporetică* (dubitativă) şi *pyrrhoniană* (Sext., *P.H.*, I, 7; Diog. Laert., IX, 69-70). Venind fiecare cu altă nuanţă, în esenţă însă ele sunt concurente, astfel încât definiţia *s.*, aşa cum avea să fie dată de Sext. (*id.*, I, 8), este posibilă din orizontul tuturor. Scepticismul, aşadar, „este posibilitatea de a opune – prin antiteze – atât lucrurile sensibile, cât şi lucrurile inteligibile în toate felurile, o însuşire datorită căreia noi ajungem, în virtutea forţei egale de argumentare, determinată de lucruri şi aserţiuni opuse, mai întâi la suspendarea judecăţii şi apoi la netulburare". În alte cuvinte, în cele din urmă o filosofie cu sens pragmatic, suprimând „tulburarea", *s.* porneşte pentru aceasta chiar de la modul de a fi al lucrurilor (sensibile şi inteligibile, deopotrivă aparente şi non-aparente), şi, în consecinţă, de la opiniile privitoare la ele, în chip firesc, tot asemenea, contradictorii, adică. Nu încape îndoială că „principiile materiale" şi mişcarea, canalitatea, spaţiul şi timpul au existenţă. Scepticii nu de aceasta se îndoiesc sau, oricum, o admit ca „probabilă". „Este probabil că există cauza. Căci cum ar putea avea loc creşterea, mişcarea, naşterea, pieirea", pe scurt, „cârmuirea întregului univers?" (*ibid.*, I, 17). Principiile, la rândul lor, sunt ori este probabil că sunt, la fel şi mişcarea, spaţiul şi timpul. Dar care şi cum sunt acelea? Dacă este (şi e probabil că da), este el un interval cu o singură dimensiune sau cu trei? Timpul, în fine, este corporal sau incorporal? (vd. *principiu*; *materie*; *mişcare*; *spaţiu*; *timp*). Existând (probabil), sunt acestea comprehensibile? Dacă da, care va fi conceptul lor? Alegând o variantă, n-o facem prin ignorarea celeilalte? În acest caz, de ce una ar fi mai adevărată decât alta, cum ar putea fi adevărată, la rigoare, când obiectul de aplicaţie este (probabil) autentic? Pentru că şi cei ce se ataşează la o opinie şi cei care optează pentru contrariul ei gândesc abstract (dogmatic, fragmentarizant), este firesc să se producă tulburare. Rămâne atunci ca soluţie judecata bivalentă? „Noul scepticism" (legat de numele lui Ainesidemos) pare să fi fost sedus de ipoteză (totuşi în limitele permise de doctrina şcolii). Admiţând că „aserţiunea «aparenţe opuse susbzistă la acelaşi lucru»" şi deci că „acelaşi lucru este subiectul aparenţelor opuse", Ainesidemos tindea să apropie *s.* de heraclitism. Ceea ce însă lui Sex. (id. I 210 sqq.) avea să i se pară o „prostie", „concepţia după care contrariile coexistă la acelaşi lucru", fiind dogmatică. Prin respingerea heraclitismului, *s.* caută o şansă, poate şansa de surmontare a gravelor sale dificultăţi. Dar, ca „experimentul" sceptic să fie dus la limită, această şansă trebuia ratată. Fixat în poziţia subiectului, pentru o analitică a acestuia în condiţii de „experiment" (de unde şi „izolarea" lui abstractă), *s.* era obligat să pornească de la o „suspendare" – epokhe a lumii (ca o altă „punere între paranteze" a sa, în forma punerii ei sub semnul probabilului), pentru a fi în măsură să decupeze subiectivitatea pură. Îndreptarea către heraclitism l-ar fi redimensionat ca ontologism, ceea ce, în principiu, nu era fără de folos, dar în cazul dat trebuia evitat. Socotind, aşadar, necesară suspendarea judecăţii (obţinerea de la deliberare), scepticii se înscriau în cercul unui subiect pur, în stare să se organizeze singur, de fapt o „lume" deja organizată. Reacţia lor, din acest punct de vedere, faţă de „senzualismul" epicurian şi stoic este perfect îndreptăţită care „deschizând" prea mult subiectul către lucruri îi estompa

periculos limitele şi-i compromitea identitatea sau autonomia. În contra unui model abstract, s. venea însă cu altul, tot asemenea. În condiţiile unei analicităţi necesare, ambele erau justificate, dar ambele trebuiau depăşite, adevărul stând dincolo de ele, fiind, zicând după Hegel, numai întregul. Cu merite de netăgăduit în limite metodice (între acestea apropiindu-de de un criticism *sui generis*), cât le depăşeşte, *s.* întoarce analitica subiectului împotriva acestuia, destructurându-l prin relativism şi subiectivism. Contradictorii şi relative lucrurile, contradictoriu şi relativ subiectul (vd. *tropi*), comprehensiunea nu mai este posibilă, fireşte, ca adevăr. În aparenţă, peste toate s-ar mai putea vorbi şi de un agnosticism. Numai că incomprehensibilitatea nu este totuna cu incognoscibilitatea, cel puţin la scepticii greci, cu toate că pe alocuri o atinge. Deşi comprehensiunea şi incomprehensiunea duc la întrebarea-limită: lumea este sau nu cognoscibilă scepticii o evită sau îşi iau o distanţă prudentă faţă de ea. Pentru ei, de aceea, problema este a valorii opiniilor (cunoştinţelor): sunt ele comprehensiuni ale lucrurilor sau nu? Cum nu decizia, nu este posibilă rămâne, ca unică şansă obţinerea şi aceasta cu urmări din perspectiva lor, deopotrivă în ordinea justificării subiectului şi în cea morală. În cea dintâi, în sensul că netulburarea dobândită pe această cale dădea mai mult înţeles subiectului ca termen în sine, iar în cealaltă că, stingere a dorinţelor şi pasiunilor – *ataraxia*, ducea la indiferenţă – adiaforia şi la impasibilitate – apatheia (*apatie*), care, în ansamblu, ar şi alcătui scopul *s.* Scepticii vechi, cu Pyrrhon şi Timon, o avea în prim-plan, în timp ce *s.* nou se va aplica mai stăruitor condiţiei (Brochard, 1932, pp. 38, 180), oricum, morala, în sens strict ca şi, în altul mai cuprinzător, ca filosofie a omului, este o componentă esenţială. Negativă sau accentuat negativă, prin refuzul lumii şi individualistă, abstract privită, nu era o soluţie. Dar, într-o epocă în care omul îşi pierduse conştiinţa existenţei sale ca fiinţă istorică şi „întâmplarea, răutăcioasa Tyché, părea regina (Boyancé, 1963, p. 167), morala sceptică putea trece şi va fi trecut ca un posibil direcţional de viaţă. Fără de şanse, de bună seamă, pentru că suspendarea imaginară nu era totuna cu cea reală, însă ca mijloc de supravieţuire, memorabilă. Aceasta, pe de o parte, pe de alta, trebuie să vedem în „suspendarea" sceptică şi un antitradiţionalism care, fie şi rămas la forma negativă, era deschizător. Şi încă, dinspre o filosofie a omului şi pentru o filosofie a omului, prin aceeaşi suspendare, *s.* corespundea „realizării" conştiinţei – „ca fiind atitudinea negativă faţă de alteritate" – şi unei „experienţe" a libertăţii, care, pentru că era „în sine negativul", trebuia „să se prezinte astfel" (Hegel, 1964, p. 118). Nu va fi fost nici realizarea, nici experienţa în concept definitiv; Hegel observa că acestea fiind ale unei conştiinţe ce se contrazicea pe sine, făceau să se ivească alte configuraţii. De aceea, „gândirea inconsistentă a scepticismului asupra lui însuşi trebuia să dispară" (p. 121). Dar prin integrare în fenomenologia spiritului.

SCHIMBARE; μεταβολή – deplasare, trecere, transformare. ~ (1) Orice lucru bine făcut, după natură sau după *techné*, ori mixt, este mai puţin expus schimbării venite din afară" (*Rp.*, 381 b); „revoluţie" (*Epi.*, VII, 324 c); moartea ca „trecere" (*Ap.*, 40 c); „schimbare ca mişcare" μεταβολὴ δὲ κίνησις (*Prm.*, 162 c). ~ (2) Schimbarea este prin accident şi prin sine. „Să lăsăm deoparte schimbarea prin acţiune, pentru că ea se află în toate lucrurile şi întotdeauna şi peste tot" (Arist., *Phys.*, V, 1, 224 b). Orice *s.* „se face din ceva în ceva", ceea ce „arată şi numele", adică o succesiune, nu mai

înainte şi nu după. Poate fi luată în patru sensuri: dintr-un subiect într-un subiect, dintr-un subiect într-un ne-subiect, dintr-un ne-subiect într-un subiect şi dintr-un ne-subiect într-un ne-subiect. Cum cea din urmă cade („nu este schimbare pentru că nu există nici contradiţie, nici contrarietate"), rămân primele trei. Schimbare de la ne-subiect la subiect, „după contradicţie", este relativă, a unui lucru anume („din ne-alb alb") şi absolută (când „un lucru a fost generat în mod absolut"). Schimbarea dintr-un subiect într-un ne-subiect este distrugere, şi ea relativă şi absolută. Trei la număr, *s.* ca generare şi distrugere sunt propriu-zis *s.*, după contradiţie, pe când trecerea de la subiect la subiect este mişcare (raportul este de contrarietate ori termenii sunt intermediari (*ibid.*, 225 a, 225 b). Prin urmare, *s.* este gen faţă cu generarea – distrugerea şi mişcarea, scepticii (vd. şi *generare, mişcare*). Sextus Empiricus, probabil scepticii în genere, trec *Metabole physikè* în seria mişcărilor, după „tranziţia locală" şi înainte de creştere, descreştere, naştere şi pieire (*P.H.*, III, 64). Interesează însă altceva, anume critica ideii în vederea suspendării judecăţii. Dacă ceva se mişcă e sau corp sau incorporal sub acţiunea unei cauze. Dar aceasta este de nesusţinut (vd. *cauză*). „Deci nimic nu se schimbă" (*ibid.*, III, 102 şi urm.).

SCOP; τέλος – împlinire, rezultat, urmare, capăt, scop). În fr. 8 parmenidian, *to eon* este ἀτέλεστον, fără sfârşit în timp, fără capăt, fără scop, fără limită, fără margine. În dialogul purtat de Aristodemos, poreclit cel Mic, după Xen. (*Mem.*, I, 4), Socrate pornind de la exemplul artei („care poeţi sunt de admirat, cei care plăsmuiesc imagini fără raţiune... sau fiinţe raţionale?"), ca şi de la cele ce se întâmplă în mod obişnuit: cele ce face omul sunt în vederea unui folos induce la paradigma divinităţii: „cel ce i-a creat pe oameni nu le-a dat spre folosinţă organele cu care să perceapă lucrurile" cu toate cele cuvenite. Ochiul, „atât de delicat", este protejat de pleoape, de gene, sprâncene care stau *ca* „de pază", sunt *pentru* ceva. Dinţii, unii sunt să fărâme, alţii să apuce, alţii să amestece. Toate duc la presupunerea unei „inteligenţe" care a predeterminat şi a făcut ca în lume să fie armonia necesară. Unor animale le-a dat iuţeală, altora mereu altceva, pe măsură. Omului i-a stabilit ortostatismul şi putinţa de a-şi făuri bunurile. Limbă au toate animalele, însă numai cea a omului e pentru vorbire. Zeul le-a potrivit în aşa fel, încât trupul şi sufletul să se potrivească: ce ar fi sufletul de om într-un trup de bou? Abia trecut la filosofie, *Socrate* aude de o carte a lui *Anaxagoras*, care, după câte se spunea, era centrală în ideea că Spiritul *(nous)* era cauza care le orânduia pe toate. (Pl., *Phd.*, 97 c). Interesat el însuşi de „cauza în virtutea căreia ceva se naşte, moare şi există", şi încă de aceea care explică de ce un lucru este mai bine („aici de mai bine este vorba") să fie aşa şi nu altfel s-a apropiat cu speranţă. Însă zadarnică, pentru că Anaxagoras nu făcea „cu Spiritul nimic", în ordinea cauzalităţii finale (*ibid.*, 97 d-98 c). Socrate, *Platon*, Aristotel contestă predecesorilor orice apropiere chiar de problema teleologică. Totuşi, dacă nu se poate vorbi de o teleologie încă, fie şi vag, *Xenophanes* gândea, cu anticipaţie, parcă socratic: Zeul „întreg vede, întreg gândeşte, întreg aude" (21 B 24 D.K.). Cât îl priveşte pe Anaxagoras, *Nous* poate să treacă bine drept (şi) cauză finală de vreme ce este „cauză a întregii orânduieli" (Arist., *Metaph.*, A, 3, 984 b 15). Dacă cel mai subtil dintre toate, avea „cunoştinţă despre toate", stăpânindu-le, atunci, prin toate acestea predetermina îndreptând către, în vederea a ceva care să fie, pentru

fiecare, cel mai bun. Poate în şi mai mare măsură, *Diogenes din Apollonia* gândea teleologic, când presupunea că „fără de puterea gândirii" era imposibil ca materia primordială „să fie împărţită în aşa fel încât în toate să aibă măsura cuvenită, în iarnă şi vară, în zi şi noapte, în ploaie, vânt, cer senin; şi dacă ne gândim bine, găsim că toate celelalte sunt alcătuite cât se poate mai frumos" (B 3 D.K.). Dar de teleologie ca atare se poate vorbi începând numai cu Platon, cu Aristotel. Τελευτή, τελος, rezultat, scop, scop-sfârşit, încoronare, moarte chiar – la Platon. Consensul „va avea ca rezultat adevărul" τέλος..ἀληθείας (*Grg.*, 487 e), acţiuni în vederea binelui – τέλος... τὸ ἀγαθόν (499 e). Zeul ne-a dat văzul „pentru ca, observând rotirile cereşti ale inteligenţei, să le aplicăm la revoluţiile proprii gândiri". De aici şi văzul „cauză a filosofiei". Apoi şi sunetul, şi auzul au acelaşi scop. La fel vorbirea. Şi încă, mai presus de toate raţiunea (*Tim.*, 47 b-48 a). Astfel încât se cuvine să credem că acela care are grijă de toate le-a întocmit „spre conservarea şi perfecţiunea lumii". Oricât de neînsemnat un lucru, un om în şi mai mare măsură, „fiecare părticică este din ordinea universală". „Orice lucru creat se face în vederea întregului şi viaţa întregului, scopul, e să fii fericit" (g.g. 902 b-c). Cauză, zicea Aristotel, se zice în patru accepţii: formală, materială, eficientă şi finală. Scopul τὸ τέλος înseamnă „acela în vederea căruia (τὸ οὗ ἕνεκα), luând un exemplu, ca sănătatea pentru plimbare. Pentru ce – διὰ τί dar, plimbarea? Pentru sănătatea, răspundem" (*Metaph.*, Δ, 2, 1013 a 25-35). Metafizic, scopul – rezultat este cauză şi încă primă, ceea ce înseamnă că determină prin îndreptare către ceva, în vederea, pentru ceva – ἕνεκά τινος. Fiinţa însăşi, act pur ca şi putere, întemeind, se pune mereu în *act* ἐνεργεία (vd. *putere*). Deci ἔργον (*energheia*, punere în fapt, făptuire) ca act (uaţie) este *télos* al fiinţei, de sine. Căci ea, principiu nu numai ca punct de plecare, dar şi de ajungere, fiind una şi nelimitată, îşi este începutul şi sfârşitul (acesta ca *s.*). În *télos* ea „se are pe sine în sfârşit" (Heidegger, 1988, p. 256). Fiecare lucru o punere – în (act) natura (*physis*) ca fiinţa determinată, deci ca un întreg, este *enteleheia* (*energheia*) însăşi a fiinţei ca fiinţă. Ceea ce e valabil pentru întreg fiind şi pentru parte, de la lucru la om şi de la mişcarea locală la generare, peste tot, finalitatea se manifestă, principial, la fel. Adică oriunde *télos* apare ca fiind cauză, aceea care răspunde la *pentru ce, în vederea a ce*: „Natura care este forma, o stare pozitivă – τόδε τί, ţelul genezei" este *s.* şi, totodată, în ordinea proprie de semnificare este *en dynamei* şi *enteleheia* pentru lucrurile ei (*Metaph.*, Δ, 3, 1070 a 11-12). Finalitatea deci are valabilitate nu numai în câmpul artefactelor, ci şi în acela al lucrurilor *katà physin* fie că este vorba de vieţuitoare, fie că de cele în determinaţie mecanică. „Locul natural" însuşi este starea de echilibru optim între care tinde orice mobil. (cf. *Phys.*, II, 7, 8). *Theophrastos* în aşa-numita *Metafizică* a sa, pune în discuţie limitele explicaţiei teleologice. „În vederea a ce sunt fluxul şi refluxul, uscăciunea şi umiditatea şi în genere toate schimbările?" Particularităţile inutile, apoi: părul la unele animale, mamelele la masculi. „Este rezonabil să admiţi că natura în toate lucrurile doreşte ce e mai bun". Dar multe nu ascultă de ce e binele" (10b 5; 11 a 5-25). Discipolul n-o făcea din pornire antiaristotelică, însă punând finalitatea în aporetică încerca s-o facă mai operaţională.

SEMN; σῆμα, σημεῖον – semn, semne de sus, ale zeilor: (σήματα φαίνειν), semne de izbândă (*Il.*, IV, 381, II, 353), semne cereşti, care indică succesiunea anotimpurilor – Priam îl vede pe Ahile alergând

„strălucitor ca steaua la începutul toamnei" (*Il.*, XXII, 30), mormântul – σῆμα (*Il.*, II, 814), semnul de recunoaştere în tragerea la sorţi: Aias „îşi recunoaşte semnul" (VII, 189), semn de recunoaştere pe vase (Eur., I.A., 241, 275), semne grafice, semnele rele ale pierzării – σῆματα λυγρά „regele ceru să-i arate semnele trimise de Proitos"σῆμα ἰδέσθαι (*Il.*, VI 168, 176). ~ (1) La *Parmenides*, *s.* ale fiinţei: „de-a lungul fiinţei/fiindului sunt semne în număr mare" – ταύτη δ' ἔπι σήματ' ἔστι; muritorii „au găsit cu cale să numească două forme...; au despărţit aparenţa în aspectele-i opuse şi i-au dat semne de recunoaştere osebite între ele" καὶ σήματ ἔθεντο/ χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων (28 B 8.2; 55 D.K.). „Cunoaşte-vei natura eterului şi toate semnele câte sunt în el." Πάντα σήματα (28 B 102 D.K.). Semnele din fr. 8 erau, în determinare parmenidiană, cam 30, *to eón* fiind nenăscut, nepieritor, întreg, neclintit – fără sfârşit în timp –, fără capăt – fără *télos*, fără margine nu era, nu va fi, este acum, laolaltă, unu, neîntrerupt, nu devine, nu va pieri, indivizibil, omogen, peste tot plin, întreg continuu, imobil, fără început, fără sfârşit (fără întrerupere), acelaşi, rămânând în acelaşi loc, nu-fără-capăt/margine, nu imperfect, fără lipsă/nevoi, întreg nemişcat, complet/întreg/ asemenea unei sfere, de forţă egală, neatins, egal (cf. Frenkian, 1938, p. 21). Calogero (1931, p. 78) le socotea „determinaţii ale fiinţei" sau atribute dinspre o ontologie a atributelor, cărora li se aplică nume – numiri. Prin urmare, avem de-a face cu *s.*, ca semne ale fiinţei şi totodată cu numele – numirile. Sunt multe – πολλά în logica faptului de a fi al fiindului, fără de margini, numeric fără de sfârsit şi încă, întrucât el este peste tot acelaşi (se mărgineşte doar cu sine) şi necompus, fiecare „semn" îi este co-extensiu şi co-etern. Altfel, fiindul, nemărginit, s-ar mărgini în sine. *Melissos*, la rândul său, parmenidian ar fi zis că „raţionamentul acesta", că fiindul e unul, nenăscut şi nemişcat, neîntrerupt şi pe de-a întregul plin de sine, „e semn (dovadă) cel mai (cea mai) tare că fiindul e unul, dar semne (dovezi) sunt şi cele ce urmează" μέγιστὸν, μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος... ἁ γὰρ καὶ τάδε σημεῖα. Adică, chiar fiind mai multe, toate ar trebui să fie asemenea, supunându-se „canonului" fiinţei unice. Fapt imposibil dacă e să vedem, să auzim şi să înţelegem drept" (B 8, 1; 2 D.K.). Pentru pythagorei, în schimb, *s.* (iconic) era o învăţătură: la ei „noţiunile ştiinţifice au fost izvodite pentru a rechema în memorie <prin anamneză> cele divine. Şi folosindu-se de aceste învăţături ca de nişte icoane – eikones <ale adevărului> prin ele căutău să ajungă la cunoaşterea divinităţii (Procl., *In Plat. Theol.*, 9; Phil. A 14 D.K.). ~ (2) Sema, platonic putea să stea pentru „mormânt", precum „spun unii că trupul – *soma* este mormântul sufletului, acesta fiind îngropat în el". Dar şi, întrucât datorită lui *semniifică* (de la σημαίνω – a semnifica), prin aceasta este *semn* (σῶμα σῆμα) al lui (*Cra.*, 400 c). Chiar în sugestie platonică vorba s-a pus pe seama orficilor, ceea ce este cel puţin discutabil, problema fiind de interpretare a pasajului din *Cra.*, 400 c (Dodds, 1913, pp. 196-197, notă). În *Grg.*, 493 a: „am auzit odată vorbind pe un învăţat că noi acum suntem morţi, că trupul ne este mormânt"– τὸ... σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα. În limbajul lui *Platon*, şi σημεῖον ca *s.*, semnal, probă: „semnul/ semnalul divinităţii"τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον (*Ap.*, 40 b 1 „semnul daimonului" τὸ δαιμόνιον σημεῖον *Rp.*, 496 c 3 şi *Phdr.*, 242 b 9). ~ (3) Pentru că „nu este de la natură", numele este *s.* (sau simbol) σημεῖον (Arist., *De Interpr.*, 16 a-b). „Recunoaşterea ἀναγνόρισις ca „trecere de la neştiinţă la ştiinţă" este de cinci feluri; „cea dintâi şi cea mai puţin artistică e

recunoaşterea prin semne σημεῖα. Dintre acestea, unele sunt din naştere, ca „lancea purtată de Feciorii – Gliei" Γηγενεῖς, strămoşi mitici ai thebanilor, născuţi din colţii balaurului ucis de Cadmos şi semănaţi de acesta. Semnul lăncii era pe trupul lor (cf. Dion Hrisostomos, *Orat.*, IV, 23). Sau ca „stelele" născocite de Karkinos în *Tieste*, probabil, *s.* urmaşilor lui Pelops, pe seama umărului de fildeş al celui dintâi în neam; după tragediograful Karkinos. Semnele acestea de recunoaştere puteau fi însă şi dobândite, ca, de pildă, cicatricile ori, ca daruri, sălbile. Odysseu era recunoscut de doica sa, Eurydeia, după cicatricea de la coapsă, rămasă de la o rană făcută de un mistreţ (*Pol.*, 1454 b 20-30; cf. şi 1452 a 25-35; pentru detalii cf. şi Pippidi, 1965, p. 159). Verosimilul εἰκός (sau probabilul – ἔνδοξον) se deosebeşte de *s.* – σημεῖον prin aceea că în ordinea sa ceva se poate întâmpla sau nu. Semnul însă este o „propoziţie demonstrativă ἀποδεικτική (luată în sens larg) fie necesară, fie probabilă, pentru că acel ceva a cărui existenţă sau producere antrenează existenţa sau producerea altui ceva este *s.* al existenţei sau producerii unui altceva. Silogismul care porneşte de la probabilităţi sau *s.* este *entimema*. Astfel, fie că se pleacă de la o teză generală presupusă pentru a se ajunge la cazuri particulare, fie de la un raport îndeobşte admis, de semnificaţie σημείωσις: „cutare e bolnav, are febră" sau „nu este bolnav, nu are febră", febra deci este *s.* al bolii. Semnul în entimemă, ca silogism, poate fi luat în trei moduri, după cele trei figuri. Astfel, dovadă că o femeie a născut pentru că are lapte este în prima „a avea lapte" stând pentru termenul mediu. Dovada că o femeie a născut, fiind palidă, ţine de figura mijlocie, iar că oamenii înţelepţi sunt buni, deoarece Pittacos este bun, se pare prin aceea de a treia (*An. Pr.*, II, 27; cf. şi Robin, 1944, pp. 53-54). ~ (4) Foarte aproape de o teorie a semnului şi semnificaţiei sunt doar stoicii, mai cu seamă prin ceea ce spuneau despre *lektón* (λεκτόν) – *lekta* (λεκτά), adică despre semnificativ (exprimat) – semnificative (exprimate). Ei „pretindeau" că trei lucruri sunt legate între ele: ceea ce este semnificat (τὸ σημαιόμενον), ceea ce semnifică/semnificantul (τὸ σημαῖον) şi obiectul/referentul (τὸ τυγχάνον) semnificantul este vocea (φωνή) de ex., «Dion», ceea ce este semnificat este lucrul însuşi care e exprimat de sunet şi pe care noi îl înţelegem, el subzistând în mintea noastră, dar străinii neînţelegându-l, deşi aud sunetele. Obiectul este ceea ce este în afară (a limbii), ca de ex. Dion însuşi. Dintre acestea, două sunt corpuri, vorbirea şi obiectul, iar cel de al treilea, adică obiectul desemnat şi exprimat τὸ σημαινόμενον καὶ λεκτόν, care e adevărat sau fals" (Sext., *Adv. Math.*, VIII, 11; cf. şi Arnim, *S.V.F.*, II, 166). Ca în triunghiul lui Ogden şi Richards, *s.* (=semnificantul) numeşte/indică referentul/lucrul (τὸ πρᾶγμα), ca proiecţie, în ordinea semnificatului (incorporalului semnificat). Ei (parte şi epicureii) socoteau că *s.* sunt unele sugestive, altele indicative. Primele, doar sugerează lucrul asociat cu *s.*, fără percepţia „limpede" a celui dintâi, ca în cazul cu fumul şi focul. „Semnul indicativ însă este acela care nu este asociat în mod limpede cu lucrul semnificat, ci datorită naturii şi constituţiei sale specifice semnifică lucrul al cărui semn este", precum mişcările corporale ca *s.* ale existenţei sufletului. De aceea stoicii zic despre aceste *s.*, că sunt, ca judecăţi, într-un silogism ipotetic. Scepticii erau „categoric" numai împotriva *s.* indicative, celelalte fiind verificate prin simpla experienţă. Cât le priveşte pe celelalte, lucrurile sunt mai complicate, întrucât stoicii admiteau, dogmatic, că există ceva exprimabil, ceea ce, dinspre *scepticism*,

era nou – evident (ca şi dinspre epicureism). Chiar admiţând că există ceva exprimabil, judecata nu e posibilă logic, fiind alcătuită „din exprimabile care mutual nu sunt inexistente". În „dacă e ziuă, e lumină", când spui „este ziuă" nu spui şi că „este lumină" şi invers (Sext., *P.H.*, II, 97-133). ~ (5) O menţiune aparte se cuvine pentru ἄγαλμα şi εἴκων ca specii distincte în cuprinsul ideii de *s. Agalma*, mai întâi, numea: ornament, lucrare artistică, ofrandă adusă zeilor, imagine a zeilor (perşii nu fac zeilor statui/ca imagini – ἀγάλματα sau temple sau altare; Hdt., I, 131), statui în locuri publice ἀγάλματ ἀγορᾶς (Eur., *El.*, 388). Într-un fr. democritian, luat ca autentic de Diels-Kranz (totuşi, îndoielnic, cf. Hirschle, 1979, passim) „numele sunt un fel de chipuri grăitoare ale zeilor" ἀγάλματα φωνήντα În context, comentariul lui *Olympiodoros* la *Philebos* (p. 242, Stallb), problema este pusă astfel de comentator: „De ce Socrate onora cu atâta veneraţie zeii? Oare pentru că din vechime aceste nume proprii le-au fost consacrate prin tradiţie şi pentru că este considerat lucru neobişnuit să fie mişcate din loc cele ce nu se mişcă sau pentru că în chip natural li s-au conferit aceste nume, după doctrina expusă în *Cratylos*, sau pentru că, aşa cum susţine, Democrit, *numele* ..." (68 B 142 D.K.). Iar mai departe, Hierocles, *În Pyth. carm. aur.*, 25: „Numele lui Zeus este simbol şi totodată închide în sufletul lui imaginea esenţei lui demiurgice prin aceea că cei dintâi care au aşezat numele lucrurilor, cheltuind multă înţelepciune, au vrut să exprime potenţialul lor dinamic prin nume, întocmai cum fac unii sculptori excelenţi, prin intermediul statuilor". În *Cra.* (439 a) întrebarea (retorică) era dacă e vreo îndoială cum că „numele bine puse sunt asemănătoare cu acele lucruri ale căror nume sunt, fiind imagini ale lor?" Numai că *Democrit*, convenţionalist, se prea poate să fi pus în acelaşi termen şi imaginile, nu doar cuvintele. „Democrit, susţinând că numele sunt date prin convenţie, demonstrează aceasta prin patru argumente", pornind de la: omonime, de la palyonimie, prin schimbarea numelor şi după cum unele cuvinte au derivate, altele nu. „Concluzia care se impune este că numele sunt opera hazardului şi nu a naturii" (Procl., *In Cra.*, 16, p. 5, 25; 68 B 26 D.K.). Apoi dacă, în genere, toate cele ce sunt dincolo de noi luăm cunoştinţă prin „imaginile", „mulajele", „efigiile" lor, tot asemenea şi de existenţa şi modul de a fi al zeilor: „mulajele care... călătoresc repede prin aer şi dau imagini (εἰκονες), clare şi pline de semnificaţii" (Plut., *Quaest. conv.*, VIII, 10, 2; 67 A 77 D.K.). Problema e dacă nu cumva în acest caz ἀγάλματα nu ar fi imagine a unei imagini? (Guthrie, 1969, II, p. 474 şi urm.). Totuşi este neclară relaţia dintre zei şi „mulaje": „Ce să mai spunem de Democrit care trece în rândul zeilor când chipurile şi conturul acestora, când însăşi acea natură care generează şi face să circule chipurile... Democrit... şovăie când vorbeşte despre natura zeilor. Ba chiar crede că chipurile (imagines) de ordin divin se găsesc pretutindeni în lumea lucrurilor, ba se referă la principiile intelectului care se află răspândite în acelaşi Univers, numindu-le divinităţi, ba la chipurile însufleţite care obişnuiesc să aducă bine sau răul, ba la un fel de chipuri atât de mari, încât cuprind din exterior lumea în totalitatea sa" (Aët., I, 7, 16; 67 A 74 D.K.). Se prea poate ca Olympiodoros să fi extins asupra lui Democrit o explicaţie a zeilor nu în toate potrivită cu viziunea sa, nu însă străină de mentalitatea greacă tradiţională. Statuia vreunui zeu putea fi foarte bine făcută „dintr-o bucată de lemn de la un rug sau un blestemat stâlp de spânzurătoare", sau cioplit în piatră „de un om murdar". Dar nu se reducea la atât.

Minucius Felix (*Octavius*, 22) era imprudent în polemică. Totuşi, reprezentările tradiţionale nu erau exterioare zeilor. Încă în lumea homerică, dar mai cu seamă pentru aceea a lui *Hesiod*, divinităţile erau şi imagine (fie şi ca nume sau mai întâi ca nume) dar şi *divinitatea* însăşi, ca *natură*, şi mai mult ţinutul cosmic simbolizat (stăpânit). Când înţelepţii de demult vor fi gravat la intrarea în templul de la Delfi: „Cunoaşte-te pe tine însuţi, prin aceasta, îndemnau (imperativ) pe cei ce urmau să intre ca să se pregătească, purificându-se, lăsând „lumea" lor, de afară, în afara templului. În acesta doar se cuvenea să intre puri pentru a contempla zeul, adică a intra în comuniune (cf. Pl., *Pr.*, 343 b). Înrudit cu zeii, „omul a fost singura făptură care i-a cinstit, ridicându-le altare şi făcându-le statui"ἀγάλματα θεῶν (*Pr.*, 322 a). Ce simţea-gândea, ce trăia, omul punea în reprezentare. „Există tradiţii care-şi datorează sacralitatea oracolelor ca şi altarelor şi statuilor zeilor ἀγαλματα, καὶ βωμους ... Sunt zei pe care îi onorăm, fiind ca obiecte ale unei viziuni clare, dar ne închinăm şi la statuile şi imaginile lor τῶν δ' εἰκόνας ἀγάλματα ...şi slăvind aceste statui, deşi neînsufleţite, credem că închinările noastre sunt bine primite de către zeii vii pe care ele îi reprezintă" (*Lg.*, 931 a). În sine sunt neînsufleţite, de aceea ele, ca atare, înseamnă mai puţin decât „statuile" vii, părinţii, bunicii. O statuie ca statuie nu face nici una, nici alta, nu „îşi unesc rugăciunile cu ale noastre şi nu ne blestemă când le insultăm" (*ibid.*, 931 d). Prin extindere, probabil asemenea celor însufleţite şi acelea pe care le socotim imagine a divinităţilor, deopotrivă ca reprezentare şi ca *s.* al prezenţei lor (cf. Chamoux, 1985, p. 199). *Eikón*, imagine, portret, imagine în oglindă, simulacru, similitudine. Mai înainte de orice, numele „bine puse" sunt imagini ale lucrurilor numite εἰκόνας τῶν πραγμάτων (*Cra.*, 439 a 3). *Eikón* este copie a lucrului, ceea ce înseamnă că diferită fie şi întrucâtva de acesta: imaginea, „dacă este imagine nu trebuie să reprezinte întrutotul trăsăturile lucrului pe care îl imită". Dacă s-ar reproduce în imagine în totul şi în toate lucrul, cum ar mai fi „Cratylos" şi „imaginea" lui? Una sau în distincţie? (*ibid.*, 432 b-d). Imaginea poate fi superioară simplei reproduceri; depinde de model şi de gradul de apropiere. Astfel, universul, făurit după paradigma inteligibilă περὶ τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος dintre cele născute, este cel mai frumos. Demiurgul fiind cu ochii la idei. Numai de ar fi fost un „geniu rău", *malin génie*, aşa zicând după Descartes, ar fi luat ca model devenirea (*Ti.*, 29 a-b). Dar *eikón* este şi ca reflex „în apă sau în ceva asemănător", ca, de pildă, imaginea soarelui (*Phd.*, 99 e 1); la fel în *Rp.*, 510 e. În *Sph.*, 241, e imaginile sunt puse în aceeaşi serie cu reproducerile, imitaţiile, plăsmuirile. Distanţa de semnificare dintre *ágalma* şi *eikón* este mare, de fapt, în acelaşi gen, ca între specii. *Eikón* poate fi o exactă imitaţie, dar *imitaţie* a lucrului. De-ar fi întocmai, n-ar mai fi distinctă. Peste toate acestea, ea nu transferă ceva din modul de a fi al reprezentantului în sine. Cu timpul însă, în greaca bizantină, urmând-o pe aceea a *Septuagintei* şi a *Noului Testament*, *eikón* avea să însemne chip al lui Dumnezeu (apoi şi al lui Iisus, al sfinţilor). În „cearta pentru icoane" (sec. VIII) deja se vorbeşte cu „eikón" în altă semnificaţie. „Iconoclaştii", poate lingvistic mai tradiţionalişti, iau *eikón* în sensul tradiţional (de unde şi respingerea), în timp ce „iconodulii" în cel impus, ca printr-o substituire celuilalt, *ágalma*.

SENZAŢIE; αἴσθησις – facultate/putere de a simţi, simţire, simţ. ~ (1) Sufletul şi simţirea σἴσθησιν, după pythagorici vin dintr-un suflu cald, cosmic. „Senzaţia, în

genere, văzul în particular, sunt suflu cald"; „părerile lui (*Pyth.*) sunt aceleaşi în ceea ce priveşte auzul şi celelalte simţuri"αἰσθήσεων (Diog. Laert., VIII, 29, 30). *Alkmaion* diferenţia omul de animale prin aceea că acestea din urmă doar simt; noi şi înţelegem. „A cugeta şi a simţi sunt lucruri diferite." Simţurile pe care *Alkmaion* descria ca un naturalist erau puse în legătură cu creierul (Theophr., *De sensu*, 25; A 5 D.K.). *Parmenides* „despre senzaţii zicea că sunt înşelătoare" (Diog. Laert., IX, 22). Numai prin aplicaţie la Fiinţa, însă ele având sens numai în limitele luării de cunoştinţă de pluralitate (Arist., *Metaph.*, A, 5, 486 b 18). În interpretarea lui Sext. (*Adv. math.*, VII, 111 şi urm.) la fr. 1 „copilele" care călăuzeau drumul sufletului erau „senzaţiile", dintre care Parmenides „pomeneşte auzul, atunci când vorbeşte de «două cercuri»" (28 B 1 D.K.). „Unui om i-ar putea rămâne ascunsă lumina simţurilor τὸ αἰσθητὸν φῶς, dar nicidecum cea a raţiunii" (Heraclit, B 16 D.K.). Dacă discipolii lui *Anaxagoras* şi *Heraclit* explicau *s.* prin opoziţie, *Empedokles* (ca mai înainte Parmenides şi apoi *Platon*) recurgeau la asemănare. Senzaţia, ca atare, s-ar întâmpla prin „adaptarea la porii (*poroi*) proprii fiecărui organ de simţ"; de aici şi specificitatea. Ca şi din aceea că nici măcar ochiul nu este alcătuit la fel la varii vieţuitoare (Theophr., *De sensu*, I şi urm.; A 86 D.K.). Pentru că „toate câte-s născute produc (mereu) emanaţii", acestea deci sunt percepute şi, încă în mod diferenţiat, după constituţie, împrejurarea (B 89 D.K.). După Anaxagoras „percepţiile se nasc din contrarii; căci ceea ce e similar nu percepe ce este similar" (Theoph., *De sensu*, 27 şi urm.; A 92 D.K.). Avea şi invoca motive că „simţurile sunt înşelătoare". Cum zăpada să fie albă dacă apa din care provine nu este albă? (Aët., IV, 9, 1; A 96 D.K.; Sext., *P.H.* I, 33; A 97 D.K.). Astfel că „din cauza slăbiciunii lor (simţurilor) nu suntem capabili să distingem adevărul". Totuşi cunoaşterea celor vizibile este punctul de plecare al cunoaşterii celor invizibile" (B 21, 21 a D.K.). „Senzaţiile αἰσθήσεις şi gândurile γοήσεις sunt modificări ale corpului" „socotesc *Leukippos* şi *Democrit*, „căci pentru nimeni nu este cu putinţă să aibă senzaţie sau gânduri fără intervenţia din afară a unui mulaj" (Aët., IV, 8, 5; 10; A 30 D.K.). Senzaţia (şi reprezentarea) se raportează la aparent, pe când intelectul „descoperă adevărul", deşi nu în afara sau contra percepţiei, pentru că aparentul nu este tot una cu înşelătorul (Philop., la Arist., *De an.*, I, 2, 405 a; 68 A 113 D.K.). Aristotel este mai mult decât rezervat; crede absurdă părerea lui Democrit cum că orice senzaţie „este urmarea unei atingeri". Aceasta încă mai mult, dacă luăm în seamă „mulajele" democritiene (*De sensu.*, 4, 442 a 29). Dar „admiţând în general, fără reperul, fluxul formelor corporale..., la ce bun să mai introducă şi „noţiunea de impresie? Simulacrele singure (εἴδωλα) pot forma imagini" (Theoph., *De sensu*, 51; 68 A 135 D.K.). Dacă omul este măsură a tuturor lucrurilor şi cât şi cum le cunoaşte, pentru că şi senzaţia participă la aceasta este şi e măsură (cf. Arist., *Metaph.*, I, 1, 1053 a). Dar omul-măsură protagorian este numai ca *s.*? Dar dacă „pentru un om bolnav mâncărurile par şi sunt amare în timp ce pentru cel sănătos ele sunt şi par invers", cum sunt ele? (Pl., *Tht.*, 166 d). Mereu adevărată, dând seama de starea fiecăruia, acum şi aici, *s.* ca măsură a omului individual face însă imposibil atât adevărul, cât şi eroarea. Aceasta numai dacă omul-măsură este omul-senzaţie, ca în interpretarea „individualistă" a lui Platon. Fragmentul 4, însă, cel puţin în traducerea-interpretarea lui Untersteiner, vine cu altă perspectivă, căci senzaţia-măsură este relativă la

aparenţe. Numai cât nu se ia în seamă „invizibilul", prin absolutizare, ea poate să treacă drept măsură a acestui lucru, ca atare, pentru fiecare om în parte. Cum însă rămâne sau este ceva care nu poate fi (nu este încă) perceput acest ceva, previne absolutizarea (vd. *măsură, protagoras, ştiinţă*). ~ (2) În *Pd.*, 65 b, simţuri legate de trup τὸ τῶμα αἰθήσεων; la fel la 65 d; fapte ale gândirii, fapte ale simţurilor αἰσθήσιν (*Rp.*, 511 c), raţionament însoţit de „experienţă" λογισμῷ μει αἰσθήσεως (546 b). Faţă cu *opinia* (sistemul „cunoştinţelor privitoare la „lumea sensibilă") simţurile şi *s.* sunt ca mijloacele şi „puterile" faţă de scop şi act. Astfel încât ceea ce e valabil pentru opinie este şi pentru *s.* Nu este, adică, principial falsă. „Adevărul" ei este limitat de obiectul de aplicaţie însuşi. Dar ea poate fi pe măsura lucrurilor sau nu. ~ (3) „Senzaţia constă în faptul de a fi pus în mişcare şi de a suferi o afecţiune" (Arist., *De An.*, I, 5, 416 b 30). Funcţie, perceperea este ca o putinţă şi numai prin aceasta ca act-validare (*ibid.*, 417 a 5; 5-15). Sensibilul este luat în trei sensuri: unul, ceea ce este specific fiecărui simţ, altul, ce este comun, ambele privitoare la cele ce sunt „în şi prin ele însele"; al treilea ... accidentalul (412 a 6, 6-16). Ivită „în suflet prin intermediul corpului" simţirea este particulară naturii animalelor; „prin aceasta şi dosebim natura animalului de ceea ce nu este el" (*De sensu*, 1, 436 a). ~ (3) Şi stoicii ziceau că sunt cinci simţuri. Se individualizează prin teoria reprezentării (vd. *reprezentare*), în legătură cu *s.* şi prin ideea universului ca un organism viu şi, în urmare, dotat cu simţire (cf. Cic., *De nat. der.*, II). ~ (4) Epicureii, la rândul lor, oarecum „senzualişti" (cam în înţelesul modern al cuvântului), socoteau „că senzaţiile, anticipaţiile şi simţurile noastre sunt criteriile adevărului". Totuşi, „senzualismul" este temperat, *Epicur* zicând că „orice senzaţie este lipsită de raţiune şi de putinţa de a-şi aminti; căci nici nu se produce singură, nici nu se poate adăuga sau lua ceva". Senzaţiile nu pot fi greşite şi nu sunt infirmate de raţiune dacă aceasta se întemeiază pe ele (Diog. Laert., X, 31). Ele se formează pe seama simulacrelor, care, un fel de emanaţii, îşi lasă „amprenta" în simţuri (*Scris. către Hdt.*, în Diog. Laert., X, 46, 47). ~ (5) Cât, totuşi, este de „veridică" senzaţia? Cât adică dă seama de lucru ca noi să fim încredinţaţi că acela este aşa cum ne pare? Doar, în perceperea aceluiaşi, există deosebiri de la un cuvânt la altul, acelaşi organ de simţ fiind diferit alcătuit. Ca, de altfel, şi de la un om la altul. Cum este, apoi, lucrul? Cum îl vedem, cum îl pipăim, cum îl auzim? Şi, încă, este cum îl simţim sau cum îl gândim? Neputând da un răspuns, cel mai bine, socoteau scepticii, pornind de la o critică a senzorialităţii, este să ne abţinem de la deliberare. ~ (6) Vegetativ, senzitiv şi raţional, în cea de a doua determinaţie, fapt putere, trece într-un act prin care lucrurile încep să fie cunoscute fără ca să fim pasivi" (Plot., *Enn.*, III, 6, 1). Senzaţiile nu sunt simple imagini întipărite în suflet, asemenea peceţii pe ceară, ca la stoici. Act-actualizare, *s.* este prima refacere – reconstrucţie a lucrului pentru noi (*Enn.*, IV, 6, 1). Aceasta cât este formă pentru o materie pe care o procură lucrul.

SEXTUS EMPIRICUS (Σέξτος Εμπειρικός) – născut în Mytilene (sec. II; von Arnim a stabilit ca interval al activităţii sale ultimele două decenii) medic din „şcoala empirică" (de unde şi supranumele) şi filosof sceptic, elev al lui Herodotos din Tars, a scris multe „opere frumoase" (Diog. Laert., IX, 116), dintre care însă nu s-au păstrat decât *Schiţe pyrrhoniene*, în trei cărţi (*Pyrrhoneioi hypotyposeis*), *Contra dogmaticilor*, în cinci şi *Contra învăţaţilor*, în şase (aceasta din urmă mai

cunoscută cu titlul în traducere latină, *Adversus Mathematicos*). Dată fiind soarta atât de vitregă a scrierilor celor mai mulţi dintre gânditorii Greciei, moştenirea lăsată de Sext. este de importanţă fundamentală mai întâi, fireşte, pentru cunoaşterea *scepticismului* ca şi a *probabilismului* afin, iar apoi pentru reconstituirea *stoicismului*, a *epicureismului*, a doctrinei megaricilor, a filosofiei presocraticilor chiar. Căci, deşi partizan în expunerea scepticismului, pentru legitimarea lui *S.*, urmând o distincţie de şcoală, a trebuit să-l delimiteze de filosofiile dogmatice, gest care l-a determinat să le cerceteze, adesea, foarte aplicat. Relatările acestea, de aceea, „au o mare valoare" pentru cunoaşterea filosofiilor de referinţă (Frenkian, 1965, p. 13). În şi mai mare măsură însă, aşa cum era şi firesc, *S.* expune doctrina sceptică într-o sinteză exemplară decisivă pentru destinul ei în conştiinţa filosofică europeană. Poate că n-a adăugat dimensiuni noi filosofiei şcolii, dar i-a constituit sistemul,.ceea ce nu este puţin. De la *Pyrrhon* la *Ainesidemos* şi de la acesta mai departe, trecând prin şase generaţii, cu prestări mai modeste, până la *S.* scepticismul avusese timp suficient să-şi facă o istorie, dar şi să se dilueze amenințător pentru sine. Antidogmatic, antisistematicismul îi era, de altminteri conatural. Lungul răstimp de revărsare, poate în dauna adâncirii unei albii ferme, nu-i va fi fost însă defavorabil. A difuzat intens, insinuându-se cu o capacitate extraordinară de penetraţie şi adaptare, a experimentat situaţii noi, încercându-se ca o stare de spirit, dacă nu apropiindu-se de modul de a fi al acestora. Un asemenea epilog, dacă chiar este un epilog, şi-l doreşte orice filosofie, dar în cursul acestui proces de anonimizare sau, mai exact, de trecere din fapt de ştiinţă în fapt de conştiinţă, este nevoie, la un moment dat, de o reasumare pentru saltul decisiv. Scepticismul avea nevoie de această operaţiune mai mult decât oricare filosofie. Aici intervine *S.* şi acesta este *S.* De aceea, nu trebuie să ne surprindă pasiunea lui pentru sistem şi nici să vedem în sistematizarea scepticismului un act de sinucidere filosofică. Procedând metodic, *S.* face din *Schiţe pyrrhoniene*, cu deosebire, un adevărat tratat de filosofie sceptică. Se aplică, nu încape îndoială, mai întâi scepticismului, aşa zicându-i, istoric, dar scopul este altul, şi anume sistematizarea principiilor unui tip de filosofie, aceasta sceptică. Astfel încât mai mult decât filosofia pe care o ştim relativistă şi subiectivistă, *S.* ne oferă conceptul uneia în termeni metodici sau, cel puţin, aşa putem s-o percepem într-o lectură nonistoricistă definirea scepticismului, deodată, este detot lămuritoare în acest sens: „scepticismul este posibilitatea de a opune – prin antiteze – atât lucrurile sensibile, cât şi lucrurile inteligibile în toate felurile, o însuşire datorită căreia noi ajungem, în virtutea forţei egale de argumentare, determinată de lucruri şi aserţiuni opuse, mai întâi la suspendarea judecăţii, apoi la netulburare" (*P.H.*, I, 8). Sunt uşor recognoscibile câteva motive ale scepticismului „istoric": suspendarea judecăţii – netulburarea dar până şi ele au un nivel de profunzime care ţine de dimensiunea metodică, fiindcă în orice procedare critică momentul „suspendării" este necesar. Adevărat că numai propedeutic, iar nu, aşa cum apare la scepticii greci, ca scop. Prima parte a definiţiei însă este impecabilă metodic, scepticismul ca „posibilitate de a opune, prin antiteze" dezvăluindu-se ca o exactă luare de cunoştinţă de însuşi mecanismul gândirii creatoare. Expunerea *tropilor* numai în aparenţă înecată în exemple, altfel subtilă şi mereu instructivă, ca şi a poziţiei sceptice faţă de concepte fundamentale în filosofie, ca *materie*, *mişcare*, *spaţiu*, *timp*, *cauză*, şi ea numai la o primă evaluare negativistă, dau consistentă acestui tratat de filosofie sceptică şi, poate, şi de metodă, care este scrierea de performanţă a lui *S.* Paradoxal, nicicând antichitatea greacă n-a fost mai aproape de sensul autentic al acestor concepte ca în criticismul sceptic. Modernitatea sa este indiscutabilă. Sceptic, dar cu ochii la certitudini, pe nedrept *S.* este trecut în umbra predecesorilor săi. Or, după Pyrrhon şi după Ainesidemos, *S.* este cel de al treilea reconstructor în orizont scepticist. Va fi avut ca elev pe Saturninos (obscur).

SIMMIAS (Σιμμίας) **din Theba** (aprox. 400 ante) – discipol împreună cu *Cebes* al lui *Philolaos*, apoi al lui *Socrate*. Ar fi scris 23 de dialoguri, din care n-a rămas decât titlul (exemplificând: *Despre înţelepciune*, *Despre raţionament*, *Despre muzică*, *Despre filosofie*, *Despre adevăr*, *Despre cunoaştere*, *Despre suflet*, *Despre viaţa fericită*, *Despre posibil*, *Despre dragoste*; Diog. Laert., II, 124). Filosof minor, de bună seamă, ca şi Cebes, de altfel, *S.* este mai cunoscut ca personaj în dialogul platonic *Phaidon* decât în condiţie istorică. Probabil că era lipsit de o concepţie cât de cât statornicită, de îndată ce, parcă spre a-l înţelege mai bine pe *Socrate*, îi opunea un punct de vedere la care, evident, nu va fi aderat ca şi Cebes, de altfel, Simmias are mai multe nedumeriri decât convingeri, ceea ce, oricum, nu era puţin lucru. Concedându-i (pus să-i conceadă) lui Socr. că privitor „la existenţa dinainte de naştere a sufletului nostru" nu are mai nici o îndoială, este, în schimb, puţin convins, (i se pare încă nedemonstrat) să supravieţuiască: „ce ne împiedică să admitem că sufletul se naşte şi se constituie undeva, în altă parte, şi că există înainte de a veni într-un corp omenesc, dar că, apoi, când se desparte de acesta, piere şi el, găsindu-şi sfârşitul?" (77 b-c). Nedumerirea sa sporeşte o dată cu luarea în seamă a ipotezei sufletului-armonie. Că de aceasta *S.* putuse să ia cunoştinţă de la Phil. şi deci că atâta cât se ataşase de pythagorism şi-o însuşise nu este exclus. Numai că, exceptând analogia cu lira („într-o liră acordată, armonia este invizibilă, incorporală, cu desăvârşire frumoasă, divină, în timp ce lira însăşi şi coardele ei, acestea sunt corpuri şi, ca atare, corporale"; 85 e-86 a) care sugera o înţelegere de tip pythagoric a sufletului ca armonie, expunerea acestei ipoteze este mai curând în varianta sa physiologistă. În plus, Simmias pare s-o evoce nu opunând-o, ci în vederea respingerii ei: „aşadar, caută să vezi ce vom opune acestei teze prin care se afirmă că sufletul fiind o combinaţie de elemente corporale, el este primul care piere când survine ceea ce poartă numele de moarte" (86 d). În ce măsură *S.* se va fi apropiat de ipoteză (în reconstrucţie pythagorică) şi i se va fi ataşat, chiar temporar, nu se poate şti. Suspect este faptul că în *Phaidon*, *Platon* aduce în discuţie ipoteza, pentru a putea impune conceptul sufletului ca entitate simplă şi mereu în identitate cu sine. Cât, aşadar, Simmias „istoric" se va fi ataşat ipotezei sufletului-armonie?

SIMON (Σίμων) **din Atena** (aprox. 420 ante) – atras către filosofie de Socrate. Ar fi scris 33 de dialoguri numite „cizmăreşti" (*Scytikoi dialogoi*), pierdute. Diog. Laert. (II, 122) a păstrat titlurile a 31 (*Despre zei*, *Despre bine*, *Despre frumos*, *Despre dreptate*, *Despre virtute*, *Despre lege*, *Despre conducerea poporului*, *Despre dragoste*, *Despre filosofie*, *Despre ştiinţă*, *Despre judecată*, *Despre existenţă*, *Despre număr* ş.a.). Tot Diogenes Laertios mai relatează că aceste dialoguri ar fi fost, de fapt, un fel de convorbiri memorabile (poate în felul *Amintirilor* xenofonice: „când Socrate începu să vină în atelierul lui şi să discute cu cineva, el (Simon) se obişnui să însemne tot ce putea să-şi amintească".

SIMPLICIUS (Σιμπλίκιος) **din Kilicia** (Kilicianul ὁ κίλιζ) – neoplatonic din şcoala lui Damascios (sec. V, înc. sec. VI). De altfel îl şi însoţea pe acesta în exil, la curtea regelui Chosroes (cf. Aghathias, *Historiarum...*, II, 30-31, p. 231; Dindorf). Comentându-l pe *Aristotel* (*In Aristotelis De caelo In Aristotelis Categorias, In Aristotelis Physicorum libros, In Aristotelis De anima*) „s-ar putea la fel de bine zice că aparţine şi şcolii neo-aristotelice" (Aubenque, 1969, p. 687). Comentariile la Aristotel sunt publicate în seria *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita Consilia et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Boarussicae, Reimarum, Berolini 1882-1909; reimpr. anast., De Gruyter, Berlin, 1954 şi urm. (abrev. C.A.G.) în vol. VII – XI. A mai scris un *Comentariu la „Manualul" lui Epictet* (cf. F. Dübner, *Theophrasti Characteres, Marci Antonii Commentarii, Epictet Disertationes*, ...Fragmenta et Enchiridion cum Commentaria Simplicii, Cebetis Tabula, Maximii Tyrii Disertationes Graece et Latine cum indicibus, Parisiis , Didot, 1840).

SIMPLU; ἁπλοῦς, ἁπλῶς – în mod simplu, absolut – Fiind-ul (fiinţa) la *Parmenides* este ceva întreg, complet τετελεσμένον, tot la fel, omogen (πᾶν ὁμοῖον), un întreg continuu (ξυνεχὲς, πᾶν ἔστιν), fără lipsă/nevoi (οὐκ ἐπιόενές); ἁπλοῦς nu apare. Dar mai cu seamă din fr. 8 se înţelege că fiind-ul (fiinţa) nu se naşte şi nu piere, mereu la fel întrucât este simplu şi nu compus. Asemenea şi *la Melissos*: „ceea ce este este veşnic şi nesfârşit şi unul, şi acelaşi în totul" ἕν καὶ ὁμοῖον πᾶν (30 B 7 D.K.). Şi *focul* heraclitic este mereu acelaşi. Cu toate că „rădăcinile" empedokleene sunt divizate, cum în părticele ele au aceeaşi natură păstrează condiţia simplităţii, fără de care ar cădea din regimul principiului. Numai lucrurile sunt ca amestecul „din cărămizi şi piatră" într-un zid (Arist., *G.C.*, II, 7, 334 a 26). De aceea ele se nasc prin „îmbinare" şi pier prin „dezbinare", „naştere" şi „moarte", cum se zice de obicei, greşit însă, pentru că cu absolut nimic nici nu apare nici nu dispare: „ce-i născut prin unirea elementelor piere, după ce creşte, desfăcându-se prin dezbinare" (31 B 17; 5 D.K.). Şi *homiomeriile* anaxagoriene rămân aceleaşi, iar *Nous* neamestecat cu nici un lucru „este numai el, stând în sine" – μόνος αὐτὸς ἐπ ἐωυτου ἐστιν (59 B 12 D.K.). Lucrurile însă urmează regulii: compuse, se nasc şi pier. Ceea ce în *platonism* aproape că trece în condiţie de principiu în construcţia ontologică: dacă toate cele compuse se nasc prin compunere şi pier prin descompunere, *ideai* şi sufletele, fiind necompuse, nu sunt de acest fel (cf. *Phd.*, 77 d-78 c). În opoziţie cu dublul: „nu simplu, ci dublu" – οὐχ ἁπλοῦν, ἀλλὰ διπλοῦν (*La.*, 188 c); în *Phd.*, 250 c 3, ca integritatea, statornicia, fericirea şi simplitatea ἁπλά; despre ceva putem spune „că este simplu sau complex?" ἁπλοῦν ἢ πολυειδές. „Dacă e ceva simplu, nu trebuie să examinăm proprietatea în virtutea căreia lucrul ce o are poate acţiona sau suferi o acţiune?" (*Phd.*, 270 d 1 şi urm.). Suflet simplu ἁπλῆ (*Phd.*, 277 c 3), „un principiu simplu/absolut ἁπλοῦν valabil peste tot şi totdeauna" (*Po.*, 299 b 4); „dorinţele simple şi moderate... se lasă conduse de înţelegere şi opinia dreaptă" τὰς ἁπλᾶς (*Rp.*, 431 c 5). *Elementele* (*foc, aer, apă, pământ*) sunt simple (Arist., *Cael.*, III, 5); „numele sunt de două feluri: simple şi duble. Simple numesc pe cele ce nu-s constituite din elemente având un înţeles" (*Pol.*, 1457 a 1). „În mod absolut": specia şi genul nu indică în mod absolut ἁπλῶς numai ceva calitativ ca „alb"; ele înseamnă substanţa de un fel sau altul (*Cat.*, 5, 3 b 18). Cuvântul „cerb" are un înţeles, dar nu este nici

adevărat, nici fals dacă nu i s-a adăugat că el „este" sau „nu este" fie în absolut ἁπχῶς (în mod absolut, *simpliciter*), fie după timp (*De Interpr.*, 1, 16 a 18). Atomii asemănători sunt, în absolut ἁπλῶς numeric fără de sfârşit, dar în ordinea determinării formale, nu în absolut οὐχ ἁπλῶς pl (Ep., *Ep. către Herodot*, în Diog. Laert., X, 42). Unul plotinian, ca bine, simplu/absolut, prin aceasta este autarhic. Dar, ca „principiu gânditor" (ca *Nous*), implicând deopotrivă unitatea şi dualitatea (gândirea şi gânditul) „în acelaşi timp este simplu şi nu este simplu" (*Enn.* V, 6, 1). Dar ca *diada* lui *Proclos*, *Nous* plotinian dacă, totdeodată, nu este simplu, aceasta nu înseamnă că este compus. Diada procleeană avea să fie atât unitate, cât şi multiplicitate. Unitatea cât participă la Unul, multiplicitate cât este cauza multiplicităţii (cf. *In Parmenidem*). Principiul lui Damascios, primul, este absolut-absolutul (tò haplôs), care, aşa fiind, are şi caracteristica desăvârşierii – perfecţiunii. Absolut, adică ne-legat, *autarkestaton*, pentru a folosi un cuvânt al lui *Plotin* (*Enn.*, V, 4, 1; VI, 9, 6) el este şi indicibil (vd. *principiu*). Nu este în corelativitate, nici relativ la ceva, fie şi ontologic secund. Nu i se poate aplica nici măcar termenul „transcendenţei". „Ceea ce este transcendent transcende întotdeauna ceva, deci nu este în absolut transcendent; ce este transcendent ar fi în relaţie cu acela căruia îi transcende. Înseamnă că există o coordonare. Dacă totuşi, se vrea punerea ca fundament în mod real, ce transcende atunci trebuie pus ce nu transcende. Această denominaţie în sensul ei propriu nu este adevărată în deplina rigoare a transcendentului. Ca să nu presupună coordonarea, noi trebuie să-l negăm" (*De princ.*, R 15). Însă negaţia neagă. Deci transcendentul nu este. El nu are cum să fie negat, nici, în general, să fie enunţat, nici să treacă drept obiect al unei cunoaşteri anume. Oricum, absolutul nu poate fi numit transcendentul, mintea noastră recurgând la analogie cu ceea ce este în lumea lucrurilor, cu dincolo de (un referenţial relativ). O ieşire din situaţie este dacă, pe verticală, şi în celălalt plan de sus, mai puţin perfectul este depăşit şi astfel negat de mai perfect. Nefiinţa, în acest fel, este şi nu este. Iar în lumea de jos cel mai perfect este negat de cel mai puţin perfect. În orice caz, dacă nefiinţa (nefiindul) absolută (absolut) nu este decât privaţiune a fiinţei (fiindului) participă însă la unul şi la indicibil. La absolut, aşadar, până şi nefiindul participă (sau capătă sens prin participare). Aceasta întrucât absolutul comunică tuturor lucrurilor o participaţie indicibilă, ceea ce se poate observa în aceea că unele sunt mai indicibile decât altele: unul decât fiindul, fiindul decât viaţa, viaţa decât intelectul (şi la fel, invers, dacă se urcă. Procesiunea este atât ca *proodos* cât şi ca *anados* (cf. R 16-18).

SISTEM; σύστημα – lat. *systema* – ansamblu, întreg, combinaţie, combinaţii armonice (ὅσα συστήματα γέγονενν, Pl., *Phlb.*, 17 d 2), combinaţii ordonate de numere ca într-o compoziţie muzicală πᾶν... ἀριθμοῦ σῦστημα καὶ ἁρμονίας σῦστασιν; *Ep.*, 991 e 2), un ansamblu de lucruri, lucrul ca un întreg τὸ ὅλου σώματος (D.H., *Rhet.*, 10, 6), o structură narativă (Arist., *Pol.*, 1456 a 10-15), adunare politică (Plut., *Rom.*, 13), confederaţie, ligă (*Pol.*, II, 41, 15), „adevăratul" ca „sistem al cunoaşterii lucrurilor adevărate" τῆς τῶν ἀληθῶν γνώσεως (ceea ce „s-a format din premise şi concluzie", silogismul, adică (Sext., *P.H.*, II, 84, 173), raţiunea ca „sistem de reprezentări diverse" (Epict., *Diatr.*, I, 20, 3). La *Epicur*, corpul, alcătuit din atomi, prin faptul că aceştia sunt diferenţiaţi, ca un agregat, sistem, individualizat şi astfel şi perceput (Diog. Laert., X, 69). Ca „o

imagine" ce „se-nfăţişează ochilor" – imago/ante oculos... dacă „seminţele prime" nu au culoare, ci doar formă, iar relativ se deosebesc şi prin ordine, prin poziţie, aşa fiind, în amestec fac ca lucrul (agregatul) să aibă şi culoare: „marea se schimbă în valuri ca marmura alb scânteindă", în furtună. „Deci ai putea să ne spui că aceea ce-adesea e negru/ Când e amestecul nou se schimbă şi aşezarea... Dar dacă apele mării ar fi din seminte albastre/ Cu nici un chip n-ar putea să se schimbe deodată în albe" (Lucr., II, 112-113; 757-773). Συστηματικός – ceea ce este ca un întreg: Sext., M. VII 40 vs. ἁπλοῦς, 41.

SITUAŢIE vd. **POZIŢIE**

SOCRATE (Σωκράτης) – primul filosof atenian (470-399 ante), poate, cel mai controversat din întreaga istorie a gândirii, oricum, emblematic în ordinea „criticismului" atât de necesar pentru orice reconstrucţie. Rezistent faţă cu regimul oligarhic al celor 30 de tirani („a refuzat să asculte de ordinul lui Critias şi al tovarăşilor săi de a-l aduce pe bogatul Leon din Salamis în faţa lor spre a fi executat; numai el singur a votat achitarea celor zece strategi" acuzaţi de impietate pentru a fi abandonat morţii, în urma bătăliei de la Arginuse, urmărind flota spartană; Diog. Laert., II, 24), este condamnat la moarte de un tribunal al demos-ului. Tradiţionalist, din ataşament civic, exemplar, este acuzat de a fi nesocotit zeii cetăţii îndreptându-se către alţii când era încredinţat că aceştia „cunosc toate vorbele, toate faptele noastre cele mai ascunse, că sunt de faţă pretutindeni, că ei dau de ştire, prin semne, omului despre toate cele omeneşti", când „îi ruga să-i hărăzească adevăratele bunuri" şi „era văzut adesea aducând sacrificii acasă, şi tot aşa la altarele publice, şi nu se da înapoi de la practicarea divinaţiei" (Xen., *Mem.*, I, 1, 19; I, 3, 2; I, 1, 5). *Daimon*-ul însuşi, pe care îl credea a fi în măsură să-l oprească de la ceva decât să-l îndemne şi să-l îndrepte către ceva (Pl., *Ap.*, 31 e), ţinea de tradiţie sau, oricum, nu se depărta de aceasta (vd. *impietate*). Moralist sever, este învinuit de către aceiaşi delatori (Anytos, Meletos, Lycon) şi de a fi corupt tineretul, când „i-a ferit pe mulţi de vicii, i-a făcut să dorească virtutea şi le-a trezit speranţa că, dacă o cultivă, vor deveni odată oameni adevăraţi" (*ibid.*, I, 2, 10). Şi totuşi este condamnat la moarte. De atunci procesul se rejudecă mereu. Atenienii înşişi nu întârzie să revină asupra condamnării; îi aşază, în sala de procesiuni, o statuie din bronz, operă a lui Lysippos, trimit în exil pe acuzatori când nu cer pedeapsa capitală, ca în cazul lui Meletos (Diog. Laert., II, 43). Xenofon şi *Platon* scriu, fiecare, câte o *Apologie* deopotrivă encomiastică şi justiţiară pentru „cel mai bun şi cel mai înţelept, şi cel mai drept" dintre oameni (*Phd.*, 118 a). Tot mai admirat în secolele următoare, de greci ca şi de romani (Cic. *De fin*, II, 1 îl socoteşte „părintele filosofiei"), chiar de primii scriitori creştini, de regulă mai rezervaţi sau mai critici faţă de tradiţia greacă, prin toate acestea *Socr.* este receptat de moderni ca o enigmă. În consecinţă, pentru ce, zicând astfel după Chatelet (1965, p. 31 şi urm.), filosoful a fost asasinat? Ce va fi făcut ca un tribunal al demos-ului să condamne într-o percepţie determinată de presiunea asupra noastră a „legendei" socratice, atât de sever sau, pur şi simplu, să condamne pe atenianul cel mai ataşat tradiţiei pentru anti-trandiţionalism, pe cel mai solidar cu valorile morale, dintre moralişti, pentru o pedagogie amorală, pe cel mai demofil, în ordinea unei conştiinţe superioare a demo-craţiei, pentru demo-fobie? S-a discutat şi s-a polemizat mult pe această teamă fără să se cadă de acord, cu siguranţă nu atât din cauza dificultăţii reconstruirii

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI
FIL. SOFIE

sub raport evenimenţial a contextului, cât datorită faptului că omul Socrate, cu întâmplările, opţiunile şi pătimirile vieţii lui s-a (ori a fost) transfigurat într-o doctrină. De aceea, „rejudecarea" cazului (procesului) său a devenit un fel de bătălie pentru el, în funcţie de situare: politică, filosofică, religioasă, morală. Într-o interpretare pe cât se poate mai neutrală, nu este exclus ca învinuirea, în subtext, de antidemocratism să fi venit din severitatea sa faţă de *neajunsurile* democraţiei ateniene. „Se pare că a emis judecăţi aspre privitoare la naţionalismul atenian şi la expansionismul lui Temistocles, care, sporind puterea militară a cetăţii, nu i-au făcut pe atenieni mai buni, ci, dimpotrivă, mai orgolioşi şi mai nesăţioşi" (Flaceliere, 1970, p. 267). În urmare, critic faţă de neajunsurile democraţiei din epocă, avea în vedere numai ceea ce păgubea instituirea şi consolidarea puterii poporului. S-ar putea deci spune că a fost învinuit de anti-democratism sau pentru că era prea democrat. Dar, într-un timp în care puterea poporului abia se instala, probabil că orice rezervă, chiar dacă bine intenţionată, putea trece drept împotrivire, şi în timpul lui Socr., în cazul său, a trecut. De aici mai curând decât dintr-o angajare doctrinară şi aparenta sa impietate ori amoralismul programatic. Un înţelept, parcă aproape de desăvârşire (cel puţin, aşa cum apare în principalele „surse directe": Pl. şi Xen.), „este de mirare cum de s-au lăsat unii înduplecaţi să creadă că Socrate strică tineretul", când va fi lucrat în sensul unei paideia superioare. Neconsiderându-se un ştiutor în totul şi în toate, nu-şi umilea discipolii sau adversarii prin mulţimea cunoştinţelor. De aceea „nu şi-a făcut o meserie din a învăţa pe alţii înţelepciunea; el insufla doar celor ce stăteau în legătură cu el nădejdea" de a ajunge înţelepţi, adică oameni care să trăiască după dreapta măsură, în respectul virtuţii. Lucrând astfel, era încredinţat că-şi păstrează libertatea, bun prea greu de obţinut ca să fie apoi schimbat pe bani: „cei ce primesc bani pentru lecţiile lor se fac ei înşişi sclavi, fiindcă sunt datori să stea de vorbă cu cei care-i plătesc" (*Mem.*, I, 1-3). Socrate însă aspira la deplina libertate morală, din care, de altfel, a şi făcut sensul operei sale de educator public. El a vrut o reformă şi o reconstrucţie în morală, mai înaintea altora: politice, economice, nu neapărat dintr-o eticizare intensă, cât în urmarea unei filtrări a tuturor datelor umane prin morală. Eticismul acesta, pus sub semnul unor valori absolute, a putut fi luat, se pare, ca o opţiune pentru morala celor mai buni (*aristoi*), când totuşi era o îndreptare către ceea ce, orice s-ar spune, este etern uman. Mai mult, acelaşi eticism va fi servit şi ca o modalitate *suigeneris* de „reducţie fenomenologică", ţinând identificarea unor ireductibile în câmpul conştiinţei. Căci de la sensuri, care sunt mereu altele în funcţie de varii factori, circumstanţiat, pentru a contracara relativismul sofist, *Socr.* trece la formele-structuri-funcţii, deodată, numai ale conştiinţei morale. Actul însă nu are semnificaţie doar contextuală, fiind ca un exerciţiu preliminar (şi exemplificator) la o analitică a conştiinţei în sine, pentru o ontologie a acesteia. După o mărturie xenofontică (în *Mem.*, I, 1), *Socr.* va fi spus despre filosofi că se comportă ca nişte „nebuni" de îndată ce „unii socot că fiinţa universului este una şi unitară, alţii că este multiplă şi nedeterminată; unii afirmă că toate se nasc şi pier, alţii că nici nu se naşte, nici nu piere nimic". De aici pericolul relativismului şi deci necesitatea identificării garanţiilor de certitudine spre a-l preveni. Dar cine şi ce le puteau procura? Lucrurile? Nu, de îndată ce nu ştim că suntem în măsură de a şti. Rămâne să ne cercetăm pe noi înşine. „Cunoaşte-te

pe tine însuţi (*gnothi sautón*), îndemnul delfic primea de la *Socr.* sensuri cu mult mai cuprinzătoare, presupunând îndreptarea intenţională a conştiinţei către fundamentele sale. Deloc uşoară, operaţiunea trebuia să se desfăşoare metodic şi, obligatoriu, în două etape: una critică şi alta propriu-zis hermeneutică. Propedeutică, prima urma să pună „între paranteze" tot ceea ce era cunoştinţă, pentru a nu fi certificată. Ca *ironie*, deci ca o îndoială de tip metodic în raportare la cunoştinţa ca atare conceptualizată/conceptualizantă, adică de unde şi semnificaţia – operaţionalitatea ei la nivelul tehnicii de argumentare elenkhtică (de respingere), mai în profunzime ea presupune un agnosticism de tot necesar în limite metodice. „De obicei, Socrate îndepărta pe cunoscuţi de la studiul lucrurilor cereşti şi al legilor după care divinitatea le conduce; părerea lui era că tainele acestea nu pot fi pătrunse de om şi ne-am face neplăcuţi zeilor dacă am vrea să cercetăm tainele pe care nu s-au îndurat să ni le lămurească" (Xen., *Mem.*, IV, 7, 4-10). Dincolo de context, restrictiv, „agnosticismul" socratic pare a fi servit într-o a doua mişcare, ca mijloc de determinare, de acum a conştiinţei în sine, a conştiinţei puse (sau, de ce nu, a raţiunii pure). Căci, prin „într-o parantezarea" sensurilor pentru „suspendarea" metodică a corespondentelor, în ordinea realului, *Socr.* săvârşea deschiderea de însemnătate fundamentală către o ontologie a conştiinţei şi, mai departe, a omului. Cu el deci în gândirea europeană, examinarea şi reconstrucţia de tip fenomenologic a conştiinţei îşi afla pornirea (ca întemeiere chiar). Socrate n-a scris nimic sau doar, pe când, în închisoare, aştepta să se întoarcă de la Delos corabia ca să fie executat, ar fi versificat fabule de ale lui Esop şi tot atunci ar fi compus un *Imn lui Apollo*, care începe aşa: „Slavă, lui Apollo din Delos şi-Artemis, aleasă pereche" (Pl., *Phd.*, 60 b; Diog. Laert., II, 42). Viaţa şi învăţătura i-au putut fi reconstituite urmând dialogurile platonice în care, exceptând *Legile*, este personaj, după *Amintirile despre Socrate* Απομνημμάτα, *Economicul* Οἰκονομικός, *Apologia* Σωκράτου ἀπολογία, *Banchetul* – Συμπόσιον, după *Aschines* socraticul (fragmente din dialoguri. *Alkibiades, Aspasia*; cf. Aschines von Sphettos, *Untersuhungen und Fragmente*, Berlin, 1912, ed. H. Dittmar), Aristotel (*Metaph.*, A, 6, 987 b 1-6; *An. past.*, II, 13, 97 b 15-25; *Resp. soph.*, 34, 183 b 6-8; *Rhet.*, II, 20, 1393 b 3-8; III, 18, 1419 a 8-12; *E.E.*, I, 5, 1216 b 2-10; III, 1, 1229 a 12, 14-16; VII, 1, 1235 a; *E.N.*, III, 11, 1116 b 3-5; VI, 13, 1144 b 14; VII, 2, 1145 b 21-27; 31-34; 5, 1147 b 14-17), Ps. Arist., *Magna Maralia* (I, 20, 1190 b 27-29; I, 34, 1198 a 10-13; II, 6, 1200 b 25-29), Aristofan (*Norii*; *Păsările*, *Broaştele*), Diog. Laert. (II, 15-47). Cele mai bogate, dar şi mai controversate izvoare, sunt Platon şi Xenofon. Pe scurt, problema, parcă insolubilă, este următoarea: Pl. era prea personal ca să poată fi un „doxograf"; Xenofon era prea puţin filosof ca să fie în măsură să dea seama de subtilităţile gândirii socratice. Este însă de admis că, pe când Xen. documentează despre *Socr.*-le evenimenţial, Pl. dezvoltă programul socratic. Altfel spus, ca filosofie deschisă (şi era, prin criticism) socratismul este de identificat în *platonism*. În acest caz, cu precauţii trebuie să se distingă între *Socrate* şi *socratism*.

SOFISM; σόφισμα, σοφισμός – abilitate, invenţie ingenioasă, artificiu, intrigă; la Platon, invenţie, născocire (*La.*, 183 d); dibăcie verbală nedemnă de o veritabilă ştiinţă σοφίσματα (*Rp.*, 496 a). Raţionament, numai în aparenţă, în deosebire de cel „demonstrativ" (*philosophema*), de epicheremă (dialectic). „Sofismul este un raţionament eristic" (Arist., *Top.*, 8, 11, 162 a). Sofismele numai par a fi silogisme ale contradicţiei (de respingere Ἔλεγχος. „Respingerile sofistice sau respingerile care par a fi respingeri.., în realitate sunt sofisme" (*Despre resp. sof.*, 1, 164 a). Cu ele „se raţionează sau se pare pornind de la premise care par probabile, dar nu sunt probabile" (2, 165 b). Sunt în două mari categorii: „respingeri de limbaj", παρὰ τὴν λέξιν (lat. *in dictione*) şi „în afară de limbaj, ἔξω τῆς λέξεως „ (*extra dictionem*). În prima categorie: (a) cele ce ţin de omonimie (ὁμωνυμία), echivoce, ca în ex.: „relele sunt bine (bunuri) căci toate cele ce trebuie să fie sunt bine şi relele trebuie să fie"; (b) amfibolia (ἀμφιβολία), ambiguitate propoziţională şi nu a termenilor ca în (a); ex.: „nu trebuie să existe o cunoaştere a ceea ce se cunoaşte", „cunoaşterea" putând fi raportată atât la subiectul cunoscător, cât şi la de cunoscut; (c) sofismele compunerii şi diviziunii σύνθεσις καὶ διαίρεσις; lat. *fallacia compositionis et divisionis*) ca în: „cinci care este compus din doi şi trei este pereche şi nepereche, iar ceva ce este mai mare este egal cu acel pe care îl întrece, căci el este tot aşa de mare, dar şi ceva mai mult decât el"; (d) sofisme ale accentuării sau prozodiei (προσωδία; lat. *fallacia prosodiae* sau *accentus*) ca în înlocuirea lui „οὔ" – acolo unde cu „οὗ" – nu. De ex. versul din *Il.*, 23; 328: acolo unde (οὗ sau οὰ?) este putrezit...; (e) prin forma limbajului (σχῆμα λεξεως; lat. *figura dictionis*), în care se confundă masculinul cu femininul, calitatea cu cantitatea, activul cu pasivul. Pot fi la nivelul termenilor, dar şi la acela al expresiei (4, 165 b - 167a). În cea de a doua: (a) „se sprijină pe accident" (παρὰ τὸ συμβεβηκός; lat. *fallacia accidentis*), ca în exemplul: „dacă Coriscos este altceva decât Socrate, iar Socr. este om, atunci s-a admis că el nu este om, pentru că s-a întâmplat că acela de care s-a zis că Coriscos este altul este un om"; (b) „se sprijină pe faptul că o expresie este luată în sens absolut sau nu, ci într-un anumit raport, ţinerii seama de timp sau de „loc, sau de relaţie" (τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς, ἀλλὰ πῆ ἢ ποῦ ποτὲ ἢ πρός τι λέγεστθαι (lat. *fallacio a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*). Se întâmplă când un termen particular este luat ca absolut, ca în: „dacă nefiinţă este obiect al opiniei atunci este"; (c) ignorarea respingerii (τὸ παρὰ τὴν τοῦ ἐλέγχου ἄγνοιαν; lat. *ignoratio elenchi*). Respingerea autentică „se referă la unul şi acelaşi lucru, nu numai ca nume, ci şi ca realitate; apoi trebuie să pornească de la ceea ce s-a concedat. De ex., susţii că acelaşi lucru este dublul şi nu este dublul aceluiaşi lucru, dar nu în aceeaşi privinţă, putând fi dublu în lugime şi nu în lărgime; (d) respingerile care se sprijină pe consecvent (τὸ παρὰ τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν; lat. *petitio principii*), când iei ca dovedit ceea ce este dovedit (cf. şi *An. pr.*, II, 16, 64 b; *Top.*, VIII, 13, 162 b); (e) „postularea principiului" (τὸ μὴ παρὰ τὸ ἑπόμενον; lat. *fallacia consequentis, non sequitur*): „se presupune că raportul de consecuţie poate fi inversat"; (f) respingerea „pe postularea cauzei" – a unei cauze false (τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον τίθεναι; lat. *non causa pro causa*) constă în aceea că iei drept cauză ceea ce nu e cauză; (g) „reunirea mai multor chestiuni într-una singură" (τὸ τὰ πλείων ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν ; lat. *fallacia plurium interrogationum*). Sofismele de acest fel se produc „când nu observăm că există mai multe chestiuni şi dăm un singur răspuns ca şi cum ar fi una singură". Întrebând: „sunt toate lucrurile bune sau rele", orice om răspunde: „suntem expuşi sau la o aparentă respingere sau la o eroare aparentă" (*Resp. sof.*, 4, 166 b; 5, 166 b-168 b; vd. şi *paralogism*).

SPAŢIU; LOC; I τόπος, II χώρα; ποῦ; lat. *spatium* σ *locus*; rom.: „spaţia este

rândul celor ce deodată sunt", „locul este loc hotărât sau spaţie hotărâtă în care să stea lucrurile", (Micu, *Inv. metaf.*, 87, 89). I. loc, a fi într-un loc, a ocupa un loc, a ţine locul cuiva, a face loc la ceva, cuiva, ţară, teritoriul unei ţări, localitate, regiune (Helládos tópoi; Esch., *Perşii*, 447), parte bolnavă, la Hippocr. *Aforisme*, 124 b, *topikos*, *topika*, pentru remedii aplicate locurilor bolnave (Galen), părţile naturale ale unei femei (Arist., *Ist. nat.*, VII, 48), parte a unei opere (Xen., *Mem.*, II, 1), subiect al unui discurs (socr., 104 c, 215 d), elemntele retoricii, locuri comune în retorică, stiinţă a lor (Arist., *Rhet.*, II, 22, 13), *tà Topiká*, metodă de raţionare (vd. infra). II. loc, ocupat de ceva, mai mare de cineva (Sext., *P.H.*, III, 124) sau mai mic (Pl., *Lg.*, 705 c)l interval, distanţă între (oude ti polle khore messeghys – nu este o distanţă prea mare; *Il.*, XXIII, 521); amplasare (olighe eni khore – într-un spaţiu mic; *Il.*, XVII, 394; Pl., *Tim.*, 52 a passim); loc marcat, rang (hen khóre ezesthai – Nestor care „la locu-i se întoarce", *Il.*, XXIII, 349), a fi la postul său – hen tais khórais ghignesthai (Xen., *An.*, IV, 8, 15); teritoriul unei ţări (al Aticei – he khóre he Attiké; Hdt., IC, 13), III. unde? în ce loc? în ce parte?; (oukh ekas pou – *Sph.*, Philoctet., 41); cu probabilitate (théos pou soi tog édoken – presupun că este un zeu, Il. I, 478), prin întâmplare (ei mé pou, mai puţin decât prin întâmplare, Pl., *Rp.*, 372 a; ca nume pentru categoria de spaţiu, vd. *infra* (cf. Bailly, s. v.). ~ (1) La presocratici, probabil, *tópos*, într-o maximă atribuită lui Thales: μέγιστον τ., cel mai mare este spaţiul (Diog. Laert., I, 35). Mereu aceeaşi, „în aceeaşi stare zăbovind", „neclintită", se subînţelege şi că, mereu în acelaşi loc, fiinţa parmenidiană face ca „naşterea şi moartea, a fi şi a nu fi, schimbarea locului – tópon să fie „vorbe goale" (B. 8, v. 41). Sensul nu este fizic, nici aici, nici mai departe când se vorbeşte de un „ultim hotar", pentru că nu se are în vedere „o limită spaţială" ci meta-fizic, în ordinea inteligibilităţii (vd. *Parmenides*; C, Kirk-Raven, 1983, pp. 251-252). În acelaşi sens tăgăduia mişcarea într-un *sp.* şi *Zenon* (vd. paradox): „ceea ce se mişcă nu se mişcă nici în locul unde e, nici în acela unde nu e" – τὸ κινούμενον ουτ᾽, ἐν ὦ ἔστι τοπω κινεῖται ουτ ἐν ὧμη ὥστι (B 4). Deşi nu în identitate de sens cu vidul, *sp.* îl presupune, la *Melissos*, la pythagorici, la atomişti, mai cu seamă, la rigoare numai în accepţie fizică. Prin urmare, nu atâta cât şi unde vidul este tot una cu nefiinţa: la Mel., la pythagorici, ca indeterminatul care „intră în Univers" (Arist., *Phys.*, IV, 6, 213 b 22), la atomişti. Totuşi, este mai aproape de condiţia *sp.* (dar nu mai mult) când este făcut să delimiteze „naturile lucrurilor" într-o serie, ca la pythag. ori să fie *sp.* (tópos infinit ca întindere în care stau şi se mişcă atomii (Simpl., *De Caelo*, 294, 33; Dem., A 37), ca la primii atomişti. *Epicur* însă avea să admită un *sp.* „aproape gol", şi nu „imens" şi pur (*Scris. către Pythocl.*, în Diog. Laert., X, 89). ~ (2) La *Platon*, ca *tópos*: undeva (eis tina topon), unde este locul judecăţii sufletelor, regiuni (*topoi*) ale pământului: cele „de sus" cu „pământ pur" şi cele de jos, „inferioare" – regiunile pe care le numim inferioare – eis ton topon (*Phd.*, 107 d, 108 c, 109 b, 112 c), loc supraceresc (hyperouranios t. destinat fiinţei însăşi (*Phdr.*, 247 c), lumea inteligibilă" Binele, în „locul inteligibil" – ἐν τῷ νοητῷ τοπω; „există două principii şi unul domneşte peste genul şi locul inteligibil (tò mèn noetou ghénous te kai tópou) iar celălalt peste cel vizibil", procesiunea sufletelor „către locul inteligibilului" – tèn eis tón noeton tópon tes psyches anodon (*Rp.*, 508 c, 509 d, 517 b). Dominant este însă *khôra*, greu de redus la un singur înţeles, ca *sp.*, dar

cuprinzându-l şi acesta. Controversat încă din antichitate în semnificaţia sa filosofică, termenul numeşte ambiguu *materia* şi *sp.* sau, mai degrabă, *sp.* ca loc şi materie totodată. Stând pentru „matricea" sau „receptacolul", pentru „locul" (topos) în care se nasc lucrurile, Kh., asemenea mamei (în modelul platonic, biomorf) este cea de „a treia lume", „obscură" şi „greu de definit". Fără determinaţii, în indiferenţă faţă de lucruri, aduce astfel cu un *sp.* vid, în care figurile geometrice (triunghiurile), prin varii combinaţii, după „modelul etern", produc lucrurile ca „amprente" sau ca „decupaje". Indiferent faţă de lucruri ca vidul pur (sau, cum va zice Plot., *Enn.*, II, 4, 11, ca „un volum numai întrucât poate primi volumul oricărui lucru", deci ca „un volum vid"), întrucât nu trece cu ceva în ele, ca receptacol sau matrice le conţine, dar nu asemenea vasului lichidul ci, dacă se poate spune aşa, generativ (în analogie cu mama şi fătul). Aşa se pare că este şi „materie", dar, paradoxal, o „materie încorporată" (*hyle asómatos*). Aceasta, după cât se pare, numai în *Tim.* (49 a - 52 a). „Într-adevăr, în *Timaios*, materia şi locul sunt acelaşi lucru", materia însă doar ca întindere. Totuşi, în aşa numitele învăţături nescrise", Pl. ar fi numit altfel „lucrul care primeşte" (Arist., *Phys.*, 209 b, 11) punând în identitate kh. cu tópos, dacă nu, mai degrabă, va fi renunţat la primul termen. „Ceea ce înconjoară" un corp şi deci o limită prin care „se delimitează mărimea", prin toate acestea, în *Tim.*, kh. putea să treacă drept materie. Ca realitate omogenă şi întinsă (este întindere) in *Tim.*, în „doctrinele nescrise" spaţiul (ca *tópos*) s-ar fi diversificat în „locuri specifice" (*ibid.*). Ce-i drept, Arist. „urmăreşte să distingă propria teorie a locului particular (*tópos idios*) şi să substituie unităţii semnificată de kh. diversitatea locurilor specifice. Numai că cele două teorii se întâlnesc, amândouă, în Tim. (Rivand, 1907, p.307). Aşadar, în acelaşi timp cu un concept al locului vid (şi continuu), Pl. va fi avut în vedere şi pe celălalt diversificat, discontinuu, în context (56 b-58 a) în funcţie de elemente (foc, aer, apă şi pământ), fiecare cu locul său specific. Admisă în *Tim.*, prima teorie era părăsită pentru cealaltă, mai „în acord cu principiile generale ale sistemului, de unde ieşea în mod natural"? (Rivaud, 1906, p. 309). În critica modernă (Kilb, Dyroff, Natorp) s-a vorbit de caracterul alogen al locului în termen de kh., trimiţându-se la vidul pythag. şi la „golul" democritian cu deosebire la acesta, oricât ar părea de ciudat. În contra aparenţelor însă, mai cu seamă în fizică plaltonismul din *Tim.* şi atomismul au numeroase similarităţi (Rivaud, p. 310). Opuse, cele două „teorii" nu se resping, totuşi, ci mai curând se completează şi dau ideii de spaţiu completitudinea cuvenită, ambele participând la configurarea sa concretă, ca unitate a conţinutului şi discontinuului, a omogenului şi particularului. ~ (3) Aristotel şi de această dată construieşte prin reacţie şi în prelungire, mişcări de nedesfăcut, aceasta nu numai faţă de platonism ci în raport cu întreaga tradiţie. În filosofia fizică (secundă), *sp.* (tópos) mai degrabă este descris şi determinat în mod negativ decât definit. Nu este nici element, nici provenit dintr-un element, nici din lucruri corporale (căci deşi are lungime, lăţine şi adâncime, nu este corp), nici din cele încorporale (inteligibile), tocmai pentru că are cele trei dimensiuni care acestora le lipsesc. Nu-i aparţine nici unul din cele patru tipuri de cauze prime, nefiind nici ca materie, nici ca formă, nici ca scop, nici ca eficienţă şi nu există ca atare, undeva: dacă ar fi, asemenea lucrurilor, ar fi într-un loc, ceea ce ar însemna să se admită un loc al locului, şi aceasta la nesfârşit. Pentru că nu există

vid absolut, înseamnă că, după „cum orice corp este într-un loc şi în orice loc este un corp". Ce se întâmplă în acest caz cu lucrurile care cresc? Creşte şi locul? (*Phys.*, 209 a - 209 b). Toate acestea sunt dificultăţi (probleme, ceea ce se adaugă la aporetica aristotelică) care privesc nu numai definiţia locului, dar chiar faptul de a fi. Ca de obicei, Arist. procedează radical, aporetica dovedindu-se a fi, astfel, o metodă critică. Determinându-l mai întâi prin ce nu este, din aproape în aproape şi în acelaşi mod, aporetic, Stagiritul caută să-i afle semnificaţia, semnificaţiile în ordine pozitivă: „trebuie să încercăm să facem o asemenea cercetare încât să rezulte ce este locul şi să se dezlege dificultăţile" care ţin de definirea ca şi de descrierea lui. Fie şi numai ipotetic, în sugestia observaţiei comune, locul pare a fi „ceea ce cuprinde lucrul al cărui l. este" şi care nu face parte din lucrul conţinut (*ibid.*, 4, 211 a). În urmare, orice loc trebuie să aibe „sus" şi „jos" şi orice lucru, locul său, locul propriu sau natural (t. idios), care depinde de natura elementară (în funcţie de elementul definitoriu) a corpului (despre l. natural, pe lângă acest pasaj, 209 a, 32, să se mai vadă tot din *Phys.*, 211 a, 212 b. *Despre cer*, 277 b, 14, *Metear.*, 355 b; cf. Rivaud, p. 441 şi urm.; Robin, 1944, p. 133 şi urm.). Acestea fiind stabilite, se poate induce la presupunerea unei legături între loc şi mişcarea după loc (*katà tópon*), adică deplasarea (*phorá*). Pentru că l. nu este ca atare nici formă, nici materie, nici un interval, în afara lucrului şi întrucât presupune mişcarea ar fi posibilă definirea sa ca „limită" a ceea ce conţine, mai exact, ca „limita imobilă imediată" a celui ce conţine. De aceea „locul există împreună cu lucrul, căci împreună cu lucrul limitat este şi limită". Apoi mult, dacă este şi este, el nu poate fi admis ca fiind undeva ca un perceptibil, ci doar ca „o extremă" într-un lucru limitat, fiindcă „nu orice lucru este într-un loc, ci numai orice corp în mişcare" (*Phys.*, 211 a - 212 b). Definiţia nu este convingătoare, avea să obiecteze Sext. (*P.H.*, 131-135), reproducând, de bună seamă o întreagă tradiţie critică, de şcoală proprie, întrucât atunci când un corp „e pe punctul de a se naşte într-un sp. oarecare", cum nimic nu poate să apară în ceea ce nu este, înseamnă că sp. „trebuie să preexiste". În consecinţă, *sp.*, şi se înţelege că cel propriu, „există înainte ca să se fi ivit lucrul în spaţiu". Aşadar, ori este mai înainte, şi în acest caz definiţia dată cade, ori dacă este menţinută, ea nu mai are semnificaţie. Valabilă în măsura în care *sp.* ar fi fost identificat cu un receptacol independent în raport cu lucru (ceea ce Arist. însuşi respingea: „dacă întreg aerul este loc, n-ar mai putea fi locul fiecăruia şi fiecare egal", cu cel al său, propriu; *Phys.*, 210 a), critica sceptică nu atinge definiţia aristotelică, totuşi, posibilă ca adevăr, prin aceea că numeşte o realitate non-substanţială în funcţie de lucrul în mişcare. „Nu poţi indica nici un spaţiu, care să fie spaţiu pentru sine; ci el este întotdeauna deosebit de ceea ce-l umple. El este deci sensibilul nesensibil, nesensibilul sensibil; lucrurile naturii sunt în spaţiu şi el rămâne fundamentul lor" (Hegel, 1964, p. 42). Chiar o inconsecvenţă care, fie şi formală, se reproşează confirmă valabilitatea (în deschidere) a definiţiei. Este vorba de faptul că aceasta nu se mai aplică şi Primului Cer ca limită a lumii: „pământul e în apă, apa în aer, aerul în eter, iar eterul în cer; Cerul însă nu mai este în alt lucru" (*Phys.*, 212 b). Ideea, s-a spus adesea, era nefericită, ceea ce, nu se poate contesta, cel puţin în semnificaţia ei directă. Dincolo însă de aceasta lucrurile stau întrucâtva altfel. S-o aplicăm Întregului (căci, aşa zicând după Plot., *Enn.*, II, 2, 2, ca întreg, cerul „îşi este locul său, nimic cuprinzându-l tocmai

pentru că e întregul") sau, mai neechivoc, infinitului şi atunci va deveni operaţională, de îndată ce acesta este un necuprins prin condiţia ilimitaţiei sale. Ceea ce, aflăm de la Eudemos (*Phys.*, fr. 30; A 24), ar fi demonstrat încă *Archystas*: „dacă m-aş afla la capătul cerului, adică în ultima din stelele fine, ce-aş face, mi-aş putea întinde mâna ori bâţul în afară sau nu? Ar fi absurd să cred că nu; dar dacă mi le întind ce va fi exteriorul, corp sau spaţiu?" „Dacă acel ceva va fi corp, urma comentariul, propoziţia e demonstrată; dacă e spaţiu, spaţiul e ceva în care se află un corp sau ar putea să se afle; iar ceea ce există în potenţă trebuie să fie pus ca existent în cazul lucrurilor veşnice; şi astfel corpul, la fel, şi spaţiul sunt infinite". Ca limită, *sp.* se raportează la lucrul conţinut ca şi la cel conţinător, dar la acesta prin cel dintâi, care ca lucru (substanţă) este subiect. *Sp.*, aşadar, stă numai în şi prin altceva, numai ca predicat şi nu, asemenea substanţei, ca subiect. Aşa se şi explică trecerea lui în seria categoriilor substanţei, în acest context, cu poû, unde. În *Categ.*, 4, 2 a, sp. urmează relaţiei, ca în *Metaph.*, 1032 a 15 să fie trecută mai înainte. În 1017 b 25 însă este situată şi după pasiune. Dar toate aceste oscilaţii sunt mai curând accidentale decât de principiu. Ceea ce poate să nedumerească este faptul că atât în *Categ.* cât şi în *Metafizica*, tratarea este mult mai decât sumară. Cercetarea se face însă pe îndelete în *Phys.*, IV 208 b - 218 a), deşi ia sp. ca topos. Ca poû, deci în regim de categorie, nu primeşte determinaţii, deosebitoare în mod esenţial. Opţiunea pentru alt nume nu este însă de prisos, în măsura în care aceasta îndreaptă atenţia către locul de situare al subiectului, unde (cu exemplele din *Categ.*, 4, 2 a, „în piaţă", „în Lyceu"). Totodată, în sistemul categoriilor, sp. mai este descris în relaţie cu cele cu care intră, ca predicat, respectiv, ca predicate al, ale substanţei. Astfel în raport cu cantitatea, este „o cant. continuă", dar şi altceva, adică el însuşi, fapt care îl face să poată admite contrarii (*Categ.*, 6, 6 a). Prin mişcare, apoi, mai comunică şi cu timpul: „mişcarea e şi ea cant., tocmai pentru că spaţiul e o cant., iar pe de altă parte timpul e cant. pentru că mişcarea e o cant." (*Metaph.*, 1020 a 30). O accepţie mai particulară, primeşte locul (ca tópos) în retorică şi în logică: „silogismele dialectice şi cele retorice se ocupă cu lucrurile despre care vorbim ca topoi, comune problemelor privind conduita justă, problemelor fizice şi politice şi multor altora care diferă între ele ca gen, cum este, de ex., tópos-ul lui mai mult sau mai puţin" (*Rhet.*, I, 2, 10 şi urm.). Retorica şi Topica (vd. *dialectica*), în consecinţă, ca tehnică a discursurilor", una, ca „tehnică a argumentării", în controversă, alta vor fi, fiecare în felul său, tehnici ale locurilor comune, adică ale procedeelor sau mişcărilor „standard", „care pot fi făcute în argumentare indiferent de subiect" (Kneale, 1974, I, p. 43). De aceea, „locurile comune", cele mai însemnate „sunt cele mai comune" (*málista koinoús*), fiind cele mai puternice". Astfel, „cele mai folositoare" sunt cele aplicate la definiţii; în grade diferite, dar oricum utile, sunt şi celelalte care privesc propriul, genul şi accidentul (*Top.*, VII, 4, 154 a). Toate acestea nu numai în argumentare *pro causa*, dar şi în respingere. De exemplu, l. comune cele mai puternice, acelea ale definiţiei adică, în măsura în care trebuie „să pornim de la cazuri individuale şi să cercetăm dacă definiţia se aplică şi la specii: sunt operaţionale „şi împotriva celor care apără teoria Ideilor" (*ibid.*; cf. şi VI, 10, 148 a). ~ (4) Expresia „locuri comune" sau numai *tópos-topai* apar şi la stoici, poate numai la *Apollodoros din Seleucia*, ca nume pentru „părţile" sau „domeniile" filosofiei (Diog. Laert., VII,

39). Ca spaţiu, *tópos* este unul din cele patru incorporale. Distinct de vid, infinit, *sp.* era identificat cu „un interval ocupat de un lucru real şi care se egalizează cu lucrul pe care îl cuprinde, în cazl de faţă numind realul corp, iar locul interval ocupat într-o privinţă de un corp şi în altă privinţă neocupat". Unii „spun că locul (*khôra*) este spaţiul (*tópoi*) corpului mare, ca şi când deosebirea dintre spaţiu şi loc ar depinde de mărime" (Sext., *P.H.*, III, 124; *S.V.F.*, II, von Arnim). ~ (5) Poziţia este respinsă însă de sceptici, pentru a fi dogmatică prin ataşare necritică la „evidenţa experienţei". Ca interval, cum pare, *sp.* trebuie înţeles fie în lungimea, fie în lăţimea, fie în adancimea sa fie în toate cele trei dimensiuni. Dacă este doar într-una, în oricare, atunci „nu se va egaliza cu lucrul, fiind mai curând partea acestuia, ceea ce e absurd. Dacă, dimpotrivă, *sp.* e luat în toate dimensiunile nu va fi corpul însuşi? Ceea ce şi de această dată e absurd, urmând ca, deopotrivă, corpul să fie propriul sp., ca „acelaşi lucru să cuprindă şi să fie cuprins" (Sext., *P.H.*, III, 120, 126). În raportare nemijlocită, la stoici sau la Aristotel (vd. supra) şi în context, critica sceptică pare negativistă, poate chiar că şi este. Scepticii însă atrăgeau luarea aminte asupra unor dificultăţi reale deci, şi asupra unor prudenţe necesare în conceptualizarea spaţiului, întreprinzând ceea ce s-ar putea numi, cu o formulă modernă, o critică a experienţei. Evidenţa nemijlocită impune un concept necritic al spaţiuluki pornind de la sensul „impropriu" al acestuia şi extinzându-l, dacă nu substituindu-l celui „propriu". „Cei care susţin existenţa (spaţiului) recurg la evidenţa experienţei. Cine ar putea să susţină, argumentează ei (*ibid.*, 119 şi urm.) că nu există spaţiul când vede părţile spaţiului, ca, bunăoară, dreapta şi stânga, cele de sus şi cele de jos, cele din faţă şi cele din spate". Mai „spun că dacă există corp, există şi spaţiul". În dezacord şi cu cei ce tăgăduiau realitatea acestuia în sens „strict": „spaţiul în care eu sunt inclus în mod exact", „aerul care înfăşoară suprafaţa corpului meu" iar nu în acela „extins": „casa mea", „oraşul meu" (probabil megaricii, în particular Diodoros prin negarea inteligibilităţii mişcării), scepticii, deci, previn asupra dificultăţilor de conceptualizare, ceea ce, în durată lungă, avea să se convertească într-un criticism necesar.

SPERANŢĂ; ἐλπίς – apare la Homer de 72 de ori (de 66 ca verb, de 6 ca substantiv) atât în accepţia modernă („deschiderea conceptului către o situaţie favorabilă"), cât şi, mai ales, în aceea, mai specială, a deschiderii „către un rău" sau cel puţin către „o situaţie indiferentă": nici când pe Ahile vreun gând „nu-l ajunse/să fi pierit" Patroclos οὔποτε ἔλπετο" şi „n-avea nici decum el nădejde" ἔλπετο (*Il.*, XVII, 404, 406; S. Noica, 1974, p. 7). Speranţa deci este pusă în termeni negativ, parcă apotropaic: să nu se întâmple ceea ce, gândind pozitiv, putea fi chemat (invocat). Cam la fel şi la *Hesiod*, mai apărând însă şi *sp.* ca iluzie. În mitul Pandorei (*Th.*, 561 şi urm.; *Munci...* 60 şi urm.) care e sensul *sp.*? Dar în „mitul" vârstelor? Simplă „speranţă retrospectivă"? (S. Noica, 1974, p. 25). Nostalgia vârstei de aur este neîndoielnică, dar revenirea improbabilă. Întrucâtva ca în *Geneza*, unde pierderea Paradisului însemna dobândirea istoricităţii, în *Munci...* (307, 310) îşi face loc o *sp.* pozitivă şi activă: munca, aceea ce „înjosire n-aduce", dimpotrivă înalţă: „Fi-vei asemeni cu zeii, deci să munceşti e mai bine". Începea şi în Grecia, în ordinea conştiinţei, istoria umană. Speranţa deci devine tot mai mult încredere în ceva, fie că este vorba de zei, fie de jucarea propriilor şanse. Peloponezienii aveau încredere/*sp.* în marina lor τὴν ἐλπίδα τοῦ ναυτικοῦ (Th., 2, 89). *Socrate* pune

multă nădejde (πολλὴ ἐλπίργ) să dobândească, după moarte, „acolo şi numai acolo" lucrul la care a năzuit atâta; în călătoria pe care urmează s-o facă este întărit de „o bună speranţă" ἀγαθῆς ἐλπίδος (*Phd.*, 67 b, c); cine nu are ce să-şi reproşeze are în sine „o dulce speranţă" ἡδεῖα ἐλπίς (*Rp.*, 331 a); „o frumoasă speranţă" καλῆς ἐλπίς (496 e): speranţa celui tânăr γαρ ἐλπίς... (Arist., *Rhet.*, II, 12, 1389 a 21). Pentru *Porphyrios*, alături de credinţă/încredinţare πίστις, de adevăr ἀλήθεια, de iubire ἔρως, ἐλπίς valoare plăcută zeilor şi cale către ei (*Ad. Marc.*, 24; Nauck, p. 289).

SPHAIROS (Σφαῖρος) **din Bosfor** sau **din Barysthenes** – în Nordul Mării Negre – elev al lui *Zenon Stoicul*, apoi al lui *Cleanthes*, (sec. III ante). Părăsind Atena se stabileşte în Alexandria, la curtea regelui Ptolemaios Philopator. Pentru a fi declarat că înţeleptul nu poate să aibă opinii nesigure, regele i-ar fi arătat, ca să-l înşele, câteva rodii din ceară. Luându-le ca naturale, atunci regele „i-a strigat: «Ţi-ai dat asentimentul la o reprezentare falsă»". Filosoful însă i-ar fi replicat că „şi-a dat asentimentul nu la propoziţia: «acestea sunt rodii», ci la alta: «este verosimil să fie rodii». Reprezentarea comprehensivă diferă însă de reprezentarea probabilă" (Diog. Laert., VII, 177). Dacă aşa vor fi stat lucrurile, *Sph.* atestă o anume deschidere către probabilism. Ar fi scris (tot după Diog. Laert., 178) mai multe lucrări: „*Despre univers*", „*Despre elemente*", „*Despre soartă*", „*Împotriva atomilor şi a imaginilor*", „*Despre organele senzoriale*", „*Cinci dizertaţii despre Heraclit*", „*Despre sistemul eticii*", „*Despre îndatoriri*", „*Despre regalitate*", „*Despre lege*", „*Despre filosofii din Eretria*", „*Despre definiţii*", „*Despre contradicţii*", „*Despre deprindere*", „*Despre raţiune*", „*Arta dialectică*" ş.a. Pierdute, s-au păstrat foarte puţine fragmente (în von Arnim, *S.V.F.*, I, pp. 139-142).

SPEUSIPPOS (Σπεύσιππος) **din Atena** (?395/ 393-339 ante) – era fiul Potonei, sora lui *Platon*, căruia îi şi urmează la conducerea *Academiei* (începând cu 347 şi până în preajma morţii, când trimite vorbă „lui Xenocrate să vină să ia asupră-şi sarcina", el având „corpul deformat de paralizie" (Diog. Laert., IV, 2). Ar fi scris multe cărţi: comentarii şi dialoguri (în total 43475 de rânduri) pierdute însă (selectiv: *Despre plăcere, Despre dreptate, Despre filosofie, Despre zei, Filosoful, Despre suflet, Critica artelor, Elogiul lui Platon, Matematicul).* Dacă *Platon* socotea ca „substanţe" οὐσίαι – Ideile, Obiectele matematice şi „corpurile sensibile", *Sp.* admitea mai multe „începând cu Unul", mai stabilind apoi câte un principiu pentru fiecare fel de substanţă: unul pentru numere, altul pentru mărimi, altul pentru suflet (Arist., *Metaph.*, Z, 2, 1028 b 15-20). Tot după Arist., pe seama informaţiilor cărora se şi poate „desena" fie şi vag profilul lui *Sp.*, acesta, „ca pythagoricienii", nu lua *Binele* şi *Frumosul* ca principii originare, aşa făcând numai cele ce sunt şi cauze. „Principiile plantelor şi animalelor sunt cauze, în timp ce Binele şi Frumosul nu se întâlnesc decât în lucrurile ce derivă din acele cauze." „Dar nu are dreptate, pentru că sămânţa din care ceva provine nu e în absolut originară, ea provenind „din alte exemplare anterioare". Nu „sămânţa este principiul, ci fiinţa ajunsă la desăvârşire", astfel încât putem spune că „omul este anterior sămânţei, dar nu acela care provine din această sămânţă, ci acela de la care ea provine" (*ibid.*, Λ, 7, 1072 b-1073 a 30 şi urm.; vd. şi 10, 1075 a 36-37; *E.N.*, I, 6, 1096 b 5). Aceasta întrucât actul este anterior puterii (cf. θ 81049 b - 1051 a). Sub scolarhatul lui *Sp.* s-a remarcat *Heracleides din Pont.*

STILPON (Στίλπων) **din Megara** (aprox. 320 ante) – poate succesorul lui Ichtyas la conducerea şcolii; nu este exclus să-l fi audiat şi pe *Eucleides*. Neîntrecut „în inventivitate", relatează Diog. Laert. (II, 113) „n-a lipsit mult ca întreaga Grecie să fie atrasă spre el şi să se alipească şcolii din Megara". I s-ar fi alăturat: peripateticieni din şcoala lui *Theophrastos*, filosofi cyrenaici, l-ar fi atras şi pe *Crates cinicul*, *Zenon din Cition* l-ar fi urmat învăţământul timp de câţiva ani. „Şi chiar de la dialecticieni" a câştigat discipoli (*ibid.*). Aceştia fiind urmaşii lui Eucl., probabil, *St.* se va fi despărţit de ei (sau s-a despărţit şcoala sa, de o alta, tot megarică? cf. Frankian, 1963, p. 559). Ar fi scris nouă dialoguri (pierdute): *Moschos*, *Aristippos* sau *Callias*, *Ptolemaios*, *Chairecrates*, *Metrocles*, *Anaximenes*, *Epigenes*, *Către fiica sa*, *Aristotel* (nu este sigur că ar fi fost vorba, unde e cazul, de filosofii omonimi cunoscuţi). Cu „fire simplă, neprefăcută, nu se sfieşte să-şi exprime deschis îndoielile: „Nega existenţa ideilor" platonice, nu ştim însă şi cu câtă comprehensiune. Diog. Laert. (II, 119) este sumar (susţinea „că cine spune «om» nu spune nimic, căci «om» nu vrea să zică acest om individual sau cestălalt... de aceea nu are în vedere nici un om"), iar pentru a-şi fi încercat „dialectica" şi asupra zeilor, a fost chemat în faţa areopagului („Se povesteşte că o dată Stilpon folosi următorul argument cu privire la Athena lui Fidias: «Nu-i Athena, fiica lui Zeus, un zeu?" Iar când i se răspunse că da, continuă: «dar aceasta nu-i făcută de Zeus, ci de Fidias» şi când şi acest lucru fu confirmat, conchise: «Atunci aceasta nu-i zeu»". N-ar fi tăgăduit, ne informează tot Diog. Laert. (II, 116), însă nici n-a contestat corectitudinea raţionamentului, întrucât Athena nu era zeu, ci zeiţă.

STOICISMUL – vine de la *Zenon din Cition* care, pe la sf. sec. IV începe să ţină „lecţii" într-un portic (*stoa*) pictat (*poikile*) de Polygnotos. El, nefiind cetăţean al Atenei, nu putea să achiziţioneze în proprietate o clădire. Porticul era loc public. La început auditorii lui s-au numit zenonieni. „După spusele lui Eratostenes..., numele de stoicieni fusese dat mai întâi poeţilor care-şi petreceau timpul acolo şi care au făcut să crească faima acestui nume" (Diog. Laert., VII, 5). Sunt admise îndeobşte trei mari secvenţe în istoria *s.*: aceea veche (cu Zenon, *Cleanthes*, *Chrysippos* şi discipolii lui *Zenon*; *Persaios*, *Sphairos*, *Ariston*), aceea medie (cu succesarii lui Chrysippos: *Zenon din Tars*, Diogenes din Babilonia şi elevii săi: Crates din Mallos, *Boethos din Sidon*, Archedemos din Tars, *Apollodoros din Seleucia*, Apollodoros Filologul, Dardanos şi Mnesarchos din Atena, *Panaitios din Rhodos*, *Antipater din Tars*, care i-a succedat la conducerea şcolii. Între discipolii lui Panaitios, cel mai proeminent avea să fie Poseidonios din Apamea, cu trecere la Roma. În sfârşit, cea de a treia secvenţă este a *s.* din epoca imperială cu romani: Seneca, Musonius, Rufus, senatorul Thraseas, Marcus Aurelius şi un grec: *Epictet*. Receptat de primii scriitori creştini (Tertullian, Clement, Hippolyt, Ambrosie, *s.* este transmis secolelor următoare. Moralismul stoic se simte la Alcuin, la Hildebert de Lavardin, la Roger Bacon. „Renaşterea" este, tot asemenea şi pentru stoicism (cu Petrarca, dar mai cu seamă cu Salutati, în Italia, cu flamandul Lipsius). Se simte influenţa şi la reformatori: Luther, Zwingli, Calvin (Schuhl, 1962, p. LIII şi urm.; Negulescu, 1986, III, cap. 4). Să se mai vadă: *Filozofie*, *Fizică*, *Logică*, *Etică*, *Element*, *Foc*, *Aer*, *Apă*, *Pământ*, *Suflet*, *Corp*, *Om*, *Reprezentare*, *Senzaţie*, *Semn* ş.a. Fragmentele

în Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, 3 vol., 1903-1905 (I, Zenon şi discipolii; II Chrysippos: Logica şi Fizica; III Fragmentele etice ale lui Chr.; succesorii. În 1924, M. Adler, întocmea un volum de *Indici*, care în ediţiile de azi (Stuttgart, Teubner, 1964) trece drept vol. IV.

STRATON (Στράτων) **din Lampsakos** (m. 270/69 ante) – urmaşul lui *Theophrast* la conducerea şcolii peripatetice, scolarh între 287/86 sau 286/85 şi 270/69 sau 269/68, supranumit Fizicianul Physikos, „din cauză că mai mult ca oricare altul s-a devotat studiului naturii" (Diog. Laert., V, 58). A scris, în tradiţia şcolii, cărţi de filosofie primă şi secundă (*Despre principii*, *Despre cauze*, *Despre vid*, *Despre uşor şi greu*, *Despre timp*), de psihologie (*Despre senzaţii*, *Despre visuri*), de logică (*Introducere la topice*, *Despre definiţie*), de etică şi politică (*Despre justiţie*, *Despre fericire*, *Despre regalitate*), de ştiinţă a naturii (*Despre naşterea animalelor*, *Despre vânt*), selectând astfel numai câteva titluri dintre cele 46 câte reproduce Diog. Laert. (V, 59, 60). Pierderea lor face însă problematică judecata asupră-le. Asemenea lui Theophr., în ambiţie enciclopedică, el nu numai că va fi scris mai puţin, dar se va şi abătut întrucâtva de la tradiţia şcolii, pe care acela încă o mai păstra. Mai întâi, pentru că va fi lăsat deoparte domeniul „cel mai important al filosofiei" (se înţelege că *metafizica*), aplicându-se *fizicii* (Cic., *Acad. post.*, IX, 34), apoi datorită aducerii în şcoală a *atomismului* democritian. Poate că nu întrutotul va fi neglijat *filosofia* primă, de îndată ce în catalogul scrierilor sale este şi una *Despre principii*. De altfel, atomismul însuşi era, chiar în sensul artistotelic al termenilor, şi o meta-fizică, nu numai o fizică. În al doilea rând (aşa cum au demonstrat Diels; Rodier, 1957, Gomperz, 1928), *S.* nu va fi fost un democritian ortodox. Deosebirile sunt atât de mari, încât Diels preferă să nu vorbească de atomi în cazul lui *S.*, ci de molecule (*Molkeln*), iar Gomperz de corpusculi sau particule primitive. Totuşi, ca *Democrit*, *S.* identifică în „atomi" elementele constitutive ale lucrurilor şi, tot asemenea, pentru a da explicaţiei coerenţă, presupune şi existenţa vidului, ca interval şi nicidecum ca *spaţiu* continuu. Ca Democrit, nici el „n-a simţit nevoia să recurgă la zei, presupunând că tot ceea ce este în natură... s-a produs datorită acestor greutăţi şi mişcării lor naturale". În deosebire de Democrit, *S.* însă nu mai admite „corpusculi când noduroşi, când netezi, dantelaţi sau prevăzuţi cu cârlige". El ar fi fost, ne transmite Cicero chiar vehement în reacţie, vorbind de „visul lui Democrit, mai preocupat de himere, decât de ştiinţă" (*Acad. pr.*, 38, 121). Straton (cf. Sext., *Adv. math.*, X, 155) ar fi crezut că aceşti corpusculi sunt divizibili, ceea ce însă, prevenea, Diels nu trebuie înţeles în ordinea efectivităţii, ci în aceea posibil- ideală. Totodată, *S.* le va mai fi recunoscut determinaţii calitative. Din acest punct de vedere, el se situează mai curând în tradiţia „atomismului" anaxagorian (în parte şi empodokleean) decât democritian. Modalitatea îl ajută să evite dificultăţile legate de explicaţia individualităţii calitative a lucrurilor (vd. *atom*), dar prin reactualizarea unui pluralism încă mai ameninţător. De altfel, tocmai acesta dă dimensiunea exactă a fizicii sale şi a lui ca fizician. Căci prin calitativism îşi lua orice şansă de reconstrucţie meta-fizică în câmpul fiinţei în sine, a fiinţei ca fiinţă, pentru a întrebuinţa termenul aristotelic. Naturalismul, prelungit şi în psihologie, îl va fi ajutat să depăşească ambiguităţile aristotelice în descrierea sufletului intelectual. Poziţia lui *S.* pare să fi fost limpede, el optând pentru caracterul pasager al sufletului,

nu numai al acestuia ca sensibilitate, ci şi ca intelect. Dar, ca în tradiţia şcolii, evită senzualismul. Dintre elevii săi (pe câţiva îi înscrie în testament: Olympichos, Aristeides, Mnesigenes, Hippocrates, Epicrates, Gorgylos, Diocles, Athanes), ceva mai proeminent este doar *Lycon* pe care îl şi desemnează ca succesor (Diog. Laert., V, 62). De regulă, noul scolarh era ales prin vot de către membrii şcolii. Straton îl desemnează (cf. Frenkian, 1963, p. 625), motivând că „ceilalţi sunt unii prea bătrâni, iar alţii prea ocupaţi" (Diog. Laert., *id.*). Auditor al lui *S.* a mai fost şi Aristarh din Samos „Copernicul antichităţii", cum i s-a zis).

SUBSTANŢĂ – οὐτία, lat. substantia deşi subiect (ὑποκείμενον), prima categorie în tabela aristotelică, toate celelalte stând în ea şi prin ea. „...În cel mai însemnat, originar şi mai propriu înţeles al cuvântului s. este aceea ce nici nu este enunţat despre un subiect, nici nu este într-un subiect" (*Categ.*, 5, 2 a 1-5). „A nu fi într-un subiect" indică faptul că s. „nu este un accident". În schimb „a nu fi enunţat" „desparte substanţele prime de cele secunde" (Porph., *Comm.*, 22 r). Căci *s.* este primă πρώτη οὐσία individul (τόδε, χωριστός) şi secundă (δευτέρα), speciile şi genurile adică. În cele prime mai intră şi „fiindele care sunt numai în act, nu şi în potenţialitate", adică Divinul şi Inteligenţele care conduc Sfere cereşti (*De Interpret.*, 13, 23 a 24; cf. şi *Metaph.*, Δ, 6). Cele secunde ca şi celelalte nouă categorii sunt enunţate despre *s.* ori sunt într-o *s.* primă (*Categ.*, 5, 2 a 33). Dintre substanţele secunde, specia e mai substanţă decât genul „fiind mai aproape de s. primă". Aceasta înseamnă că „substanţele prime sunt mai propriu numite substanţe", fiind „subiect pentru toate celelalte", ele într-un şi despre un subiect (5, 2 b şi 5 urm.). Substanţă se poate zice formei, materiei ca şi esenţei οὐτία ca esenţă τὸ τί ἐν εἶναι, *quidditas* a medievalilor (*Metaph.*, Δ, 8, Z, 3, 4, Λ 1-10). *Esenţă – quidditas* ca aceea ce „semnifică ce este compus din materie şi formă" (Thoma, *De ente...*, I, 2; cf. şi Arist., *De An.*, II, 1, 412 a 5-10). Aşa fiind, ca un întreg, *s.* primă are caracteristica de a nu fi într-un subiect şi de a nu fi enunţată despre un subiect. În schimb, este propriu (numai) *s.* secunde de a fi enunţate sinonim συνώνυμως. Orice *s.* primă, apoi, înseamnă ceva (strict determinat), semnifică „ceva anumit" τόδε τι (*autorul Categ.*, 53 a 5; 3 a 30; 3 a 10). „Despre substanţele secunde nu se poate fi spus aşa ceva, ci mai degrabă ele reprezintă felul de a fi ceva" (Porph. *Comm.*, 26 v). Ele sunt „o calificare" totuşi, „nu indică în mod absolut numai ceva calitativ", ca „alb". „Specia şi genul determină calitatea în raport cu substanţa"; deci semnifică *s.* „calificată într-un fel sau altul" (*Categ.*, 5, 3 b 15-25). Altă caracteristică a *s.* (cea de a patra) fără să fie proprie (o mai are şi *cantitatea*) este aceea de a nu avea contrar. „Substanţa, de asemenea, nu pare să admită variaţie de grad" – se înţelege că „în esenţa ei" (*ibid.* 5, 3 b - 4 a). Cum comentează Porph.: „Socrate, substanţă individuală fiind, nu este mai mult ori mai puţin Socrate azi decât mâine... Şi nici nu este substanţă în mai mare măsură sau în mai mică el, decât Platon." La fel în ce priveşte specia, omul „nu e mai om decât sine sau decât vreun alt om" (27 r - 27 v). Cea mai proprie caracteristică (cea de a şasea) este că deşi numeric una şi aceeaşi, *s.* este aptă de a primi contrarii (5. 4 a 10). O culoare nu are a fi albă şi totuşi, în acelaşi timp (sau când) albă şi (când) neagră. „Omul", ca *s.*, poate fi însă o dată alb, o dată negru, cald şi rece, bun şi rău, rămânând „unul şi acelaşi". Ca întreg σύνολον compus σύνετος, substanţa, cum Aristotel însuşi prevenea, în uşoară sugestie platonică, aceasta dacă admitem

aşa-numitele „învăţături nescrise". „Platon spune în *Timaios* că materia şi locul (*khôra*) sunt acelaşi lucru." Nu poate fi însă, pentru că „forma şi materia nu sunt despărţite de lucru". Însă trecând ca materie şi obiectele matematice stând pentru formă, lucrurile erau ceea ce erau numai ca întreguri compuse (*Phys.*, IV, 2, 209 a).

SUFLET; ψυχή, dar şi πνεῦμα; lat. *animus*, ca putere a minţii; spirit (Ergo vis animi pervicit... – deci birui puterea minţii sale/a spiritului şi *anima*, principiul al vieţii, natură/materie a spiritului – Unde anima atque animi constet natura videndum – să căutăm ce e sufletul care-i a minţii natură; Lucr., I, 72; 131). „Psyché la Homer este ca un celălalt al omului, asemănător, dar având mai puţină consistenţă decât corpul. Este vizibil, dar inteligibil, având existenţă ca aceea a visului, a umbrei sau a imaginii proiectate în apă. Legătura sa cu corpul este caracteristica vieţii, dar nu este conceput ca principiu al vieţii". Ca principiu vital la Homer pare a fi mai curând θυμός care „este principiu de acţiune şi mişcare" (Frenkian, 1935, p. 62). În momentul morţii *psyché* se desprinde de trup: „din mădulare zburând, se-ndreaptă către Hades" (*Il.*, XXII, 362); iese prin rană: „iar suflara-i din urmă prin rana deschisă/ zboru-şi ia grabnic" (XIV, 518-519). Este ca un fum: „ca şi fumul/îi şi zbură" (XXIII, 100-101), este asemenea umbrei sau visului: duhul mamei lui Odysseu „ca o umbră" ori „poate ca visul" (*Od.*, XI, 207; 222). Se pare că „separaţia sa de corp nu este cauza morţii, ci doar o consecinţă", deşi moartea este o separaţie. Ca la *Platon* „numai că sensul este altul" (Frankian, 1935, p. 63). ~ (1) Continuând să post-existe, în tradiţie homerică, hesiodică, orfică, în această reprezentare s. trece într-o istorie filosofică poate cea mai bogată şi, tare a sa, trecând aşa cum a trecut prin *pythagorism* şi *platonism* până la neoplatonismul târziu. De la *Pythagoras* la *Alkmaion*, de la *Empedokles* la *Philolaos* şi până la ultimii neopythagorici, mai în tradiţie directă ori colaterală o constant e că *s.* pre şi post-există. Aceasta într-o mare şi adesea contradictorie în sine diversitate de păreri. „Unii din şcoala lor spuneau că sufletul e alcătuit din firele unei pulberi împrăştiate prin văzduh", alţii că este „ceea ce pune în mişcare (pulberea)"; se mai zice „că este un fel de armonie (acord al tonalităţilor, căci armonia este un amestec şi o potrivire a unor contrarii" (Arist., *De An.*, A, 2, 404 a 16; 4, 407 b 27). Astfel, că armonia însăşi, „ceva incorporal, nevăzut, preafrumos şi zeiesc într-o liră înstrunată" (Simmias, cf. Pl., *Phd.*, 85 e - 86 a). „Pythagoras şi Philolaos <au spus că sufletul este un acord armonic" (Macrobius, *Somni Scip.*, I, 14, 19; 44 A 23 D.K.). Este el însuşi un număr (Arist. *Metaph.* A, 5, ... – 1. 23). Este nemuritor, întrucât „este desprins din ceva nemuritor". Probabil din *aither*. Însufleţind, el totuşi are nevoie de trup, hrănindu-se din sânge. Este localizat între inimă şi creier, are trei puteri: raţiunea (*nous*), mintea (*phrenes*) şi pasiunea (*thymos*), acestea, „adieri ca de vânt". Vinele, arterele şi nervii alcătuiesc „legăturile" lui. Hermes „este vistiernicul" şi călăuzitorul lor; „căci el călăuzeşte sufletele desprinse de trupuri". Pe cele curate le duce „în tărâmul cel mai de sus", iar pe cele impure le dă în seama Erinyilor, care le leagă în lanţuri „ce nu se pot frânge". Văzduhul e plin de suflete, „ce se cheamă *daimoni*", şi care trimit oamenilor vise, semne de boală sau de sănătate (Diog. Laert., VIII, 28-32). Are „natura focului", totuşi corespunde „numărului în mod absolut simplu". Toate acestea, după opinia lui *Hippasos* (Aët., IV, 3, 4; Iambl., *De an.*, B 9 şi 11 D.K.). *Alkmaion*, printre cei mai „ştiinţifici" în

ambianţă pythagorică, localiza „principiul sufletului" în creier, găsea că are două puteri: cugetarea si simţirea şi „îl consideră (că este) o natură cu o mobilitate proprie, înzestrată cu principiul mişcării eterne; aşadar, din această pricină socoteşte că este nemuritor şi întrutotul asemenea lucrurilor divine" (Aët., IV, 17, 1; 2, 2; A 8, 12 D.K.). Şi el în mediu, Empedokles sporeşte încă mai mult „legenda" pretinzând, în *Purificări*, cel puţin, tulburător. „Demoni cu viaţă lungă", fiind „nemuritoare" sau oricum trăind lungi veacuri, „de trei ori zece mii de soroace", sufletele „rătăcesc", pribege, pe „trudnice cărări" care sunt transmigraţiile (motiv, probabil, de şcoală, fiind statornic: vd. *metampsihoză*): „Eu am fost o dată băiat şi apoi fată/ plantă şi pasăre, peşte de mare ce-i mut pe vecie" (31 B 15; 117 D.K.). Pe de altă parte însă, în „celălalt" poem (dacă *Despre natură* şi *Purificări* erau numeric două sau „episoade" din unul singur) admitea „că sufletul constă din toate elementele", doar că fiecare dintre acestea este într-un fel un suflet, fiindcă „prin pământ, pământul vedem şi apa prin apă, divinul eter prin eter" (Arist., *De an.*, I, 2, 404 b 8; 31 B 109 D.K.). Este, aşa stând lucrurile, *logos* ca raţiune (proporţie) a amestecului, care este corpul? Sau altceva adaugat întregului ca şi fiecărui mădular în parte? (*De an.*, I, 4, 408 c 13). Două perspective diferite, dacă nu opuse, în cele două poeme sau numai „episoade" ale unuia şi acelaşi? Mai degrabă complementare, de îndată ce în *Despre natură* se apasă pe locul şi rolul sufletului în corp, pe când în *Purificări* pe ceea ce este el în sine; descrierea, deci, este de ordine ontologică. ~ (2) Dar întreg „peisajul" filosofic presocratic, cât este privit dinspre *s.* este la fel de divers. Ionienii, mai întâi, *Thales* îl găsea peste tot şi încă în mişcare „dacă (şi) piatra magnetică posedă suflet, deoarece mişcă sufletul"; „are o natură veşnic mobilă sau autodinamică". Era, probabil, în temeiul sau „raţiunea" însăşi a lumii ca divinitate difuză. Doar totul „este însufleţit şi plin de daimoni" (Arist., *De an.*, I, 5, 411 a 7; Aët., IV, 2, 1, 11; 11 A 22, 22 a, 23 D.K.). „Natura sufletului este aerul" (Anax., după Aët., IV, 3, 2; 12 A 29 D.K).. Asemenea şi *Anaximenes* (Philopon, *De an.* 9, 9; 13 A 23 D.K.). Alcătuit cum este „din mici particule" şi fiind „principu", de aceea „sufletul cunoaşte şi produce mişcare, el este primul şi din el pornesc toate celelalte, el cunoaşte, dat fiind că este cel mai subtil element, este capabil de mişcare" (Diogenes din Apollonia, după Arist., *De an.*, I, 2, 405 a 21). Natura lui, ca a tuturor celor ce sunt, este *focul* el însuşi „veşnic viu" – *aeizoon*. Dar are „logos propriu", de unde şi capacitatea de a se spori pe sine. Dinspre o filosofie a omului, o cale către înţelegerea distincţiei *ontologice* a umanului. În stare „să pătrundă sensul acestui *logos* care există din totdeauna", oamenii pot să se orienteze după ceea ce este *comun* ξυνός, dar „ei trăiesc şi ca şi cum ar avea numai gândirea – φρόνητις propice"/ individuală (22 B 115; 1; 2 D.K.). Prezent în toate, *Nous* nu este, după *Anaxagoras*, în identitate absolută cu *s.* „Părerea lui e că sunt dosebite..., dar le tratează ca şi cum ar avea o singură natură, numai că postulează drept principiu al tuturor cu precădere pe *Nous*". Una Nous „cosmic", poate că alta sufletul ca *nous* în cele însufleţite. De aici şi impresia lui Arist. (*De an.*, I, 2, 404 b 1) că sunt dar şi că nu sunt tot una. Sufletul are două puteri: „mişcare şi cunoaştere" (Psellos, *De manif. doctr.*, 15; 59 A 101 a D.K.). „Parmenides (spune că sufletul e alcătuit) din pământ şi foc", cu alte cuvinte, din amestecul elementului care semnifică nefiinţa şi a celui care stă ca fiinţă (cf. Arist., *Metaph.*, A, 5, 986 b 18). Sau numai

din foc (Macrob., *Somn. Scip.* I, 14, 20; Aët., IV, 3, 4; 28 A 45 D.K.). Este localizat în piept şi ar fi tot una cu inteligenţa (Aët., IV, 5, 12; 28 A 45 D.K.). Dar „iepele ce mă poartă" (din „visul lui Parm.; vd. fr. 1) în „decodificarea" lui Sext. (*Adv. math.*, VII, 119), „iepele" sunt „pornirile iraţionale ale sufletului"; „copilele" care-i călăuzeau drumul erau „senzaţiile", iar „dreptatea" era „raţiunea înzestrată cu înţelegerea sigură a lucrurilor". „Dintre infinitele configuraţii de atomi, pe cei sferici Democrit îi numeşte foc şi suflet...; atomii sferici alcătuiesc sufletul, fiindcă aceştia, cu asemenea configuraţii, pot să pătrundă cel mai bine prin orice şi să pună în mişcare pe ceilalţi, mai ales că şi ei înşişi sunt în mişcare". Şi *Leukippos*, şi Democrit socoteau că vieţuitoarelor sufletul le conferă mişcare (Arist., *De an.*, I, 2, 404 a 1). ~ (3) Pentru că totuşi, cele ce *Platon* îl pune pe Socrate să spună îi aparţin, mai strict istoric este *Xenofon*, ca sursă, cel puţin în privinţa sufletului. Platonismul este un socratism evoluat dar, oricum, platonism. Astfel încât, urmând mai cu seamă *Amintirile* xenofontice: *s.* este de natură divină, divinitatea şi după întrupare continuând să-l călăuzească şi să-l dirijeze „cum vrea". Totuşi, potrivit unor reguli prestabilite de zei, dar cărora ei înşişi li se supun. „Este limpede" că între *s.* şi corpul omului este armonie. „Într-adevăr, nici un bou, cu fizicul lui, de ar avea mintea omului, nici animalele ce au labe, dar sunt fără minte, n-ar putea face ceea ce face omul" (*Memorab.*, I, 4). Deosebiţi prin suflet ca şi prin trup, de fapt prin întregul lor, de animale, oamenii se mai disting între ei „de la natură", în primul rând prin *s.*, şi prin exerciţiile la care se supun (III, 9; vd. *Gnothi sauton – Cunoaşte-te pe tine însuţi, om*). Un întreg cu *s.* mai presus, omul este în primul rând ceea ce este în funcţie de acesta. În seria vieţuitoarelor, natura noastră ţine de faptul de a fi un întreg al celor două componente în corelativitate reciprocă. Dar ontologic principiul este *s.* De aceea el nu se naşte şi nu piere. Chiar când se modifică prin cădere din condiţie nu se trans-formă. „Căzut", el nu este mai puţin *s.* În acest chip se şi poate vorbi de Socr. şi apoi de Pl. ca întemeietori în ordinea a ceea ce avea să se numească *ontologia* (şi metafizica) omului – umanului. În dialogurile platonice, filosofia sufletului (şi nu o psihologie) se conturează în *Phd.* (Despre suflet), în *Phdr.*, în *Rp.*, în *Tim.*, în *Lg.*. dar şi în altele, mai în fiecare, de la *Ap.* la *Grg.*, la Tht., la *Phlb.*, la *Prm.* şi *Sph.* chiar. Asemenea „cât se poate de mult „divinului" *s.* urmează a fi, ca acesta: nemuritor, inteligibil", cu o mică formă, indisolubil şi mereu neschimbător în identitatea sa. „Coborând" şi prin alăturare de un corp, *s.* face să fie fiinţa omenească, aceasta ca un întreg compus. Putând să se „contamineze" şi astfel să se îngreuneze de corporal, pentru aceasta el urmează să se reîncarneze în animale pe măsura păcatelor săvârşite. Pedeapsa este sub specie morală, şi nu ontologică, adică, oricum, *s.* rămâne suflet. Aceasta prin chiar condiţia nemuririi, fie ea şi relativă, dacă totuşi post-existenţa sa este cam asemenea celei a unei ţesături care supravieţuieşte ţesătorului însă prin întrebuinţare repetată se sfârşeşte până la dispariţie. Că *s.* este nemuritor se poate demonstra-dovedi aducând câteva probe/argumente: contrariile, *reamintirea*, perceptibilele compuse şi inteligibilele simple. Toate se produc „în acest chip: contrariile din propriile contrarii", bunăoară, descompunerea şi compunerea, răcirea şi încălzirea. Astfel şi faptul de a trăi şi faptul de a muri, care sunt potrivnice. Tot ce e mort provine din ceea ce e viu şi invers. Dar dacă cei vii provin din cei morţi, neapărat, „sufletele celor morţi există într-un loc de unde iarăşi se pot ivi" (*Phd.*, 70 d - 72 e). Apoi

este ca de ordinul evidenţei că toate cele ce se nasc sunt compuse, deci apar prin compunere şi pier prin descompunere. Viaţa şi moartea noastră chiar sunt, în ordine, compunere (alăturare a *s.* şi corpului) şi descompunere (despărţire). Or, cele simple se supun altei logici, căci nu se nasc şi nu pier. Sufletul însă este „mai asemănător celor fără chip vizibil decât este corpul" (*ibid.*, 77 d - 79 e). Ţinând nemijlocit de fiinţă, fiind de faptul asemenea (Ideilor), *s.*, ontologic, este prim, pe când corpul, secund. De aceea, el şi comandă, iar corpul se supune (*ibid.*, 80 a-e). În *Phdr.* (245 c - 246 a) se adaugă argumentul *s.* ca principiu al mişcării. Ceea ce mişcă şi e mişcat nu are în sine principiul mişcării. Ceea ce însă „este sursă şi principiu al mişcării îşi este suficient sieşi. Aceasta înseamnă că nu vine din altceva; n-ar mai fi principiu. Cum *s.* este nenăscut, este şi nepieritor. Unitar, ca natură în *Phd.* şi în *Phdr.*, aceasta întrucât problema se pune ontologic, sufletul este „multiplu" în *Rp.* O „parte" prin care *s.* gândeşte „o numim raţiune raţională" – 10: λογιστικός; alta, prin care „iubeşte, are foame şi sete, cade pradă tuturor pasiunilor", este iraţionată şi concupiscentă ἀλόγιϛτόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, „însoţitoare a îndestulărilor şi plăcerilor", şi o a treia, care este „partea colerică" θυμός. Mai curând „de aceeaşi natură" cu partea iraţională, ca în povestea cu Leontios, fiul lui Aglaion, mânia „se luptă uneori cu dorinţele". Ori când dorinţele silesc pe cineva să se abată de la raţiune, acela se mânie pe sine. Astfel, „partea colerică trece alături de cea raţională" (439 d - 440 c). Ca în metafora fiarei de imagerie (să ne închipuim, după modelul Himerei, Scylei sau Cerberului, o fiinţă cu mai multe capete şi leu în forma omului), mai multe în una, acestea apărând ca o fiinţă unică, sufletul cu cele trei părţi este totuşi unul în trei şi trei în unul (588 c-e). Aşa încât nu se abdică de la condiţia impusă ontologic a simplităţii, (necompunerii). Totuşi amestecul acesta, fie şi aşa, nu compromite ideea simplităţii şi prin ea pe aceea a nemuririi? Doar nu e lesne de crezut că acel ceva alcătuit „din mai multe" şi încă nu în cea mai bună alcătuire să fie nemuritor. Însă „nu trebuie să-l considerăm aşa cum apare, degradat, în unirea sa cu corpul...; trebuie să-l contemplăm atent cu ochii minţii, cum este când ajunge pur" (611 c-d). Altfel spus, în strictă situare ontologică, lucrurile se limpezesc încă mai mult dacă luăm în seamă starea *s.* în *Tim.* şi cu deosebire în *Lg.* Creând lumea, Demiurgul a pus în cele fără de moarte ca şi în cele muritoare „principiul fără de moarte al sufletului". Fiinţele fără de moarte, divinităţile create de Demiurg, au avut grijă să dea *s.* un vehicol menit să le poarte. Trupul adică. Şi, totodată, a mai făcut să fie „un alt fel de suflet, pe cel muritor, ce are în sine crâncenele şi de neocolit afecte: plăcerea..., durerile..., încumetarea şi frica..., avântul războinic greu de potolit şi speranţa, care uşor se lasă ispitită către rătăcire". Şi toate împletite cu „senzaţia iraţională" şi „dorinţa gata de orice". Ca să nu se atingă sau să se amestece cu „sufletul divin" acela muritor, au aşezat-o în altă parte a trupului, în piept după ce între acesta şi cap au făcut un fel de istm despărţitor, gâtul. Sufletul muritor, închis în torace, cu o parte a lui, de sus („mai aproape de cap") urma să asculte în mai mare măsură de raţiune. Era aceea „însetată de biruinţă, plină de curaj şi de avânt războinic". Mai la mijloc, prima, atunci când puterea mâniei dădea în fierbere, trebuia să dea de veste raţiunii prin vene „că ceva rău se exercită asupra membrelor". O altă parte – funcţie a *s.* muritor, aceea „care râvneşte la mâncare şi la băutură" urmând „natura trupului a fost aşezată între diafragmă şi ombilic „făurind-o ca pe un fel de iesle

de hrănire a trupului şi au priponit-o acolo ca pe o dihanie încă sălbatică". Nepricepând cuvintele sufletului, pentru a fi potolită s-a folosit împotrivă-i „propria slăbiciune". Au aşezat, „pentru binele ei", ficatul chiar în sălaşu-i. Neted şi strălucitor, ficatul putea să reflecte, ca o oglindă, gândurile emanate de raţiune. „Înspăimântată „de emanaţie, partea aceasta a sufletului muritor făcea ca în ficat să se răspândească amărăciunea. Sau dulceaţa, dacă „o adiere blândă, venind dinspre partea gândului" zugrăvea pe ficat imagini contrare. Ca o „supapă", ficatul deci făcea ca prisosul să se piardă şi să se echilibreze ceea ce s-a dezechilibrat în partea mai joasă a sufletului. Noaptea mai cu seamă, prin vise, acestea ca supleante ale înţelegerii raţionale, se întâmpla diminuarea excesului. (*Tim.*, 69 c - 71 e). Două *s.*, unul bun şi altul rău, şi în *Lg.* (X, 896 e). „Ca încărcătură cosmică, mai înainte de orice, sufletul cel bun este binefăcător, pe când celălalt în stare să realizeze contrarul". S-a văzut aici, în motivul celor două suflete contrare, reflexe ale dualismului orientat, în particular iranian. De la Plutarh (*De Iide...*, 48) până la Jaeger şi Reitzenstein s-au presupus influenţe zoroastrice. Nu sunt excluse, totuşi nu trebuie supralicitate (cf. Frenkian, 1988, p. 133 şi urm.). Mai curând ipoteza celor două suflete contrare (pentru că este o ipoteză, în *Po.*, 270 a, ea fiind pusă în mod expres în această logică: Universul se învârteşte prin sine, este pus în mişcare de o divinitate sau îl rotesc două puteri „cu gânduri potrivnice"?) era menită să vină ca o replică la cealaltă din *Rp.*, 611 c-d. Compus, sufletul? Mai degrabă, pentru că există în lume rânduială şi nerânduială în comportamentul omului raţionalitate şi iraţionalitate, s-ar putea vorbi de existenţa a două suflete – puteri contrare. Problema nu este de influenţă culturală, ci de logică. ~ (4) *Aristotel* „debutase", probabil, cu un dialog, *Eudemos* sau *Despre suflet*, „o imitaţie după *Phd.*, cu toate că există semn de independenţă" (Robin, 1944, p. 14). *Protrepticul* de mai târziu, „impregnat de platonismul târziu" aduce cu „antropologia" din *Tim.*, din *Lg.*, cu modificările aduse de *Xenocrates*, care substituia diviziunii tripartite a sufletului altă bipartită: partea raţională şi partea iraţională (*Protr.*, fr. 6). Ca lui Pl., lui Arist. sufletul îi părea a fi în primul rând, raţiune, de altfel, era singura parte nemuritoare. Cealaltă, ca în *Tim.* (42 e, 69 c), pierea (cf. Gauthier, 1963, pp. 5-6). Încă platonician chiar dacă precaut în *Protr.*, în tratatul târziu *Despre suflet*, de construcţie personală, se detaşează cu limpezime de platonism (I, 2, 104 b şi urm.). Totuşi, se menţine în limitele unei filosofii (ontologii) a sufletului nu atât că era plaltonică, deşi în oprizontul formal al platonismului, cât pentru că era particular grecească. „Psihologie", la greci, şi nu numai sau, poate, mai exact în vechime este cuvânt ambiguu, aceasta din motive epistemologice. Orice istorie este într-un concept şi nu apropiere de el. Istoria geometriei, propriu-zis începea cu Euclid, iar nu cu *Thales*. Ceea ce numea psihologie aristotelică este de fapt o filosofie „fizică", cel puţin în zona ei de întemeiere, de îndată ce sufletul era asimilat cu un principiu, forma, care, alături de materie (*corpul*) fără să existe omul ca un întreg. Nuyens (1948, passim) chiar identifica trei „ritmuri" ale evoluţiei gândirii aristotelice în funcţie de stabilirea locului şi rolului sufletului. „Idealismul platonician" era centrat în formă ca entitatea determinantă, „instrumentismul mecanist" („biologismul", după Ross şi datorită faptului că Arist., în replică la platonicieni, admitea existenţa sufletului în toate cele ce au viaţă) în sensul că sufletul se raportează la corp ca la un instrument şi *hylemorfismul* în care întregul

trece deasupra „principiilor-elemente" forma şi materia. Tratatul *Despre suflet* ţine de *aristotelismul* ultim, în câmpul căruia „nimic nu este doar formă sau doar materie, ci şi una, şi cealaltă, în necesară complementaritate" (Thoma, *De ente...*, II). Dacă „substanţa <formată> ar fi separată de secure, n-ar mai fi secure decât prin omonimie, dar acum securea este secure". Tot asemenea, „raţiunea de a fi a unui corp natural anumit, care cuprinde în sine principiul mişcării ca şi pe cel al stării pe loc", *s.* ca formă, spre a fi *formă*, presupune corelativul (contrarul, complementarul) său, materia. Dacă „ochiul ar fi o vietate", văzul i-ar sta ca suflet; rezultă că „materia văzului" (ochiul) spre a fi în finalitatea sa trebuie să fie în uniune cu forma (văzul) şi invers. Altminteri, ce ar fi „văzul" fără „ochi" şi „ochiul" fără „văz"? Enteleheia a corpului, precum „cârmaciul pentru corabie, deci desăvârşitor, „lucrarea lucrului", spre a face astfel după Cantemir, ca act, prin urmare, actualizant spre a fi în destinaţia sa ontologică sufletul îl cere pe celălalt al său, corpul, ca putere, în stare de actuaţie. Ce ar fi actul actualizant fără putere (dynamis) şi ce puterea ca actuaţie fără de enteleheia? (*De an.*, II, 1, 412 b 10 sqq.). De o psihologie se poate vorbi numai în interiorul câmpului de semnificare (cuprindere al sufletului. „Substanţă în sensul de specie a unui corp natural care are viaţa ca potenţă" *s.* are facultăţile/puterile: nutritivă, doritoare, senzitivă, de mişcare din loc şi gândirea. Animalele care au puterea senzitivă au şi dorinţa (*ibid.*, II, 1, 412 a 20; 3, 414 a 30). Senzaţia, constând într-o afectare, presupune simţurile şi obiectele lor („sensibilele" luate în trei sensuri: „în şi prin ele însele", adică pe acelea specifice fiecărui simţ şi pe cele comune şi accidentale). Simţurile: văzul („simţul vizibilului"), auzul (cu sunetul), mirosul (cu „obiectele mirositoare"), gustul şi pipăitul (*ibid.*, II, 5, 416 b 30; 6, 418 a; 7-104 18 a 25-424 b - 20). Ca funcţii *s.* are simţirea-perceperea, reprezentarea („un proces generat de o senzaţie ce este în act") şi gândirea prin care „sufletul cunoaşte şi chibzuieşte" (*ibid.*, III, 3, 4; 427 a 15-428 a 15; vd. *Cunoaştere, nous*). ~ (5) „Un lucru corporal alcătuit din particule fine, împrăştiate în toată masa corpului, foarte asemănător vântului, având un amestec de căldură", *s.* în concept epicurian, pe lângă aceste două funcţii-calităţi: aeriformă şi ignee ar mai avea una (nenumită), care le întrece pe primele prin fineţea particulelor, şi prin aceasta rămâne în legătură mai strânsă cu restul corpului nostru". Ea ar fi răspunzătoare de mişcarea sufletului în afecte şi gândire (*Scris. către Hdt.*, în Diog. Laert., X, 63, 64). ~ (6) Presupunând că *elementele* sunt grupate două câte două, *apa* şi *pământul*, *focul* şi *aerul*, acestea din urmă sunt ca *pneuma* universal. Lumea, de aceea, „e un animal dotat cu raţiune, viaţă şi inteligenţă... Este un animal în sensul că-i o fiinţă însufleţită, înzestrată cu senzaţie." Sufletele noastre „sunt frânturi rupte din sufletul lumii" (Diog. Laert., VII, 143). Cea „mai nobilă parte este, şi cea conducătoare ἡ γεμονικόν, ghicind pe celelalte, pe acelea care produc reprezentările, asentimentele, sentimentele, dorinţele şi raţiunea" (Ps. Plut., *Despre opiniile filosofilor*, IV, 21). ~ (7) În emanatismul platonician, „sufletul universal" este, după Bine şi Inteligenţă, cea de a treia ipostază a Unului: „acolo sus, planează asupra lumii" (*Enn.*, II, 9, 7). Cum el însuşi este emanaţie a Unului, sufletele particulare, la rându-le, sunt emanaţii ale sale. În acest fel ele şi „descind" întrupându-se, mişcare liberă fiind a sufletului „prin el însuşi" (*ibid.*, IV, 3, 13). În determinaţie individuală, *s.* este înzestrat cu trei puteri: vegetativă, senzitivă, raţională, unul în toate: „sufletul este o natură unică în multiple puteri" (II, 9, 2, 6). Sufletul, ca acelaşi, „posedă, pe de o parte, puterea de a discerne τὸ κριτικόν raţiunile matematice, iar pe de alta, puterea generatoare şi producătoare τὸ γεννητικὸν τε καὶ ποιητικὸν măsurile incorporale prin care se poate integra puterea generatoare a formelor angajate în materie" (Iambl., *De communi mathematica scientia*, IX, p. 41-42). În viziune procleană, dacă toate pornesc din Unul şi se întorc la el, şi *s.* care este anticonstituant αὐθυ πόστατος procede şi revine (conversiv) prin chiar esenţa sa. *Damascios*: sufletul este raţional şi iraţional. Acesta din urmă nu este mişcat nici de sufletul universal, nici de corp ori prin sine. Trebuie căutată sursa în faptul vidului ca unitate (*De principiis*, 29 r 1).

SUPREMUL BINE vd. BINE

SUSPENDAREA JUDECĂŢII – ἐποχή scop în limitele analiticii cunoştinţei, scop, mijloc pentru atingerea indiferenţei, în ordine morală, *epokhe* are, astfel, în *scepticism* un loc şi un rol de primă însemnătate. Principiul instituirii sale este opunerea probabilităţilor (şi, mai departe, mediat, a lucrurilor), iar modalităţile de realizare, *tropii*). A judecăţii, datorită egalei demnităţi a presupoziţiilor antitetice privitoare la referent, prin aceasta suspendarea este şi a lumii, dar într-un sens care nu se leagă, peste veacuri, cu cel fenomenologic, deşi trimite. În timp ce la Husserl *epokhé* avea să fie prima mişcare a eului pentru „a se sesiza cu Eu pur" (de unde şi funcţia sa metodică, „radicală şi universală" de „punere între paranteze a lumii obiective"; 1947, par. 8, 60), la sceptici era secundă. Socotind echivalente: punerea husserliană „în afara valorii a oricărei atitudini faţă de lumea obiectivă" şi suspendarea sceptică a judecăţii, aceasta din urmă capătă funcţie metodică numai după ce este întemeiată. În plus, şi ca urmare firească, „împărantezarea" lumii este mediată de abţinerea de la deliberare asupră-i. Finalitatea, păstrând distanţa şi particularităţile, este aceeaşi: Eul pur, cu deosebirea însă că acesta, în termen husserlian, numeşte conştiinţa generică anterioară oricărei determinaţii, pe când în descriere sceptică este conştiinţa individuală sau, poate nu numai, dar, oricum, *eliberată (epurată)* de presupoziţii. Distinctă prin atâtea de cea husserliană, totuşi *epohé* sceptică aparţine preistoriei sale. Forţând puţin lucrurile, de aceea, din acest punct de vedere, cel puţin, *scepticismul* aduce cu o fenomenologie *avant la lettre* (vd. şi *Hieronymos din Rhodos*).

SYRIANOS (Συριάνος) **din Alexandria** sau **din Gaza** (m. ?438) cel de al doilea întemeietor al şcolii din Atena (vd. *neoplatonismul*), după *Plutarchos din Atena*. Scolarh probabil începând cu 435, anul prezumat al morţii acestuia, până în 438, când în fruntea şcolii vine *Proclos*, cel mai de seamă dintre discipolii săi. L-ar mai fi audiat şi *Hermeias Filosoful*. Că era, trecut, cu adevărat „cel mai bun interpret al lui *Platon*", „modelul filosofilor", „vicarul sfinţilor", cum „cu emfază" îl numeşte Proclos, este greu de stabilit (Rivaud, 1948, p. 551). La o stare de lucruri tot ce se poate reală, se va mai fi adăugat entuziasmul discipolului. Dacă Proclos îi va fi datorat mai totul, cum declară el însuşi, atunci prin extindere, învăţământul lui *S.* va fi avut cam aceeaşi structură: în primii doi ani se studiau tratatele (*pragmateiai*) aristotelice pentru introducerea în *platonism*, tehnică aproape curentă în scolile neoplatonice. Urmau comentariile la *Platon* (*Alk.*, I, cartea a X-a, a *Legilor, Phd.*, *Phb.*, *Rsp.*, *Tim.*, *Prm.* Se presupune că spre sfârşitul vieţii, *S.* ar fi inclus şi comentarii la orfici, la texte caldeene şi esoterice (hermetice),

continuate de Proclos. De altminteri, după *Lex. Suda* (p. 479, 1-2 Adler) ar fi scris chiar despre *Concordanţa între Orfeu, Pythagoras şi Oracolele chaldaice* în 10 cărţi. Sigur este însă un *Comentariu la Metafizica* (B, M, N) şi tot un *Comentariu la Retorica lui Hermogenes* (*In metaphysica commentaria*, Rabe, Berlin, 1902; *In Hermogenem commentaria*, Rabe, Leipzig, 2 vol., 1892-1893). Comentariile lui *S.* vor fi fost programat neoplatonizante, cum aveau să fie şi acelea ale lui Proclos Platon însuşi este trecut în condiţie de mijloc. Astfel, cele cinci ipoteze din dialogul *Prm.* sunt privitoare la Unul ca divinitate, iar *Timaios* conţine deja ideea procesiunii, toate ipostazele şi fenomenologia ei. Interpretarea la *Prm.* trebuie să pornească de la prima ipoteză: dacă Unul este unu (atunci n-ar fi pluralitate). Ceea ce se neagă în aceasta se afirmă în cea de a doua (dacă unul este) în care se afirmă ce fusese negat: „Unul care este ne-a apărut a fi plural" (143 a). Era, de altminteri, glorificat pentru „a fi descoperit principiul de interpretare la *Parm.* (Trouillard, 1969, p. 912). În *Timaios* găsea „mecanismele" procesiunii de la Unul inexprimabil şi incognoscibil la ceea ce, plotinian, era deopotrivă inteligibilul şi înţelegerea (*neoton* şi *noeron*); la extremitatea inferioară a inteligibilelor se află Zeul orfic, Phanes sau Protogonos, acesta un autozoon (vd. *orfismul*; *cosmogonie*). La limita superioară este primul zeu, Demiurgul din *Timaios*, replică a lui Phanes. Prin conversiune (*epistrophe*) se întoarce către inteligibile. Syrianos este mai curând un teolog (Rivaud, 1948, p. 551). Mărturisind a nu fi adăugat ceva esenţial la doctrina dascălului său, acela „care l-a iniţiat în toate adevărurile divine, a delimitat mai exact modalitatea nedeterminată de a cerceta pe cei mai vechi, care a făcut distincţii mai precis gândite în amestecul dezordonat al diferitelor ordine şi a sfătuit să fie fixată şi urmată exact diferenţierea determinaţiilor" (*Theal. Plat.*, I, 10, 21-22), diminuându-se ori nu pe sine, dar nu aceasta este problema, Proclos previne asupra unei identităţi de principiu.

ŞCOALA ~ (1) σχολή, σχολειον, σχολικός, propriu şcolii; σχολαστικός, cel ce se dedică studiului; σχολασχῆς, conducător de şcoală; σχολατιῆριον sală de studiu: repaos, timp liber pentru ceva, întreţinere savantă, studiu, asociaţie savantă, loc de studiu. Prima „şcoală" (cu dominanta în „confrerie", în primul rând religioasă) va fi fost cea a lui *Pythagoras* (pythagoricienilor). Închisă, era bine structurată, avea reguli de intrare stricte. Mai înainte, „candidaţii" erau cercetaţi cu mare atenţie: unde zăboveau, cu cine împărţeau bucuria şi tristeţea, felul în care izbucneau în râs, tăcerea ca şi flecăreala. Apoi le era supusă examenului faţa, fiziognomonica trecând ca o ştiinţă foarte riguroasă. Erau observate şi mişcările trupului. Examenul dura cam trei ani (Iambl., *V.P.*, 15, 64; 17, 71-72). Urmau de la doi la cinci ani (se pare) de tăcere, neofiţii învăţând astfel „să-şi stăpânească limba". După depunerea jurământului, acuslmaticii (tăcuţii) erau declaraţi *aidemones*, oameni cuviincioşi. Cei ce intrau în „şcoală" „îşi puneau averile în comun". Cel ce nu îndeplinea condiţiile şi nu respecta regulile „«murea» pentru sectă. I se făcea chiar o stelă sau un mormânt şi i se înapoiau bunurile. Totodată, înceta solidaritatea cu ceilalţi fraţi, care nu-l mai recunoşteau în vreun fel (*ibid.*, V.P. 17; 72). Aşa-numita „şcoală a milesienilor" „probabil că nu va fi fost altceva decât un grup de prieteni deasupra nevoilor materiale, care, în deplină libertate a spiritului, îşi pun probleme încercând rezolvarea lor" (Reale, 1993, V, p. 254). Cam asemenea şi şcoala „parmenidienilor" (eleată; vd. *Elea*), aceea a heraclitienilor sau acelea ale anaxagorienilor şi democritienilor. „Aveau aceste grupuri o existenţă oficială? Se reuneau pentru a citi opera maestrului, pentru a şi-o lămuri şi comenta, pentru a aprofunda cercetările în spiritul dascălului? Exista o ortodoxie la care mai mult sau mai puţin trebuiau să adere? Se prea poate, dar nu ştim până unde mergea coeziunea lor" (Gigon, 1961, p. 93). Nici sofiştii, mai curând centrifugali, nu se vor fi strâns în şcoală, deşi un învăţământ exista, poate, în determinaţii juridice-retorice. Aici *Socrate* şi socraticii (cinicii, cirenaicii, megaricii şi eliacii) la rândul lor. La rigoare, prima şcoală este *Academia* platonică. Apoi, *Lyceul* aristotelic, ca şi şcolile post-aristotelice: stoică, epicuriană şi sceptică. Organizarea este din ce în ce mai strict didactică şi numărul „auditorilor" în creştere. Numai cursurile lui *Theophrastos* erau ascultate de „cam două mii de elevi". Cum i-ar fi el însuşi lui Phanias, peripateticianul, nu era uşor să dobândeşti „publicul pe care îl doreşti". Ca să-l ţii, o dată dobândit, era nevoie de o didactică pe măsură: „dacă un autor citeşte cursul, trebuie să facă rectificări. A amâna orice discuţie şi a nu ţine seama de critică este un procedeu pe care tinerii de astăzi nu-l mai admit" (Diog. Laert., V, 37). Până în anul 529, când împăratul Iustinian avea să desfiinţeze ultima şcoală platonică din Atena, învăţământul filosofic se desfăşoară în şcolile medio- şi neoplatonice (vd. *neoplatonismul*) ca şi, mai slabe însă în direcţii, neopythgorică, neoaristotelică, neostoică, neosofistă, neocinică. ~ (2) Sectă – αἵρεδις, alegere, opţiune, preferinţă, şcoală (filosofică, literară, medicală, religioasă, apoi erezie). „Prin sectă se înţelege înclinarea către admiterea a numeroase dogme care au o dependenţă unele faţă de altele şi faţă de cele ce percep simţurile" (Sext. *P.H.*, I, 16). În antichitate se scria *despre secte* cu intenţie istoriografică. Diog. Laert. (II, 88) citează *Peri aireseon* a lui Hippobotos (probabil sec. III-II ante), pierdută. Ceva similar ar fi scris şi *Panaitios* stoicianul, apoi *Apollodoros epicurianul.*

ŞTIINŢĂ; ἐπιστήμη – abilitate pentru ceva, cunoştinţă; particular şi μάθησις cunoştinţă, instrucţie, ştiinţă). ~ (1) O tetradă, sufletul nostru în concept pythagoric, era, în interpretare târzie, inteligenţă, ştiinţă, opinie, simţire "νοῦν ἐπιστήμην δόξαν αἴσθησιν (Aët., I, 3, 8; 58 c 15 D.K.). *Socrate* îşi sfătuia discipolii „să înveţe doar atâta astronomie câtă le trebuie să-şi dea seama de părţile nopţii, ale lumii, ale anului, când vor face o călătorie" Cercetările care aveau alt scop decât cel pragmatic, anume „cunoaşterea" cerului le socotea inutile şi periculoase. Inutile întrucât toate au fost făcute de divinitate pe măsura sa; periculoase prin impietate. Totuşi, îndemna la „ştiinţa calculului", dar şi la aceasta în limite practice (Xen., *Mem.*, IV, 7). De o ştiinţă pe care o şi promova, el vorbea numai în limitele cunoaşterii de sine a sufletului, ca rezultat al acesteia: „o ştiinţă a celor drepte, aşa cum e, să zicem, cea a gramaticii" (*ibid.*, IV, 2; vd. şi *gnothi sauton, Socrate*). ~ (2) În *platonism*: (a) ştiinţă în genere, în deosebire de *techné* şi de *doxa*; „nu e acelaşi lucru captivitatea şi puterea; capacitatea rezultă din ştiinţă ἀπὸ ἐπιστήμης sau chiar din nebunie şi mânie" (*Prt.*, 351 a); „dacă avem de a face cu o metretică, atunci e vorba de o tehnică şi de o ştiinţă" τέχνη καὶ ἐπιστήμη (*ibid.*, 357 b); *ibid.*, 330 b tot una cu *sophia*, cea mai de seamă parte a virtuţii; darul vorbirii, sporit „prin ştiinţă ἐπιστήμην şi trudă" (*Phdr.*, 269 d)), cunoaşterea obiectului studiat μαθήματος ἐπιστήμην (*Lg.*, 966 e). (b) ştiinţă a fiinţei: „două specii ale convingerii: una care se

întemeiază pe în-credere fără cunoaştere, alta pe ştiinţă" τὸ δ' ἐπιστήμην (*Grg.*, 454 e); cu deosebire de opinia corectă, deşi ambele utile, ştiinţa este în şi mai mare măsură, căci acela care o deţine izbuteşte întotdeauna, pe când cel ce presupune o face numai uneori (*Men.*, 97 c; cf. şi 98 b); reamintirea este posibilă pentru că în sufletul oamenilor se află „ştiinţa şi buna înţelegere a lucrurilor" ἐπιστήμη ... καὶ ὀρθὸς λόγος (*Phd.*, 73 a; vd. şi 73 c, 73 d, 74 b, 75 b (prin ştiinţă, şi nu prin experienţă ἐπιστήμη, οὐκ ἡμπειρία (*Rp.*, 409 b); „numeşte înţelepciune ştiinţa care comandă fapta dreaptă şi frumoasă" şi nedreaptă fapta care distruge această dispoziţie şi neştiinţă ἀμαθία părerea care inspiră această acţiune" (*Rp.*, 443 e). „Dacă deci cunoaşterea se raportează la fiinţă şi ignoranţă αγνωτία la nefiinţă trebuie căutat ceva mijlociu, între ignoranţă şi ştiinţă – καὶ ἐπιστήμης (477 b). Ideea de Bine, cauza ştiinţei şi adevărului αἰτίαν ἐπιστήμης... καὶἀληθείας (508 e); în schematica de la VI, 509 d – fine, *epistéme* corespunde inteligibilelor, acelor *noeta* inferioare (obiectele matematice) şi *noeta* superioare (Ideile). Despre primele vorbesc matematicile; despre Idei, *dialectica*. După cum *noetos kosmos* stă în opoziţie cu *kosmos aisthetos*, tot asemenea *epistéme* şi *doxa* (vd. *opinie*). În consecinţă, ştiinţa nu poate fi înţeleasă nici ca senzaţie (percepţie *Tht.*, 151 e şi urm.), nici opinie adevărată (*ibid.*, 187 b - 201 d), nici ca opinie adevărată însoţită de raţiune (*ibid.*, 201 a şi urm.), ci numai ca asumare a fiinţei. ~ (3) Prin diferenţă/ opoziţie faţă cu opinia o defineşte, preliminar şi *Aristotel*. „Fiinţa şi obiectul ei diferă de opinie şi de obiectul acesteia, prin aceea că ştiinţa este universală şi recurge la propoziţii necesare, iar necesarul nu poate fi altfel decât este" (*An. post.*, I, 33, 88 b). Cunoaştere a esenţelor, şi „nu în felul sofiştilor, a accidentelor", înseamnă că este a cauzelor „de care depinde lucrul". Ceea ce, o dată cu cauză (termenul mediu, raţiune a concluziei), mai presupune stabilirea relaţiei între cauză şi efect (între raţiune şi concluzie) şi concluzia care, necesară, nu poate să fie altfel (cf. Tricot, 1938, p. 7, 4.3). De aceea, „obiectul ştiinţei în sens propriu este ceva care nu poate fi altfel decât este" (*An. post.*, I, 2, 71 b). Aplicată deci universaliilor şi astfel de la mai multă la tot mai puţină mijlocire fiinţei în sine, prin aceasta este polimorfă, dar în sistem. De aici şi clasificarea, în mai mare măsură decât o operaţiune strict taxonomică, una de epistemologie superioară. Poetice, practice şi teoretice ele urmează, pe de o parte, structura sufletului însuşi, ca, pe de alta, pornind de la cele „creatoare" pentru a ajunge la „metafizică" şi până la aceasta, sistemul ştiinţelor să refacă arhitectonica fiinţei (*Top.*, 8, 1, 157 a). Ştiinţele poietice: poetica (atenţie la prezenţa şi absenţa lui „i") şi retorica dau seamă de capacitatea de re-creere a omului, adică de instituire de către acesta a propriei lumi – existenţe (ca în exemplul cu patul; vd. *natură*); cele practice – etica, economia şi politica – sunt privitoare la ceea ce, hegelian, s-ar putea numi spiritul obiectiv (deci proiectarea într-un sistem de relaţii); în fine, cele teoretice – matematicile, fizica (filozofia secundă, a naturii) şi „metafizica" (filozofia primă) – aplicate structurilor ontologice. De fapt, toate de la matematici la ştiinţe, zicându-le, parţiale la filosofia primă, toate sunt despre fiinţă şi în acest fel toate în orizontul filosofiei (cf. *Metaph.*, E, 1, 1025 b).

T

TABULA RASA; πινακὶς ἀγραφή – sufletul ca o ceară moale, ce poate fi în-semnată (κήρινον, ἐκμαγεῖον), „la unul mai mult, la altul mai puţin, la unul dintr-una mai curată, la altul cu impurităţi şi uscată"; „un dar al Mnemosynei". Tot ceea ce noi vrem să ne amintim „se întipăreşte..., ca şi cum ne-am întipări în suflet sigiliile inelelor". Ceea ce se întipăreşte ţineau minte şi este ştiut „cât există în tipar imaginea" (Pl., *Tht.*, 191 c-e). Intelectul există ca potenţă întocmai „ca o tablă pe care nu este scris nimic în act" ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπαρχει ἐντελεχείᾳ (Arist., *De an.*, III, 430 a 2-5). Dar „nu este în absolut tabula rasa", de îndată ce în putinţă este tot ce e inteligibil. Ca mai târziu Leibniz, cum avea să zică Trendelenburg, intelectul mai înainte de a fi cunoscător este (Reale, 1993, V, p. 270). În funcţie de capacitatea receptivă a sufletului, „întipărirea" în minte a formei unui lucru (Diog. Laert., X, 33; vd. şi *anticipaţie*). Reprezentarea, la stoici, este „o imprimare în suflet" (Diog. Laert., VII, 45; Sext., *Adv. math.*, VII, 227: „ca o imprimare a sigiliului pe ceară"); vd. şi *reprezentare*). Expresia pinakis agraphé (= *tabula rasa*), întocmai apare la *Alexandros din Aphrodisia* (*De An.*, 84, 25 Bruns; cf. Reale, I, 1993, p. 270).

TEZĂ; θέτις; lat. *thesis* – subiect, temă, teză (Quint.); în logică, „principiu nemijlocit al unui silogism", adică o propoziţie (premisă) care nu mai trebuie demonstrată. Când teza „admite o parte sau alta dintr-o enunţare" (afirmaţia ori negaţia) este o „ipoteză"; când însă este „o precizare exactă" a sensului, în acest caz va fi, după *An post.*; I, 2, 72, o „definiţie". În *Top.* (I, 11, 104 b): opinie, concepţie paradoxală (*hypolepsis paradoxos*) susţinută „de un filosof" (ca, de ex., *Antisthenes*, „nu există contradicţie", *Heraclit* „totul este în mişcare", *Melissos*, „fiinţa este una". Distinctă de „premisa dialectică" (aceasta „o întrebare care apare probabilă sau tuturor, sau majorităţii, sau înţelepţilor... cu condiţia să nu fie un paradox") teza se deosebeşte şi de *problemă*, dar în sensul că ea „este o problemă, dar nu orice problemă este o tezâ". Poate doar cele „dialectice". Pe scurt, deosebirea ar consta în faptul că în timp ce „problema formulează o alternativă", teza se pronunţă pentru o latură anume (Florian, 1963, p. 24).

THALES (θαλῆς) **din Milet** (640-562 ante) – unul dintre cei şapte înţelepţi, întemeitorul şcolii din Milet, prima, în ordine istorică, în filosofia greacă. Originar din Milet, fenician sau carian, problema este controversată şi, probabil, sortită să rămână deschisă, informaţiile antice fiind contradictorii. Minte aproape atotcuprinzătoare, *Th.* este geometru (i se atribuie demostraţia a cinci teoreme), este astronom (a prezis cu exactitate o eclipsă totală de soare, aceea care a avut loc, după calculele de azi, în 28 mai 585; cf. L. Blanche, 1963, p. 195); este priceput în

construcţii (după Hdt. (I, 75) ar fi deviat cursul fluviului Halys); este economist clarvăzător („pe baza socotelilor sale... şi-a dat seama că se va produce o recoltă abundentă de măsline şi chiar din timpul iernii... a închiriat toate presele de ulei existente în Milet..., fără ca nimeni să-l concureze. Când a sosit timpul recoltării şi când toată lumea căuta prese, *Th.* le-a reînchiriat pe cele arvunite de el, în condiţiile în care dorea"; Arist., *Polit.*, I, 11, 1259 a 6. E, ceea ce se numeşte, economie de conjunctură); este un bun consilier politic („atunci când Cresus a trimis soli milesienilor cerându-le alianţe, *Th.* i-a oprit pe milesieni de la această alianţă şi, întâmplându-se ca Cyrus să iasă învingător, a salvat cetatea"; Diog. Laert., I, 25; „a povăţuit pe ionieni să fie reprezentaţi printr-un singur senat"; Hdt., I, 170); este un moralist riguros şi exemplar. Apoftegmde care i se atribuie de la „Cunoaşte-te pe tine însuţi" „şi de la „nimic prea mult" la „Fereşte-te de bogăţia dobândită pe căi necinstite şi caută să nu fii acuzat de necredinţă faţă de cei ce ţi-au fost camarazi credincioşi" (*Lex. Suda*, 25-30; D.L., I, 37), poate că nu-i aparţin, dar, o dată alăturate numelui său, atestă reputaţia de moralist pe care o avea în antichitate. Este, în fine, şi filosof, primul filosof al grecilor. Astfel nu va fi fost întrucât ştia tot ce se putea şti. În acest caz, filosofia din chiar momentul inaugural n-ar fi fost altceva decât sumă de cunoştinţe şi rezultantă a tuturor cunoaşterilor. Dar *Th.* ca filosof este distinct de geometru sau de astronom, în „biografia" sa filosofică neintrând şi acestea. Teoremele sau cunoştinţele sale astronomice, de economie etc. nu-l justifică, nici chiar, o dată acceptat ca filosof, nu-l sporesc în această condiţie. Ca geometru el intră în istoria geometriei; iar ca astronom în aceea a astronomiei. Ca filosof el trebuie reconstituit din perspectiva şi cu mijloacele filosofiei. Nu se ştie dacă a scris o singură lucrare, „Astrologia nautică", trei (pe lângă aceasta, *Despre solstiţiu*, *Despre echinoxuri*) sau niciuna (Unii spun că n-a lăsat nici o scriere"; Diog. Laert., I, 23). Şi, în eventualitatea auctorială, este şi mai greu de stabilit în ce măsură cărţile sale ar fi fost în exclusivitate de filosofie (prin comparaţie şi pentru mai multă edificare, cartea – şi ea prezumtivă – a lui *Anaximandros*, *Despre natură* ar fi fost una de „geografie". Indiferent însă de numărul şi de dominanţa cărţilor sale, sigur este faptul că *Th.* reconstruieşte filosofic lumea. Dacă pentru aceasta prima condiţie era identificarea naturii ascunse a lucrurilor, aşa zicând după *Heraclit*, *Th.* este, cu adevărat primul filosof al grecilor. Căci, în deosebire de iubitorii-de-mit, şi ei în oarecare măsură iubitori-de-înţelepciune, *Th.* caută să afle nu numai sursa (natura) generatoare, ci şi, în primul rând, chiar esenţa comună, substratul ireductibil. În absenţa unui limbaj specializat, el a recurs la limbajul comun, preluând un termen al acestuia, *apa*, dar resemnificat în prealabil. Tot ce se poate ca el, în cursul acestui proces de transfigurare a sensurilor, să fi procedat inductiv, observând că tot ceea ce se naşte şi trăieşte „se menţine prin umiditate, iar tot ceea ce este mort se usucă; seminţele tuturor lucrurilor sunt umede şi tot ce reprezintă hrană musteşte, de acolo de unde provin toate, de acolo se hrănesc: cum apa este principiul naturii umede, le înglobează pe toate" (Simpl., *Phy.*, 23, 21, după Theophr., *Phys.* opin., fr. 1, în Diels; A (3). Procedând inductiv, el nu făcea din „apă" principiu al lumii şi deci termen al filosofiei, ci o învestea numai cu funcţia de purtător al unei semnificaţii şi de supleant pentru un cuvânt propriu limbajului specializat al filosofiei. Altfel spus, „apa" era doar nume pentru principiu, şi nu principiul însuşi.

Aşa se şi explică reputaţia reală de a fi fost întemeietorul filosofiei greceşti, prin trecerea explicaţiei lumii de la forma mitică la cea filosofică, şi, de acuma, lăuntrul noului orizont, deschiderea către cel de al doilea gânditor milesian, *Anaximandros*, discipolul său. Dacă ar fi identificat principiul cu apa, între sine şi elev ar fi fost numai discontinuitate. Or, deosebirea dintre ei este în identitate.

THEAGENES (Θεαγένης) **din Rhegion** (sec. VI ante) – ca *Metrodoros din Lampsakos*, filologul, comentându-l pe Homer, demitizant, găseşte în teomahii „contradicţiile între toate elementele din care este alcătuit întregul". Apollon era *focul*, Poseidon *apa*, Hera văzduhul, Artemis luna. Tot asemenea, ca nume pentru „diferite stări", Atena semnifica înţelepciunea, Aresnebunia, Afrodita pasiunea, Hermes „raţiunea calculată". Ca Metr., *Th.* rămâne încă în spaţiu protofilosofic, dar săvârşeşte o spărtură, intuind că „chiar dacă o dată intervine o degradare parţială, întregul rămâne veşnic" (*Schol. la Homer*, B, *Il.*, XX, 67; Porphyr., I, 240, 14, în *F.G.P.*, I, 2).

THEODAS (Θεοδᾶς) **din Laodiceea** contemporanul lui *Menodotos*, deci ar fi trăit pe la sf. sec. I şi încep. sec. II. Medic din şcoala empiristă şi el, este important, fie şi indirect, pentru întregirea imaginii filosofiei din epocă, prin faptul că ar fi folosit pentru prima oară cuvântul observaţie (*téresis*); până la el se prefera *aútopsia* (ca experienţă directă, ceea ce se vede). Totodată, ar fi distins trei feluri de experienţe: (a) observaţia *téresis* (care, la rândul ei este: naturală – deschiderea unui vas de sânge, o durere etc., improvizată, când se cercetează nemetodic efectul unui aliment, într-o afecţiune, şi imitativă (*mimetiké*), atunci când se experimentează); (b) istoria (preluarea constatărilor deja făcute) şi (c) trecerea de la asemănător la asemănător (cf. Galen, *De subfig. empir.*, 39; Brochard, 1932, pp. 311-312; 364).

THEODOROS (Θεόδωρος) **din Cyrene** (sec. IV-III ante) – supranumit Ateul ὄθεος ar fi fost elevul unui cyrenaic, Aristippos cel Tânăr, dar şi al unui neidentificat Dionysios dialecticianul. Ataşat de tradiţie în virtutea unui automatism impus de criterii geografice şi pedagogice şcolii cyrenaice, *Th.* este mai degrabă un independent sau, cel mult, un cyrenaic în felul său. Incomod în controverse, recurgând se pare la sofisme, abrupt şi paradoxal în argumentare (ar mai fi fost numit şi „Zeul", „în urma întrebărilor următoare ce i-au fost adresate de Stilpon. «*Theodoros*, eşti cu adevărat ceea ce singur declari că eşti?» Theodoros dând răspuns afirmativ Stilpon continuă: «Oare spui că eşti zeu?» A confirmat şi aceasta «Atunci urmează că eşti zeu». Theodoros încuviinţă şi-i spuse lui Stilpon surâzând: «Dar bine, ticălosule, în cazul acesta vei recunoaşte şi tu că eşti cioară şi multe altele de acest fel»"; Diog. Laert., II, 100), Necruţător, zice-se, şi cu regii, *Th.* şi-a atras numeroase adversităţi. Atenienii chiar l-ar fi alungat din cetatea lor, acuzându-l de impietate, căci în cartea sa *Despre zei* (pierdută), le-ar fi ridiculizat credinţele tradiţionale: „Stând o dată lângă Eurycleides hierofantul, Theodoros intră în vorbă cu el: «Spune-mi, Eurycleides, care sunt cei ce violează misteriile?». E. răspunse: «Aceia care le dezvăluie neiniţiaţilor». «Atunci tu singur le violezi, când le dezvălui celor neiniţiaţi"» (Diog. Laert., II, 101). Reputat ca ateu, supranumele, după toate probabilităţile, nu va fi semnificat „nimic mai mult decât atitudinea critică faţă de religia populară, iar nu negarea divinităţii" (Robin, 1935, p. 208). Raţionalismul sau critic va fi sedus pe mulţi, vorbindu-se, adevărat că vag, de existenţa unor theodoreeni (*theodóreioi*). Aceştia, probabil

activi, acreditaseră ideea că lucrarea învăţătorului lor ar fi făcut epocă, influenţându-l cu deosebire pe *Epicur*. Nu se ştie însă nimic exact. Ca moralist, cât poate fi reconstituit, *Th.* nu este prea individualizat. Oricum, în sugestie cyrenaică, dar numai atât, va fi promovat un oarecare hedonism. Totuşi, „pentru el, binele era înţelepciunea şi justiţia, iar răul stările opuse acestora, plăcerea şi durerea fiind intermediare între bine şi rău" (Diog. Laert., II, 98).

THEOPHRASTOS (Θεόφραστος) **din Eresos,** în insula Lesbos (372?-285 ante) – cel mai proeminent aristotelician din succesiunea imediată. L-ar fi audiat mai întâi pe un Alcippos (de nereconstituit) „pe când acesta ţinea lecţii în oraşul său natal", după aceea pe *Platon*, apoi pe *Aristotel* (Diog. Laert., V, 36). Pe numele său adevărat Tyrtamos, „din cauza vorbirii sale, divine" – dià tò tés phráseos thespesion, Arist. i-a zis Theophrastos (de la *theos* – zeu şi *phrásein* – a vorbi). Căci dascălul îl preţuia mult, spunând despre el şi Calisthenes ceea ce „se povesteşte" că va fi zis *Platon* despre sine şi *Xenocrates*, „anume că unul avea nevoie de frâu, iar celălalt de pinteni, fiindcă *Th.* înţelegea totul cu o minte foarte ageră, pe când celălalt era încet la minte" (*id.*, V, 38, 39). Succesor la conducerea *Lyceului* începând cu anul 322, *Th.* menţine învăţământul la o cotă apropiată de cea stabilită de Arist., dar nu are autoritatea acestuia, nici aceeaşi capacitate de construcţie. Aproape „idealul" în discipolatul filosofic, „plin de pietate şi de asiduitate" cum era, nu rămâne totuşi „un simplu – discipol", fără opinii şi necritic (Gomperz, 1910, p. 505). Într-o scrisoare către Phanias peripateticianul, va fi spus, pragmatic, „despre învăţământ" că „nu-i uşor să obţii un public aşa cum doreşti, nici chiar un cerc restrâns. Dacă un autor îşi citeşte cursul, trebuie să facă rectificări. A amâna orice discuţie şi a nu ţine seama de critică este un procedeu pe care tinerii de astăzi nu-l mai admit" (Diog. Laert., V, 37). Succesul său didactic (ar fi avut cam două mii de elevi) se poate explica şi prin aceasta. La fel critic este şi faţă de tradiţie, întrucâtva chiar în raport cu Arist., într-o operă impresionantă: în catalogul reprodus de Diog. Laert. (V, 42-50) sunt înregistrate 227 de titluri (ce-i drept, unele de câte două ori, cu uşoare modificări; pe de altă parte, *Despre senzaţii şi lucrurile sensibile* nu este amintită. Omisiunea s-a explicat prin ipoteza că această scriere, păstrată aproape în întregime, ar fi un fragment din *Contra fizicienilor*.). Ca Arist., *Th.* a întocmit lucrări de logică (*Analiticile prime, Analiticele secunde, Despre analiza silogismelor*), consacrate filosofiei prime, filosofiei secunde (fizicii) şi cercetării critice a opiniilor „fizicienilor" (*Despre aporii simple* şi/sau *Metafizica, Despre cauze, Despre probleme fizice, Despre ordinea cosmică, Despre natură, Despre mişcare, Opiniile fizicienilor, Contra fizicienilor, Despre concepţiile lui Anaximenes, Despre concepţiile lui Anaxagoras, Despre Empedokles*), scrieri de psihologie şi (probabil) de analitică a cunoaşterii (*Despre suflet, Despre senzaţii, Despre imaginile vizuale, Despre experienţă, Despre intelect, Despre minciună şi adevăr, Despre felurile cunoaşterii*), scrieri ştiinţifice (*Despre foc, Despre apă, Despre fenomenele macrocosmice, Despre vânturi, Despre semnele apelor, vânturilor, furtunilor şi timpului frumos, Meteorologia, Despre pietre, Istoria plantelor, Cauzele plantelor, Despre animale*), lucrări privitoare la viaţa socială (*Legile, Despre cea mai bună constituţie, Politica, Despre tiranie*), cărţi de morală (*Despre fericire, Despre plăcere, Despre virtute, Despre liberul arbitru, Caractere etice, Cursuri de etică*), de poetică (*Despre comedie, Despre versificaţie, Despre arta poetică*), de retorică (*Despre dicţiune, Reguli de retorică, Despre arta oratorică*), de pedagogie (*Despre educaţie, Despre educaţia copiilor*), o carte *Despre zei*. Nu-i va fi scăpat nimic, poate chiar că a acoperit totul, fiind cu adevărat un enciclopedic. Cât se va fi exercitat pretutindeni la nivel de performanţă este greu de stabilit, pentru că dintr-o operă atât de întinsă nu s-a păstrat decât foarte puţin. Au rezistat vicisitudinilor 9 cărţi din *Istoria plantelor* (istorie, aici, în sens de cercetare), şase din *Despre cauzele plantelor, Caracterele* (intrate în conştiinţa europeană prin publicareaa, în 1688 a unei traduceri libere de către La Bruyère), *Despre senzaţii şi lucrurile sensibile, Despre pietre, Despre foc, Despre vânturi, Despre mirosuri, Despre semnele apelor..., Despre oboseli, Despre ameţeli, Despre transpiraţii, Despre leşin, Despre paralizie, Metafizica*, acestea mai compacte ori, în fragmente mai răzleţite, *Opiniile fizicienilor* ş.a. (toate, în *Opera omnia*, ed. Fr. Wimmer, Leipzig, Teubner, 3 vol., 1854-1862). Faţă cu tradiţia, inaugurând *doxografia*, *Th.* face mai mult decât operă de extragere şi sistematizare a opiniilor filosofilor naturii cărora li s-a aplicat. Nici numai atât şi n-ar fi fost puţin, căci lui îi datorează enorm întreaga serie a doxografilor şi, în urmare, cunoaşterea de către noi a presocraticilor. Doxografia sa, judecând-o după fragmentele din *Opiniile filosofilor* (*Physikón dóxai*), dar mai cu seamă după tratatul *Despre senzaţii şi lucrurile sensibile* (*Peri aisthéseos kai aistheton*; *De sensibus et sensibilibus*), păstrat, pare a fi fost o autentică operă de istorie critică a filosofiei. Examenul la care supune tradiţia este important atât „pentru că aplică opiniilor măsura a ceea ce, socotea el, că este adevărul obiectiv, cât, cu deosebire, fiindcă încearcă să le judece din perspectiva consecvenţei lor" (Gomperz, 1910, p. 507). Critica deci nu este numai din afară, ci şi imanentă, ceea ce nu este puţin. De asemenea, mereu în admiraţie faţă de dascălul său, îi continuă învăţământul şi deschide propriu zis, istoria *aristotelismului* de după Aristotel. Aceasta mai cu seamă prin raportarea la textele aristotelice ca fundamentale pentru formarea gândirii filosofice a neofiţilor. Este cazul îndeosebi al *Metafizicii*, un fel de exerciţiu de interpretare la ceea ce avea să se numească *Metafizica* aristotelică. În critica modernă părerile sunt împărţite. Este *Metafizica* lui *Th.* tot una cu *Despre aporii* (îndoieli/dificultăţi/probleme) simple sau e altceva? În nici un catalog (Hermippos, *Andronikos*, *Diogenes Laertios*) nu apare *Metafizica*. O scholie trecută la sfârşitul textului în multe din manuscrisele cópii târzii dă câteva informaţii în parte lămuritoare, în parte sporind nedumeririle. Nici Hermippos din Smyrna (care scrisese despre *Th.* în *Vieţile* sale, nici Andronikos din Rhodos (care-i „editase" opera) n-au cunoscut acest text, nemenţionându-l. Doar scholiastul spune că Nikolaos din Damasc (acela care, după ce Andronikos propusese editorial *metà tà physiká*, a folosit primul sintagma ca titlu (cam peste un veac într-un studiu – *theôria* despre *Metafizica* lui Arist. Iată scholia: „Andronikos şi Hermippos nu cunosc această carte... Dar Nikolaos, în studiul său despre *Metafizica* lui Aristotel, aminteşte, spunând că aparţine lui Theophrast" (*Metafizica*, 12 b). Theophrastos se aplică mai cu seamă ideii de principiu şi finalităţii pe care le propunea, aporetic, într-o *aporetică* de şcoală, discuţiei. „Cum să definim principiile şi prin ce mijloace cercetarea lor" (14 a); „care este natura lor şi unde trebuie căutate?" (2.4 a); „în ce mod se raportează la cele existente împărţirea în materie şi formă...?" (17.8 a); există anumite limite de semnificare ale lui „spre cel mai bun"? (31, 11 a). Ca un exerciţiu şcolar la *Metafizica* lui Aristotel,

Metafizica theoprastină deschide, poate, seria atât de lungă a „Comentariilor". Ceea ce nu era fără de însemnătate, *Th.* nepierzându-se în umbra lui Aristotel. Cum nu se pierdea nici în scrierile de logică. În multele „cărţi" consacrate domeniului, pierdute însă, după cum reiese din relatările comentatorilor de mai târziu, se va fi ocupat „în principal cu dezvoltarea şi prezentarea într-o formă perfecţionată a doctrinei lui Aristotel" (W. şi M. Kneale, 1974, p. 113). Astfel, la prima figură a silogismului a mai adăugat cinci moduri indirecte, care, de la Galenus, vor alcătui cea de a patra figură, a contribuit memorabil la dezvoltarea logicii modalităţii şi a teoriei silogismului ipotetic (*id.*, p. 113 şi urm.). În tradiţie aristotelică şi în continuare aristotelician, *Th.* (avea să facă în mod exemplar demonstraţia Bochenski 1947) este însă un veritabil precursor al logicii moderne, pentru a fi întrevăzut posibilitatea „unei teorii cu doi coautori". Mai exact, în deosebire, de Ar., el ar fi admis posibilitatea logică a cuantificării predicatului, ca în exemplul „Phanias nu posedă cunoştinţe" şi „Phanias nu posedă toate cunoştinţele". În fine, tot după Bochenski, în *Despre afirmaţie şi negaţie*, *Th.* mai este modern şi printr-o deschidere către o teorie a sensului şi a semnului şi, prin urmare, către o analiză semantică. Dublă relaţie, faţă cu lucrul şi comunicantul (ascultătorul), cuvântul semnifică ceva şi pentru cineva. Stând pentru ceva, substituind adică lucrul, el este în măsură să comunice. Logica şi retorica vin de aici şi se completează reciproc. În linii mari şi de această dată *Th.* lucrează în acelaşi orizont, dar nu asemenea epigonului (vd. şi *limbaj*). Tot de la Stagirit i se vor fi născut şi format pasiunea şi deprinderea în cercetarea ştiinţifică a naturii. Deşi istoricii ştiinţei sunt mai curând rezervaţi când îi judecă opera (nu avea vocaţia şi capacitatea pentru mari sinteze, *Istoria plantelor* este un fel de „folclor botanic"; P.H. Michel, Ch. Singer, A. Rey) nu i se contestă nici spiritul metodic, nici contribuţia la delimitarea sau numai prefigurarea unor ştiinţe (botanica, mineralogia). Dintre foarte mulţii săi discipoli sau, poate, numai peripateticieni rămaşi în şcoală, după moartea lui Ar. (Demetrios, poate şi *Straton*), cu excepţia acestora, nici unul nu s-a individualizat. Cei pe care i-a înscris în testament (Diog. Laert., V, 51-57) fiindu-i probabil mai apropiaţi: Hipparchos, Neleus, Callinos, Demotimos, Calistenes, Melantes, Pancreon, Nicippos sunt obscuri.

THEORIA; θεωρία; lat. *contemplatio* – acţiunea de a vedea, observa, examina. Cresus, lui Solon: „ai călătorit numai pentru a vedea/cunoaşte lumea" θεωρίης (Hdt., I, 30; a asista la jocuri (Pl., *Crit.*, 52 b); contemplaţie a spiritului, meditaţie, studiu, speculaţie, teorie, teoretic în ordinea exercitării sufleteşti în opoziţie cu practicul (*Platon, Aristotel*). *Pythagoras* încă ar fi inclus în ritual contemplaţia, socotind-o ca ţinând chiar de modul nostru de a fi: „asemăna viaţa cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alţii să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbaţi sunt spectatori (Diog. Laert., VII, 8). *Theatés* cel ce contemplă, spectator, vine tot de acolo de unde şi *theôria*. După tradiţie, începuturile vieţii contemplative sunt împinse încă mai încolo. Platon de altfel îl socotea ca „simbol al vieţii contemplative" pe *Thales* (Reale, 1996, I, p. 474). „Cercetând stelele şi privind în sus, el cădea într-un puţ. O servitoare din Tracia... l-a luat în râs, zice-se, cum că vrea să ştie ce se află în cer, dar îi scapă ceea ce îi este în preajmă". Thales devenea reprezentativ pentru oricine care îşi petrece viaţa „în căutarea înţelepciunii", ignorând pe toate şi uitând pe toate cele din juru-i (*Tht.* 174, a-c). Motivul acesta al contemplaţiei

cerului ca semn alegoric al înţelepciunii devenise, probabil, curent, Aristotel, în *Protreptikos* aliniindu-i lui Thales pe Pythagoras, pe *Anaxagoras*. Întrebaţi cu privire la scopul vieţii, amândoi ar fi răspuns că e „observarea cerului" (fr. 11 Ross). Semnificând speculaţia însăşi (Ideea de filosofie speculativă) „Contemplarea cerului" putea fi simbolică, subîntinzând toate proiectele de acest fel. Din acest punct de vedere, de la început filosofia îşi făcuse din *theôria*, prima facultate contemplativă a sufletului, mijloc de instituire ca şi, în altă determinaţie, scop. Pentru că *theôria* trecea şi mijloc pentru „gândirea" fiinţei în sine, dar şi gândirea ei. De aceea Thales este cu adevărat simbol, ca *Parmenides* mai cu seamă să fie acela ce dădea perfectă legitimitate ideii de filosofie speculativă. Şi din acest motiv aducerea lui ca personaj în dialogul omonim, de reevaluare metafizică, se justifică o dată în plus. Căci în prelungire parmenidiană, Platon fixa chiar conceptul speculaţiei, prin care cel mai potrivit s-ar putea echivala *theôria* ca θεωρός să semnifice filosoful în exercitare specualtivă. Acesta doar cu „trupul în cetate şi umblă", cu gândirea, „cum spune Pindar, zboară", coborând în adâncuri sau întâlnindu-se în tării, „scrutând pe de-a întregul toată alcătuirea firii în orice amănunt al întregimii ei şi neaşezându-se vreodată spre a zăbovi în preajmă" (*Tht.*, 173 e - 174 a). Spiritul sublim διανοία μεγαλοπρέπεια care „contemplă ansamblul timpurilor şi al celor ce sunt θεωρία πάντος (*Rp.*, 486 a). Contemplaţii divine, faţă cu „mizerabilele realităţi omeneşti" ἀπὸθείων θεωρῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπεια (517 d). „Adevăraţii filosofi... cei cărora le place să contemple adevărul" (475 e). Iar cel ce ajunge la adevăr ajunge la Fiinţă (cf. *Tht.*, 186 c). „Prin contemplaţia Adevărului Platon înţelege contemplaţia Absolutului". Şi cu toate acestea, încă de la Platon, *Theorein* la greci nu e gândire abstractă, ci una care influenţează în mod profund viaţa etico-politică" (Reale, 1996, I, pp. 476, 477; cf. şi de Vogel, 1969, I, p. 22 şi urm.). „Cred că sunt unul dintre puţinii atenieni de astăzi, ca să nu zic singurul, care are înţelegerea adevăratei arte politice şi a punerii ei în practică", zice Socrate în *Grg.*, 521 d). Filosofilor, mai exact acelora cu „iubire adevărată pentru filozofia cea adevărată", le revine să se ocupe cu „treburile cetăţii" (*Rep.*, 499 b-c). Mai presus de orice în ordinea celor inteligibile, Binele se şi cuvine contemplat. Temei pentru toate cele drepte şi frumoase, acela ce dă lumină „în domeniul vizibilului" şi adevăr în câmpul inteligibilului face ca oricine „vrea să intervină cu înţelegere în viaţa privată sau în cea publică" să-l contemple (517 c). După cum a legiuit Adrasteia, sufletele care nu apucă să vadă „din cele adevărate" decât o parte, îngreunate, paradoxal, tocmai de lipsă, cad pe pământ şi intră în vreun trup. Cele ce au văzut mai mult sunt menite să fie, pe pământ, iubitori de înţelepciune sau de frumuseţe, închinători la muze sau la Eros. Cele următoare intră în trupuri de regi sau de războinic, fiind pricepute în „a conduce". Cel de al treilea „grad" se aşază într-un om de stat, într-un hrematistician ori în vreun neguţător. În continuare, în a patra ordine, întruparea ar fi într-un iubitor al exerciţiilor corporale sau într-un tămăduitor. În al cincilea rând, în prooroc sau iniţiator în misteré; în al şaselea, în poet sau în oricine este iniţiat în arta imitării. În al şaptelea, în meşteşugar sau în lucrător al pământului. În al optulea, în sofist ori în cel ce ţine să facă mulţimii pe plac, ca în ultimul, în tiran. Judecate pentru faptele lor, sufletele îşi primesc pedeapsa ori răsplata. După o mie de ani, ele îşi aleg cea de a doua viaţă, de acum unele putând să se aşeze în trup de animal.

Cele „ce n-au apucat să vadă adevărul" nu vor avea parte de întruchipare omenească. Acelea care vor fi contemplat Ideile îşi vor aduce aminte de „realitatea cea adevărată", pe care o vor fi văzut cândva în tovărăşia unui zeu. Prin aceasta ele se desăvârşesc (*Phdr.*, 248 d - 249 d). În sugestie platonică, în *Protreptikos*, Aristotel îndemna la viaţă filosofică pentru viaţa morală (cf. fr. 12, 13 Ross). Contemplaţia, ca participare la fiinţa în sine ca divinitate, este criteriu şi temei pentru tot ceea ce ţine de practic (*E.E.*, VIII, 3, 1249 b 6-23). Activitatea contemplativă se distinge prin aceea că, suficientă sieşi, duce la „fericirea perfectă". Prin ea omul se apropie de viaţa divină. Cu cât „elementul divin" din om, intelectul, este mai tare, cu atât omul se apropie de viaţa conformă cu virtutea (*E.N.*, 1177 b 19-1178 a 2). Fericirea perfectă „este activitate contemplativă". Dacă zeii sunt prin excelenţă fiinţe contemplative, ceea ce din om este mai aproape de divin este tocmai puterea aceasta a contemplaţiei (*ibid.*, 1178 b 21-32). De neperceput, fiind imperceptibile, cele ce aparţin lumii inteligibile sunt doar intuite. De altfel, sufletul însuşi se intuieşte pe sine. Când „el este el însuşi, e gol de orice lucru; nu gândeşte decât inteligibilul. Aşa fiind, ca să fie toate lucrurile gândindu-se el însuşi, el gândeşte toate lucrurile", „instantaneu" (Plot., *Enn.*, IV, 4, 2; IV, 3, 18). „Intuiţia" este anterioară oricărui raţionament. Chiar „a avea nevoie de raţionament..., aceasta trădează slăbiciunea inteligenţei". Cum „acolo sus" toate sunt pure şi transparente, inclusiv sufletele, acestea le cuprind dintr-o dată (*ibid.*, IV, 4, 2).

THRASYMACHOS (Θρασύμαχος) **din Chalcedon** (n. înainte de 427, când numele îi apare în comedia lui Aristofan, *Daetales*, aceasta reprezentată în anul luat ca punct de plecare – m. după 413, căci discursul său pentru larisseni cu interogaţia de îmbărbătare: „Îi vom fi sclavi lui Archelaos, noi, care suntem eleni, lui, care e barbar?" (cf. Clement, *Stromat.*, VI, 16; B 2) trimite la acest uzurpator care stăpâneşte între 423 şi 399. Datarea este propusă de Untersteiner, 1967, III, p. 30). Retor, făcând mult „pentru progresul retoricii" (Arist., *Resp. sof.*, 34, 183 b 29), poate unde va fi introdus „stilul modern în retorică" (al „vorbirii ritmice"; cf. *Lex Suda*), concentrând ideile şi exprimându-le „cu precizie" (Dionys. din Halic., *Lysias*, 6; A 3). Sofist (socotit adesea, dar nu unanim), nu va fi ieşit din limitele retoricii, lărgite însă prin includerea unei tematici diverse, scriind discursuri deliberative (poate şi juridice), un *Mare tratat de retorică*, poate şi (o culegere de) *Posibilităţi în retorică* (în sens de puncte de vedere), toate pierdute. În *Disicurs pentru larisseni* îi îndeamnă pe aceştia la rezistenţă, apelând la condiţia lor, superioară, de la natură, „barbarilor", în cel (probabil) „despre guvernământ" trimite tradiţionalist (şi poate, aristofil) la „constituţia... strămoşească", de îndată ce „legea" nu s-a dovedit în stare să asigure unitatea cetăţii şi prosperitatea. Căci „cele mai grave... evenimente" din câte s-au produs n-au venit din voinţa zeilor, nici din întâmplare, ci „se datoresc personalităţilor politice" şi actelor lor (B 1). Relative, fiind în funcţie de opinii, opţiunile acestora se relativizează încă mai mult, contrazicându-se. Dar, „crezând că îşi spun lucruri contrare, (ei) nu-şi dau seama că ajung la acelaşi rezultat şi că teza celorlalţi se „ascunde chiar în propria lor teză" (B 1). Sceptic, dacă nu negativist în raport cu valoarea umană a legii, *Tr.* face din interpretarea relativistă a *antilogiei* un argument *pro causa*. Ca personaj în cartea I a *Republicii* platonice, pare foarte apropiat de *Kalliktes*, cel din *Gorgias*, atâta cât va fi admis că „dreptatea nu e altceva decât ceea ce este folositor celui mai tare". Extrem de controversat, de fapt ca mai toate personajele istorice care sunt resemnificate în dialogurile întemeietorului *Academiei*, acest *Tr.*, platonic, asemenea tuturor „cazurilor" similare, pune problema autenticităţii. De această dată însă „fictivul" platonic pare a se acorda cu „istoricul".

TIMAIOS (Τίμαιος) **din Locri** „oraş al Italiei bine cârmuit de legi" – „a obţinut cele mai înalte magistraturi şi onoruri din rangurile cetăţii sale şi, după părerea mea, a atins culmea întregii cunoaşteri filosofice" (Pl., *Tim.*, 19 e). Totuşi, nu se ştie bine nici dacă a existat, iar dacă da, cărei „şcoli" îi va fi aparţinut. Nu cumva a fost doar o invenţie platonică în dialogul omonim? Şi dacă va fi trăit în Locri, nu doar pentru că „era din Grecia Mare, unde *pythagorismul* s-a extins", l-a socotit *Platon* ca pythagoreu? (Chambry, 1969, p. 394). Presupunând a fi avut existenţă istorică obiectivă, urmând sursa cea mai sigură, dar şi cea mai derutantă, dialogul platonic omonim, *Tim.*, putea să trăiască în timpul lui *Socrate*, fiind mai tânăr ca el. De bună seamă că dialogul său cu Socr. este o ficţiune literară platonică. În consecinţă, ca filosof, în marea scriere platonică el este departe de ceea ce va fi fost în realitate, este altceva (un „dicţionar" al „vieţilor paralele" ale personajelor platonice, cea „istorică" şi cea „platonică", întreprindere grea peste măsură ar fi însă de o mare utilitate). Nu-l putem, aşadar, reconstitui pe *Tim.* după *Tomaios*-ul platonic. Informaţiile ulterioare, puţine de altfel, pentru că nu scapă de autoritatea dialogului nu aduc date prea certe şi controlabile. Aristotel însuşi (fr. 6, Ross), după Simpl., *De Caelo*, 296, 16 (care şi previne: „Arist., rezumându-l pe *Timaios* al lui Platon") nu adaugă ceva esenţial: „*Tim.* afirmă că Universul este născut, deoarece este perceptibil, iar peprceptibilul presupune a fi născut, inteligibilul, nenăscut" (*F.G.P.*, II, 2, *Tim.*). Ceea ce este neted platonic.

TIMON (Τίμων) **din Phlius** (315?-225? ante) l-a ascultat mai întâi pe *Stilpon din Megara*, apoi pe *Pyrrhon*, de care s-a ataşat definitiv, consemându-i învăţătura în *Silloi* – (*Batjocurile* de la *sillos*), de unde şi prenumele Sillograful, în *Imagini*le, în *Despre simţuri* (aceasta din urmă, în proză), din care s-au păstrat însă puţine fragmente. Cele cam 150 de versuri conservate au fost strânse de Diels în *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901. În 3 cărţi, *Silloi* vor fi început cu o respingere abruptă, din partizanat, a filosofilor tradiţionali, socotiţi, cu puţine excepţii (*Xenophanes*, *Socrate*), dogmatici. Acestora le este opus *Pyrrhon*, comparat cu soarele, pentru a fi fost singurul în măsură să conducă „pe oameni în felul zeului,/ care se învârteşte, mânând în jurul întregului pământ,/ şi arată globul învăpăiat al sferei sale care se învârteşte bine". În aparenţă, avea să comenteze Sext. (*Adv. math.*, I, 305-307), comparaţia contrazice doctrina sceptică, „din moment ce soarele luminând... lucrurile, ...le face vizibile, pe când Pyrrhon sileşte ca lucrurile limpede percepute de noi să se întoarcă la neclaritate". De fapt însă, asemenea soarelui (zeului soarelui) care „întunecă vederea acelora care îşi aţintesc privirea spre el, tot astfel şi raţionamentul sceptic nimiceşte ochiul gândirii acelora care îşi îndreaptă... atenţia către el". Drept urmare, S. ar fi îndemnat, cum aflăm din fr. 81 şi 69 (Diels), păstrate însă din *Imagini* şi, respectiv, din *Despre simţuri*, la relativism şi subiectivism: „Atotputernică-i aparenţa oriunde apare", „nu afirm că mierea este dulce, ci admit că pare aşa". *Silloi* continuă cu elogiul lui Xenoph. pentru a fi fost „aproape lipsit de zădărnicie", zeflemisind „înşelăciunea homerică" (Sext., *P.H.*, I, 224). După Menodotos din Nicomedeia

(citat de Diog. Laert., IX, 116), *T.* n-ar fi avut nici un discipol. După alte mărturii (Hippobotos, Sotion) i-ar fi continuat învăţământul totuşi Dioscurides din Cipru, Nicolochos din Rhodos, Euphrano din Seleucia şi Praylos din Troada, astfel că „scoala", deşi cu reprezentanţi obscuri, nu se va fi stins.

TIMP; (I) Χρόνος, (II) χρόνος, (III) ποτέ; lat. *tempus – temporis*; rom.: „vreme", „rândul acela care să ţină în urmarea lucrurilor", Micu, *Inv. metaf.*, 91). ~ (I) divinitate primară, cu lăcaşul „sub mănosul pământ", învăluit „de umbra din adâncul Tartarului", după izbânda asupră-i a lui Zeus (*Il.*, XIV, 203; VIII, 479). Născut din unirea Pământului (Gaia) cu Cerul: „Chronos (cel) cu gânduri ascunse/cel mai temut" dintre cei zămisliţi şi care, urându-şi tatăl, îi uzurpă stăpânirea asupra lumii, ca, la rândul lui să fie învins de Zeul (Hes., *Theog.*, 138 şi urm.). Fiu al lui Ouranos (în etimologia platonică, *horosa ta ano* – văzând cele din înălţimi) şi părinte al lui Zeus (de la Zeu sau de la Dia, ori de la amândouă, dacă în aceeaşi interpretare semnifică: *dià hon* – prin el dobândesc viaţă-zeu), pentru că se va fi născut din cel ce se va fi născut şi va fi zămislit, Crronos ar avea ca sens „ceea ce este curat şi fără amestec în cuget", de la *Kóros* („căci nu copil înseamnă, ci curat") şi *nou* (Pl., *Cra.*, 396 a-d). Neacceptată, etimologia platonică nici nu este respinsă, datorită neidentificării încă a etimonului optim. La fel de nesigure, după Chantraine, sunt şi interpretările prin rădăcina *Ker*, a tăia sau prin *Kraino-Krainein*, a face, a creea, a împlini, a îndeplini, a te folosi de ceva, de unde şi că *t.* se foloseşte de toate (cf. Bréal, f.d., p. 57, , p. 308, care mai trimite şi la *Krânon*, zeu creator în Vede ca şi la *Zvran Akarana* – timpul nesfârşit). Divinitate, stă totodată şi pentru timpul însuşi, pe care îl personifică. „Pe când exista haosul primitiv, nu exista încă timpul" (Macrob., I, 8, 7). Ca zeu al timpului şi timp, Cr. vine mai târziu, marcând cu chiar momentul apariţiei sale o durată scursă. Apariţia ulterioară (aici ambiguitatea cuvântului e binevenită, căci „după" semnifică şi nu în ordine temporală, poate mai cu seamă nu, de îndată ce încă nu se ivise timpul), aceasta, aşadar, permite (promite) o deschidere către înţelesul filosofic (de mai târziu), ca atribut care stă într-un subiect (şi astfel, doar astfel îi urmează). Lectura însă este din dinspre un concept filosofic al timpului şi prin el. Aceeaşi şi în resemnificarea reprezentării orfice, altfel încă mitice. Oricum, ca „singur principiu al lucrurilor" (după *Rapsodiile orfice* neoplatonizante însă şi de aceea suspecte), fie ca al treilea, după *apă* şi *pământ*, Chr. „cel fără de bătrâneţe" era ca la Hesiod în acelaşi dublu regim (Damasc., *De princ.*, 123, 123 bis; B 12, 13 D.K.). La Pherecydes, apoi, alături de sine mai stau ca principii Zas (zeus) şi Chthonie, poate unde era „timpul", Chr. ar fi născut din sine: „focul, suflarea şi apa", ca elemente următoare, ale unui timp dat (Damasc., 124 b; A 9 Diels.). ~ (II) *Chrónos*, durată, timp lung – îndelungat – *makrós* kh. (Sph., *Ajax* 646), timpul (durata) vieţii – xr. biou (Eurip., *Alcesta*, 670), timp (moment) dat, în acest timp – *touton ton khronon* (Hdt., I, 75), timp trecut, *oi parelthontes khr.* (Isocr., 156), timp prezent, viitor (Pl., *Prm.*, 141 e) etc. În filosofie, progresiv impersonal, asociat cosmogenezei şi transformărilor într-un univers constituit. Antropomorfizant încă, dar în limitele metaforei, într-o maximă, *Thales* ar fi zis despre *t.* că este „cel mai înţelept" – σοφωστιατον χρόνος (Diog. Laert., I, 35). Asemenea şi Paron, pythagoric timpuriu, care ar fi zis despre *t.* că e „cel foarte neînvăţat", fiindcă „în desfăşurarea lui oamenii uită", în deosebire de „alţii", care, dimpotrivă, l-au numit

„cel foarte învăţat" (Arist., *Phys.*, 222 b 17). Propriu zis, istoria filosofică şi-o începe cu *Anaximandros*, ceea ce înseamnă că o dată cu naşterea filosofiei însăşi. Fragmentul anaximandrian: „de acolo de unde se trage naşterea realităţilor, de acolo le vine şi pieirea, căci ele trebuie să-şi dea socoteală... potrivit cu rânduiala timpului" – *katà ten tou khrónou taxin*, este revelator pentru resemnificarea cosmologică a acestuia. La Solon (fr. 24, Diehl), timpul judecător – en dike Chr. era încă „pedeapsa lui Zeus" sau „recompensa divină" (fr. 1). „Anaximandros merge mai departe. El socoteşte că această mişcare eternă, care tinde să restabilească echilibrul, există nu numai în viaţa omenească, ci în întregul univers. Procesul compensatoriu imanent vieţii omeneşti îl făcea să creadă că natura însăşi, cu forţele şi contrastele sale, avea un statut legic asemănător şi că acesta determina în întreaga creaţie succesiunea devenirii şi trecerii" (Jaeger, 1964, p. 199). În aceeaşi mare direcţie ioniană, pentru istoria conceptuală a timpului se mai cuvine menţionat şi *Heraclit*, cu specificaţia că nu-l numeşte Chr. ci *aion* (αιων παις ἔστι...) – veşnicia sau timpul cel veşnic (este un copil care se joacă, mutând mereu pietrele de joc; este domnia unui copil; fr. 52). Dacă întregul divizat, nedivizat, născut, nenăscut mai este şi *logos* – veşnicie – λόγον αιῶνα (fr. 50), nu rezultă, oare, că timpul (ca *aion*) stă pentru principiul însuşi într-o determinaţie esenţială şi coextensivă? Etern (veşnic viu, *aeizoon*), *focul* ca *principiu* este mereu în identitate cu sine, nenăscut şi nepieritor, ceea ce înseamnă că *akron*. Altminteri, ar urma să se supună unui termen situat dincolo de sine. Ca atare, în afara oricărei durate, după măsurile sale (se aprinde şi se stinge), adică după *logos*-ul său, el „făureşte" lumea, aceasta în timp, căci, generată, ea intră în regimul temporalităţii: a fost, este, va fi. Principiul – *aion*, principiul care este prin condiţia sa *aion* (fără ca inversa, adică *aion* ca principiu, să fie posibilă) putând să genereze în sine, „mută" mereu lucrurile, ca într-un joc, pietrele. Domnia sa e ca a unui copil care se joacă, jocul presupunând reguli, dar şi un mereu alt imprevizibil; finalitatea ca şi gratuitatea, raţionalul ca şi iraţionalul, realul şi imaginarul. Sub metaforă, deşi aceasta strânsă în jurul sensului, se simte în şi mai mare măsură conceptul sau măcar şansa de conceptualizare filosofică. Şi el participând la chemarea înapoi a lucrurilor, pentru a fi „judecate", faţă cu timpul – judecător anaximandrian, cel heraclitic, mai înainte de toate, principiul însuşi care generează, continuu, ceea ce înseamnă că se „verbalizează", lumea, prin condiţia sa, având trecut, prezent, viitor. Identic („întrutotul cu sine însuşi"), cât diferenţiază, este nelimitat în posibilităţi sau „aceleaşi întâmplări după număr" face să revină, cum ar putea zice cei ce s-ar „încrede în pythagorei"? (Eudemos, fr. 51, în Simpl., Phys., 732, 26; *F.G.P.*, I, 2, B 7c). Pusă ca atare (sau repusă) de un aristotelician, ca Eudemos, dincolo de intenţionalitatea polemică (şi restrictivă), problema este dintre cele mai interesante, aducând în discuţie raportul dintre limitat şi ilimitat, dintre relativ şi absolut în ontologia timpului. Venind „din nemărginire" în Univers, ca acesta, pentru Pythagoras şi pythagorici, timpul capătă sens, delimitând, în câmpul determinatului, ca, în felul său, şi *vidul* (Stob., *Flor.*, I, 8, 1 c; B 54). Pentru Philolaos (B 20 a; *F.G.R.*, II, 2), probabil în dezvoltare (particularizare) la interpretarea tradiţională. Cronos avea ca soaţă *diada* (nemărginită). Astfel are şansa des-mărginirii prin cuprindere continuă în sine (prin generare în termen de „celălalt"). Însă aceasta, cât informaţia nu numai eliptică, dar şi, întrucâtva, ca

autenticitate, îndoielnică, o permite prin ciclice luări în cuprindere din nedeterminat (cf. *F.G.P.*, II, 2, p. 188).În alte contexte filosofice, acum *Empedokles*, mai târziu stoicii aveau să presupună şi ei ciclitatea în „mişcarea" timpului. Născute „prin unirea elementelor", lucrurile şi pier, dar „alternante" naştere pieire, ca urmare a modificării raportului dintre Iubire şi Ură, „în veci nu încetează" (B 17, 12-13; B 30). Lucrurile instituite, ca şi supremaţia unei forţe sau a alteia, sunt după „timp" („când s-a împlinit sorocul" – *teleioménoio hrónoio*" B 30), pe când Iubirea şi Ura, alternanţa (*kata kyklon*) lor sunt „veşnice" – *aièn* (B 17, 13). Stoicii, la rândul lor şi în timpul lor repun problema, în mare, în aceiaşi termeni, ceea ce nu presupune nici filiaţia simplă, nici revenirea la un model revolut. Dincolo de modalităţile de reconstrucţie, de la pythagorici la stoici, acelaşi motiv, al raportului dintre absolut şi relativ, dintre *t.* în accepţie ontologică şi *t.* cosmologic, interoghează stăruitor. Un incorporal (ca locul, vidul şi exprimabilul), *t.* este „distanţa mişcării lumii" – *diástema tes tou Kósmou*, având trecut, viitor (infinite) şi prezent, acesta, finit (Diog. Laert., VII, 141). Generală în *stoicism*, după câte se pare concepţia este mai proprie lui *Chrysippos*, care ar fi spus despre t. că este distanţa sau intervalul mişcării, „în sensul în care este măsură a rapidităţii sau încetinelii". Cum toate se mişcă, toate presupun *t.*, dar în instanţa de acum, care nu este întregul *t.*, şi nici în absolut. Se zice însă prezent la ceea ce are „o durată anume". Din acest punct de vedere, de altminteri, numai prezentul este ca atare, „trecutul şi viitorul doar subzistă" (Stob., *Eclo.*, I, 106, în *S.V.F.*, II, nr. 509; cf. şi Goldschmidt, 1963, pp. 30-31). În dependenţă de cele ce se mişcă în lume şi de lumea ca totalitate, *t.* îi urmează ritmurile. Cum universul este o veşnică reîntoarce, mai înainte de a fi distanţa mişcării în duratele lucrurilor, *t.* este chiar durata lui. Dar cea mai completă şi mai complexă filosofie a *t.*, şi aceasta deopotrivă ca punere de probleme şi ipoteze de soluţionare, este cea aristotelică. În strânsă legătură cu istoria anterioară şi din ea în mod deosebit cu eleatismul, şi *platonismul*, *aristotelismul* avea să impună un concept al *t.* construit cu rigoare şi, totodată, aporetic. Fiind în legătură cu mişcarea, într-o măsură sau alta, paradoxele zenoviene atrăgeau luarea aminte şi asupra unor dificultăţi în conceptualizarea *t.*. Ca Achille (şi, în genere, ceea ce „se mişcă mai repede") să ajungă broasca ţestoasă („lucrul care se mişcă mai încet"), el trebuia să străbată un interval într-un timp dat. Dar, tot aşa cum mai înainte de a parcurge distanţa dintre sine şi „zăbavnic" el urma să ajungă la jumătatea ei şi astfel la nesfârşit (către punctul de plecare), Achille se mişca într-un timp care se înjumătăţea mereu, asemenea spaţiului. La fel, săgeata în cel de al treilea paradox: deşi „în mişcare, stă pe loc. Aceasta se deduce din presupunerea că *t.* este compus dintr-o succesiune de prezenţe" (Arist., *Phys.*, 239 b 14-30). Cel de al patrulea (al „stadiului") este şi mai explicit: în cazul unor „mărimi" care se mişcă „în şiruri egale şi paralele, în sens contrar", cu viteză egală, „timpul jumătate este egal cu dublul său". După relatarea aristotelică (*Phys.*, 240 a) şi în reprezentarea ei de către *Alexandros* (în Simpl., *Phys.*, 101614 şi urm.; cf. B 28 D.K.), fie într-o incintă, mărimile A1, A2, A3, A4 în nemişcare, B1, B2, B3, B4 mişcându-se de la stânga spre dreapta (de la D [delta], începutul intervalului, la E, sfârşitul lui) şi G1 [gama], G2, G3, G4, acestea în mişcare de la E la D. În următoarea dispunere (după Alex.):

A1	A2	A3	A4
B4	B3	B2	B1
G1	G2	G3	G4

se va întâmpla că prima mărime B şi prima G... vor ajunge la capăt odată < „G trecând pe lângă toate B, în schimb B, numai pe lângă jumătate din seria A, „ceea ce înseamnă că timpul e jumătate şi că, pentru a trece de-a lungul celeilalte, fiecare mărimea are nevoie de un timp egal". Trec însă pe lângă toate G, „fiindcă B1 şi G1 se află în acelaşi timp la extremităţile contrare". Rezultă că mărimile G pentru a trece pe lângă B au nevoie „de un timp egal" cu cel al mărimilor B faţă cu A. Dar în acest caz, fiecare B şi fiecare G, în raportare reciprocă, parcurg un timp *t.*, în schimb faţă cu mărimile A, imobile, numai jumătate. Aşadar, şi B şi G parcurg aceeaşi distanţă într-un timp jumătate (T/2) şi într-unul întreg, ceea ce nu se poate. „Paralogismul constă în faptul de a socoti că o mărime egală este purtată cu o viteză egală şi pe lângă lucrul care se mişcă, şi pe lângă lucrul care stă în repaus, într-un timp egal." Nu se mai admite, demult în paradoxele eleatice nişte paralogisme, şi aceasta cu îndreptăţire, fie şi pentru caracterul lor aporetic. De altminteri, în aporetica aristotelică a timpului cea zenoniană este uşor de recunoscut. Mai înainte însă învăţămintele i le captase *Platon*. Astfel, în seria celor nouă ipoteze privitoare la raportul dintre unu şi multiplu, examinate în *Prm.*, 135 e şi urm., cea de a treia trimite aproape direct la aporetica timpului (155 e şi urm.). Dacă, Unul este şi nu este Unul, în acest caz, ca totuşi să fie el însuşi şi să se schimbe, ar trebui să stea şi să nu stea într-o instanţă temporală, ceea ce presupunea deopotrivă discontinuitatea şi continuitatea (cf. Robin, 1935, p. 133). De aici, trecerea la definiţia celebră din *Tim.*, 37 d: timpul „imaginea mobilă a veşniciei" – εικω... κινητόν τινα αἰῶνος, pare lesnicioasă, de îndată ce aici, în acest dialog despre univers, aporia din *Prm.* este pe cale de a fi despăşită, dacă nu şi este. Căci modelul etern rămâne mereu în identitate cu sine şi totuşi devenirea este posibilă, iar cu ea, şi timpul. Generat „o dată cu cerul" (universul adică), *t.* formează cu acesta un ansamblu de nedesfăcut. Cu sens numai ca „durată" a lumii, nu este indiferent în raport cu aceasta. Pentru a-i da existenţă ca durată a universului şi în acesta, Zeul va fi făcut, Soarele, Luna şi alte cinci astre, pe care le numim planete": era nevoie „să se distingă şi păstreze numerele timpului" (*Tim.*, 38 d). Ceea ce, poate, numai că în altă formă, astfel, *t.* era pus în termen de „măsură" a mişcării, cum va zice *Aristotel*. Care este „natura" lui face el parte dintre cele ce sunt sau cele ce nu sunt, ca existenţă? Dacă este, cum se face că „o parte a fost şi nu este, iar alta are să fie şi nu este"? Dar dacă, din contră, ţine de non-existenţă, cum mai „participă la substanţă"? Mai mult, ce este cum poate fi ca întreg măcar în prezentul său, pentru că nu e uşor de văzut dacă momentul sau clipa (νῦν) adică acest *t.*, prezent, rămâne în identitate cu sine ori se modifică mereu. Dacă este mereu altul şi altceva, ceea ce a fost, pentru că nu mai este, nu mai este nici parte. Şi tot la fel ceea ce urmează să fie. Aşa stând lucrurile, mai apare o dificultate: cum ceea ce a fost a fost şi ceea ce urmează să fie va fi, cele două instanţe nu au cum să fie solidare. Pentru a fi, ar trebui să nu aibă trecut, prezent şi viitor. Dar în absenţa acestora ar fi, compact, o coincidenţă în absolut. „Atunci faptele împlinite cu mii de ani în urmă ar fi aceleaşi ca vârstă cu cele de astăzi şi n-ar mai exista anterioritate şi nici posteritate." Toate acestea sunt întrebări şi dificultăţi pe care Arist. şi le punea, pe care le punea filosofiei timpului în *Phys.* (IV, 10, 218 a - 219 a) La ele se adaugă, fiind o nouă dovadă a dificultăţilor, diversitatea opiniilor: „unii (Platon, platonicienii) spun că *t.* este mişcarea întregului", alţii (pythagoricii) că „este sfera însăşi", de îndată ce „toate sunt în timp şi în sfera întregului". Ceea ce este

„prea simplu" ca să mai fie cercetat, dar nu şi lipsit de importanţă. Căci în caz contrar, dacă *t.* era înţeles ca mişcare în cerc a fiecărui „cer", existau „mai multe timpuri în acelaşi timp". Incontestabil în legătură cu mişcarea şi schimbarea, în ce măsură acestea sunt în solidaritate cu *t.* şi *t.* cu ele, dacă sunt, pentru că mişcarea şi schimbarea sunt numai „în lucrul care se schimbă", pe când *t.* „este la fel peste tot şi în toate lucrurile". Apoi, schimbarea este mai rapidă sau mai înceată, dar *t.* nu este asemenea lor, el definindu-le ca atare: „repede este ceea ce se schimbă în puţin timp, iar încet este puţinul care se schimbă în mult timp". Prin sine sau în sine, *t.* nu se arată „nici cât este, nici ce fel este". Aceasta înseamnă că nu are existenţă autonomă, ca o substanţă, dar nu este nici reductibil la mişcare şi schimbare (*ibid.*, 218 b-219 a). Fără de sens în afara acestora, el ţine de faptul că orice schimbare presupune o trecere de la nesubiect la subiect, de la subiect la subiect (mişcarea) sau de la subiect la nesubiect, deci relaţia anterior posterior. „Când însă percepem anteriorul şi posteriorul atunci zicem că s-a produs timpul", că „timpul este numărul mişcării după anterior şi posterior" sau, altfel spus, măsura (*métron*) ei. Aceasta prin adecvarea ontologică: „timpul delimitează mişcarea fiind numărul ei, iar mişcarea timpul". În acest sens o dovadă negativă: „lucrurile veşnice, întrucât sunt veşnice, nu există în timp, pentru că timpul nu le cuprinde şi nu le măsoară existenţa" şi alta pozitivă. Fiind măsură a mişcării, prin accident, este şi a repausului, adică a stării de imobilitate a lucrului care „e lipsit de mişcare, dar poate fi în mod natural mişcat". Astfel încât t. este măsura mişcării şi a repausului" (*ibid.*, 219 b, 220 b, 221 b). În aparenţă restrictivă, prin distincţia între etern şi vremelnic şi identificarea sa cu o măsură numai în limitele acestuia din urmă (motiv pentru care Augustin, iar la noi Cantemir aveau să conteste legitimitatea definiţiei), în realitate conceptul aristotelic pune accentul necesar pe modul de a fi al *t.*, ca atribut. În consecinţă, mai întâi *t.* putea fi interpretat non-substanţialist (în sensul asupra căruia prevenea încă *Antiphon sofistul*: „timpul este o măsură, şi nu o substanţă"; B9 şi cu care avea să lucreze, în succesiune aristotelică, şi Straton; cf. fr. 79b) şi apoi ca determinaţie a „materiei" lucrului „după cantitate" (Carteron, 1921, p. 81), dacă, numai într-un subiect ca măsură a mişcării, îi măsoară şi existenţa. Căci pentru lucrurile „vremelnice" „a fi în timp înseamnă a fi măsurate în existenţa lor de către *t.* (*Phys.*, 221 a). Deşi în alt orizont metafizic de interpretare, în linii mari, *Plotin* va lucra cu modelul aristotelic devenit într-un fel clasic. Născute şi pieritoare, în continuă schimbare şi mişcare, aşadar, lucrurile prin chiar condiţia lor de existenţă sunt în *t.*, ca trecut, prezent şi viitor. „Să luăm lucrurilor viitorul şi ele nu vor mai fi nimic, pentru că prin natura lor sporesc." Dimpotrivă, pentru contrast, „să luăm viitorul lucrurilor eterne şi ele vor fi decăzute din regimul lor de esenţe", căci identitatea de sine şi autonomia ontologică nu se acordă cu timpul, ca viitor şi trecut" (*Enn.*, III, 7, 3). Întrucât sunt, şi sunt în regim de perfectă autenticitate, ele sunt eterne", eternitatea (*aion*) provenind din „ceea ce este întotdeauna" aion (*ibid.*, III, 6, 3). Ceea ce, s-a spus, Plotin va fi aflat la Arist. (*Despre cer*, I, 9, 20-25): „acest cuvânt eternitate poseda o semnificaţie divină la cei vechi: împlinirea unei perioade de viaţă, în afara căreia nu există dezvoltare naturală". Cerul, prin urmare, era etern, întrucât ca un întreg împlinea, învăluia „totalitatea timpului şi infinitatea", eternitatea desemnând „ceea ce este dintotdeauna". O înţelegere asemănătoare şi într-o definiţie din corpusul celor ce i se atribuie doar lui Platon, altminteri însă de redactare ulterioară: „etern, ceea ce este în tot timpul, mai mult mai înainte

decât în prezent, ceea ce nu se poate distruge" (în Pl., *Oeuvres*, ed. Robin, II, p. 1589). Revenind însă la filosofia imediat post- aristotelică, viziunea substanţialistă impusă de Stagirit avea să fie apărată de *stoici* (vd. *supra*) şi de *Epicur*, pe o cale pozitivă, şi de sceptici pe o alta, negativă. Cum lucrurile sunt „accidente ale atributelor", *t.*, care „însoţeşte zilele şi nopţile, anotimpurile, stările afective şi impasibile, mişcările şi stările de repaus", ar fi admis Ep., este „un accident al accidentelor" – *symptoma symptomaton* (Sext., *Adv. dogm.*, IV, 219; Usener, 294 şi *Scris. către Herodotos*, în Diog. Laert., X, 72, 73). Controversat, cu atâtea definiţii şi sensuri ca interval sau măsură, ca accident al accidentelor, corporal, după Aenesidemos şi discipolii săi „căci timpul nu diferă, argumentau aceştia, cu nimic de real şi de corpul primordial" ori incorporal, ca la stoici, ce este *t.*? Toate acestea şi după toate acestea la un loc nu poate fi: deci coporal şi incorporal, limitat şi nelimitat, divizibil şi indivizibil. Rezumând învăţătura sceptică, Sext. (*P.H.*, III, 136-150), în conformitate cu învăţătura şi metoda şcolii, îndemna la suspendarea deliberării, dacă îndreptăţite fiecare în parte, tocmai de aceea, la un loc, opiniile privitoare la *t.*, contrazicându-se se anulau reciproc. Câteva „exerciţii" critice, în formă antinomică sunt revelatoare nu numai şi nu atât pentru scepticismul istoric, ci şi, poate, cu deosebire pentru o critică (în sensul modern) a conceptului. Este *t.*, limitat sau nelimitat? Dacă e limitat, „a trebuit să înceapă de la un timp oarecare şi să sfârşească într-un t. oarecare". În acest caz, era un *t.* când nu exista încă *t.* şi tot aşa va mai fi şi după ce va înceta să fie, ceea ce fiind absurd înseamnă că *t.* nu este limitat. Dar, dacă este nelimitat, cum *t.* are ca instanţe trecutul, prezentul şi viitorul trebuie să existe toate acestea ca şi cum ar fi prezente. Dacă nu sunt astfel, şi nu sunt, rezultă că *t.* este limitat. Este *t.* născut sau nenăscut, pieritor şi nepieritor? Dacă ar proveni din ceva şi ar pieri în altceva ar urma să se nască dintr-o existenţă anterioară şi să treacă în alta. Dar el, ca prezent, se naşte din viitor, care nu este încă, şi piere în trecut, care nu mai este. Or, „este absurd să spui că ceva, cum e timpul, este generat din nimic şi se corupe în nimic". Apoi, dacă se iveşte din ceva, se iveşte la un moment dat, deci în *t.* de aici: „sau se iveşte el însuşi în el însuşi sau ca un timp în altul" ca altceva. Născându-se în el însuşi, va fi şi nu va fi, totodată, pentru că „timpul care se naşte în el însuşi, dacă se naşte, nu există încă. Dar dacă se naşte în el însuşi, este deja." Invers, dacă un *t.* provine din altul, prezentul din viitor, de ex., atunci „prezentul va fi viitor". ~ (III) *Poté*, în sens de timp indeterminat (atunci, cândva, *tóte poté*; Pl., *Crt.*, 115 b); altă dată; categorie la Arist., presupunând întrebările: când?, în ce *t.*? În *Categ.*, 4, 2 a; în *Metaph.*, 1017 b 25 1026 a 35; în *Phys.*, 225 b după loc; în *Metaph.*, 1029 b 20, însă trece mai înainte. Enunţată despre subiect (substanţă), prin aceasta, categoria *t.* este în stare de comunicaţie cu cantitatea, cu calitatea, cu relaţia. „Cantitate continuă", în deosebire de cele alcătuite din părţi „cu poziţie", *t.* presupune „ordinea" – *táxis*, după *anterior* şi *posterior*. Dispoziţia ca o specie a calităţii, „parcurgerea timpului" poate să treacă în stare. Simultaneitatea relativilor este temporală (*Metaph.*, 1020 a 25; *Categ.*, 6, 5 a; 5, 9 a; 7, 7 b; cf. şi Porph., *Coment.*, 31 v, 32 r).

TROPI; τρόπος, τρόποι – moduri, argumente, tipuri, motive de îndoială, în număr de zece, în *scepticismul* de la *Pyrrhon* la *Ainesidemos*, de cinci şi de doi în secvenţa sa mai nouă. Sext. (*P.H.*, I, 36-180) este şi, de data aceasta, sursa cea mai autorizată de informare. Diog. Laert. (IX, 79-89 este mai concis (dacă nu mai sărac) în expunere, iar ultima listă (alcătuită din

doi) nici nu este consemnată. În plus, totuşi atribuie pe cele cinci (din a doua listă) lui Agrippas şi adepţilor săi (*Sextus* este mai evaziv „scepticii mai noi ne transmit aceste cinci moduri"). Totodată, *Diogenes Laertios* pare a raporta mai direct prima listă la Ain., deşi nici textul său nu este prea lămuritor, cum nu este, în celălalt sens, nici Sextios K. Janacek (1972, pp. 93-94) mai semnalează deosebiri, de această dată în formularea unor t.: Sext. *(P.H.*, 165): „modul din contrazicere este acela după care descoperim cu privire la lucrul propus, că se produce o dezbinare căreia nu i se poate pune capăt, atât la oamenii de rând cât şi la filosofi, din care cauză, nefiind în stare să alegem ceva sau să respingem, sfârşim prin a ne suspenda judecata"; Diog. Laert. (IX, 88): „Modul care ia naştere din deosebirea părerilor dovedeşte că orice cercetare, fie în filosofie, fie în viaţa de toate zilele, e plină de contradicţii şi confuză". Sext. (*P.H.*, 166): „Modul regresiunii la nesfârşit este acela în care spunem că lucrul adus drept confirmare a unui lucru propus mai are şi el nevoie de o dovadă şi acesta de alta şi aşa mai departe la infinit, aşa încât,, neavând de unde să începem demonstraţia, consecinţa este suspendarea judecăţii"; Diog. Laert. (IX, 88): „Modul care cuprinde deducţia la infinit nu permite stabilirea temeinică a lucrului cercetat, din cauză că un lucru, îşi capătă temeiul de încredere în alt lucru şi aceasta merge aşa mai departe la nesfârşit"; Sext. *(P.H.*, 167): „Modul întemeiat pe relaţie... este acela în care lucrul exterior apare într-un sau altul în raport cu cel ce judecă şi lucrurile care sunt considerate împreună cu el, aşa încât ne suspendăm judecata în chestiunea de a şti cum e lucrul în cauză, în raport cu natura lui reală"; Diog. Laert. (IX, 89): „modul care e scos din relaţie arată că un lucru nu poate fi niciodată înţeles în sine şi prin el singur, ci în legătură cu altceva. De aceea, nici un lucru nu poate fi cunoscut"; Sext. (*P.H.*, 168): „Modul care provine din presupunere – acţionează în cazul când dogmaticii – constrânşi la o regresiune la infinit – încep cu o presupunere pe care nu o demonstrează, ci pretind să fie acceptată prin concedare în chip absolut şi fără demonstraţie"; Diog. Laert. (IX, 89): „Modul rezultat din ipoteză ia naştere când se presupune că trebuie să iei, ca sigure, principiile lucrurilor şi să nu postulezi ca nedemonstrabile, ceea ce-i nefolositor, fiindcă altul poate adopta o ipoteză contrară". Sext. (*P.H.*, 169): „Modul raţionamentului circular are loc atunci când lucrul de care e nevoie pentru a consolida obiectul cercetării noastre are nevoie de confirmarea care vine de la lucrul cercetat. De aci, neputând lua nici unul din acestea spre demonstrarea celuilalt, ne suspendăm judecata pentru ambele lucruri"; Diog. Laert. (IX, 89): „Modul produs de deducţia în cerc vicios consistă în aceea că lucrul care trebuie să confirme lucrul pe care căutăm să-l dovedim are nevoie la rândul său de confirmare din partea lucrului căutat, ca de pildă, dacă cineva, căutând să stabilească existenţa porilor pe baza emanaţiilor ce au loc prin ei, ar lua existenţa porilor ca o dovadă că există emanaţii." Cu deosebiri mai mari sau mai mici, cele două relatări, ale celor cinci *t.*, în principiu totuşi concordă. Cum, de altfel, la limită, concordă şi listele (expunerile) celor zece. Diferă însă, de la una la alta, ordinea: primele patru poziţii, a şasea şi a noua coincid; dar într-a cincea Diog. Laert. trece pe cea de a şaptea, într-a şaptea pe cea de a cincea, schimbă pe opt cu şapte şi pe zece cu opt. Totodată, mai amplă (abundând în exemple care, deşi uneori transparent *pro domo*, de cele mai multe ori sunt bine alese) şi făcută din interior, cu o cunoaştere şi, poate, că şi cu o acuitate pe care Diog. Laert. nu le avea, expunerea lui Sextus este cu atât mai concludentă.

De aceea se şi preferă. În consecinţă, „lista" este aceasta: primul, „care rezultă din felurimea animalelor", al doilea din „deosebirea dintre oameni", al treilea, „din felul deosebit în care sunt alcătuite organele simţurilor", al patrulea „din împrejurări", al cincilea, „din aşezări, distanţe şi locuri", al şaselea, „din amestecurile care diferă", al şaptelea „din cantităţile şi compunerea substratelor", al optulea, „din relaţia (dintre lucruri)", al noulea „din frecvenţa sau raritatea (unor lucruri), al zecelea, „din comportări, obiceiuri, legi, credinţe mistice şi convingeri dogmatice" (*P.H.*, 36-38). Pe scurt, întrucât, datorită (mai cu seamă) deosebirilor dintre oameni (pe un Athenagoras din Argos puteau să-l înţepe fără urmări scorpionii, Demophon, sclavul lui Alexandru cel Mare, tremura de frig la soare, iar la umbră se încălzea), datorită specificităţii organelor de simţ (ochiul percepe acelaşi lucru în felul său, altul decât cel al urechii), ca urmare a faptului că în funcţie de împrejurări, dispoziţii, stări afective reacţionăm diferit (mierea pentru bolnavul de gălbinare este amară), datorită poziţiilor, distanţelor şi locurilor (bunăoară, vâsla în apă pare frântă, sunetul este de un fel în fluier şi de altul în flaut), datorită „amestecurilor" (parfumurile par mai puternice în aerul cald decât în cel rece), datorită cantităţii şi constituţiei lucrurilor percepute (piliturile argintului luate izolat ne par albe; reunite însă, albe), datorită relaţiei dintre lucruri şi a faptului că fiecare lucru în parte este un sistem de raporturi (lucrurile sunt mici şi mari, egale şi neegale, unele sunt corelative etc. sau aşa le observăm), datorită frecvenţei sau rarităţii (dacă apa ar fi rară şi aurul peste tot, nu s-ar schimba scara valorilor?) şi, în fine, datorită regulilor de viaţă, obiceiurilor, credinţelor religioase şi „presupunerilor dogmatice" (convenţii, legile şi normele au valabilitate numai în limitele unui stat, reprezentărilor religioase sunt diferite de la un popor la altul, adesea, în funcţie de timp, şi la acelaşi, filosofii, la rândul lor, unii admit un singur element, alţii mai multe), datorită, aşadar, tuturor acestor probe care aruncă în stare de perplexitate şi bunul simţ şi raţiunea, cum am mai fi în măsură să deliberăm? Ce garanţie de autenticitate, de adevăr, la urma urmelor, ar avea o opţiune şi de ce aceasta, iar nu cealaltă când ambele sunt (par a fi) egal de îndreptăţite? La aceeaşi încheiere duc şi *t.* celei de a treia liste (căci, deşi diferite prin număr şi identitatea argumentelor, cele trei liste sunt complementare: cei care aveau să propună cinci sau două, avertizează Sext. (*P.H.*, I, 177), nu înlăturau pe cele zece, ci le asociau acestora, ca „să combată în chip mai variat uşurătatea dogmaticilor"). Pornind de la prezumţia (dacă nu de la certitudinea) că „nimic nu se înţelege de la sine" şi prin sine (dovadă cei zece tr.), „partizanii acestor două moduri" demonstrează că faptul nu e posibil nici prin „altul": „dacă lucrul prin care un anumit obiect e înţeles va trebui întotdeauna să fie înţeles prin alt lucru, vom fi aduşi la cercul vicios sau la argumentul regresiunii la infinit" (*P.H.*, I, 179). În consonanţă cu definiţia şi principiile *scepticismului*, fiind construite pentru a îndreptăţi *suspendarea judecăţii*, cât sunt cercetaţi în context, *t.* par ei înşişi prinşi într-un cerc vicios: din ipoteza (sau din axioma) pentru suspendarea judecăţii, datorită posibilităţii de a opune aserţiuni şi de a le îndreptăţi egal, pe acest temei, *s.* îşi creia instrumentale care, la rândul lor, urmau să-l confirme. Dincolo însă de toate slăbiciunile care decurg de aici, la o privire din afară *t.* aduc cu regulile unei metode şi astfel, prin ei, scept. poate fi citit ca o metodă, ca o metodologie, ca o filosofie a metodei.

TRUP vd. **CORP**

U

UNIVERSAL; UNIVERSALII; καθόλου – mai înainte de *Platon* şi de *Aristotel* în parte şi de *Socrate*, care-i impun numele şi ontologia, s-ar putea vorbi de instituiri la *Heraclit* (*aerul*, *apa* şi *pământul*, în care, succesiv, „moare" *focul* şi din care, în „drumul în sus" se reaprinde), dar mai cu seamă la *Parmenides*. Cele 30 de semne (*semata*) ale fiindului (to eon) pot fi luate ca atribute – *u.* aproape de conceptul ideal. Socr. rămânea la ontologia umanului, astfel încât *u.* erau în identitate cu virtuţile. Cum zicea Arist., nu admitea existenţa separată a „universaliilor" τῶν καθόλου ca partizanii „doctrinei" ideilor (*Metaph.*, M, 4, 1078 b 30-32). *Virtutea* nu are a fi făcută „din una mai multe", ea fiind un întreg sau „după întreg" κατὰ ὅλου. Extinzând orice *eidos* este în acest termen, în deosebire de lucruri care sunt κατὰ μέρος după parte. De unde şi modul lor de a fi καθ' ἑκαστόν, individual(e). Ele, în sine, sunt fiecare-în-parte, şi în acest sens după-parte. Altminteri, doar, nu participă la o parte (ca în *Prm.*, 131 a: „cel ce ia parte, oricare ar fi el, se împărtăşeşte... de la întregul formei"). Individualele sunt fiecare-în-parte, dar fiecare-în-parte asemenea întregului (*Men.*, 77 a). Prin asemănare, ele capătă însuşiri comune; deci individualele sunt puse sub semnul „ontologiei" generalului τὸ κοινόν, acesta propriu lor. Universalitatea este numai a Ideilor; lucrurile, prin participare la ea, au doar generalitate. Ontologic, generalul este sub demnitatea *u.* Într-o accepţie, *u.*, la Arist., este „ceea ce, prin natura sa, este enunţat despre multe subiecte". Prin individual, în schimb, „ceea ce nu este enunţat despre mai multe". Astfel, „om" este *u.*, pe când „Callias", idividual. Când se enunţă despre ceva că aparţine sau nu unui *u.*, propoziţiile sunt contrare (*De interp.*, 7, 17 a-b). Uşor, în alta: „numesc universal un atribut care aparţine oricărui subiect, în sine şi întrucât el este ceea ce este; de unde, toate universaliile sunt legate cu necesitate de subiectele lor" (*An. post.*, I, 4, 73 b). Pentru platonicieni, era „cauză" prin excelenţă şi principiu τὸ καθόλου αἰτιόν... καὶ... ἀρχή. În nici un caz însă substanţă, căci „substanţa unui individual e aceea ce îi este propriu lui". Universalul însă este „comun" – κοινόν. Căci denumirea de *u.* aparţine în chip firesc mai multora. Universalul mai este şi predicat al unui subiect, pe când substanţa e numai subiect (*Metaph.*, Z, 13, 1038 b 1-20). Este vorba de substanţele prime; cele secunde însă sunt în regimul *u.* şi astfel, alături de acestea, sunt obiect al ştiinţei. „Senzaţia rămâne la individual, în timp ce ştiinţa merge la universal" (*An. post.*, I, 31, 87 b). Animalele rămân la senzaţii şi (unele) la memorie, pe când omul, ca *techné* şi raţionament, ajunge la presupoziţiile universale „despre cele asemănătoare". Acela care posedând experienţă, dar nu are cunoaşterea universalului greşeşte adesea. Ca şi invers, pentru că medicul nu tratează omul în general. Spre deosebire de empirici însă „ştiinţifici" înţeleg mai mult ajungând la cauză, de ordinul universaliilor (*Metaph.*, A, 1, 981 a 5-30). În

ordinea trecerii de la experienţă la ştiinţă, ca de la cunoaşterea individualului la aceea a *u.*, două specificaţii urmând textul din (*An. post.*, II, 19): *u.* este „unitate ieşită din pluralitate" παρὰ τὰ πολλά, şi el „se află unul şi identic, cu toate subiectele individuale" (cf. şi De Libera, 1997, p. 92 şi urm.). Lăsată mai ales în stare de interogaţie (de altfel, chiar după experienţa medievală încă deschisă, poate cea mai problematică dintre toate) ontologia *u.*, peste câteva veacuri, îl nedumerea intens pe Porphyrios. Scriind o prefaţă, *Eisagoghe*, la *Categorii*, mărturisea: „cu privire la genuri şi specii, fie că subzistă, fie că sălăşluiesc numai în gândurile goale, fie că, şi subzistente, sunt corpuri sau incorporale, şi dacă, sunt separate sau în cele sensibile şi subzistente în jurul acestora, iată o temă pe care o voi lăsa deoparte, ca fiind cât se poate de adâncă şi având nevoie de o altă cercetare, mai cuprinzătoare". De la aceste „nedumeriri" prin mijlocirea lui Boethius, care traducea în latină tratatul aristotelic şi „introducerea" lui Porphyrios, avea să fie reactualizat interesul pentru ontologia *u.*, o dominantă a evului mediu filozofic.

UNUL; τὸ ἕν, εἷς – *unu* ca numeral cardinal în ontologie, atribuit şi condiţie, semn, în limbaj parmenidian, de inteligibilitate a fiinţei. ~ (1) De la *Xenophanes* încă până la *Damascios*, adică mai pe toată întinderea filosofiei greceşti, problema Fiinţei ca *U.*, a *U.* ca *Fiinţă* este în mod expres centrală. Este însă presupusă cu prima expresie filosofică, aceea thalesiană. Opţiunea pentru *apă* ca nume pentru principiu implicit era şi pentru unicitatea acestuia. La fel *apeiron*-ul, care in-determinatul, i-limitatul fiind, conţinea analitic condiţia unicităţii. „Unul este Zeul – εἷς θεὸς ἔν între zei şi oameni cel mai mare" (Xenophanes, B 23 D.K.). În comentariul din Ps. Aristotel, *De Melisso Xenophane Gorgia* 3-4 (A 28 D.K.): dacă divinitatea e mai presus de toate, atunci „trebuie să fie ca Unu. Căci dacă ar fi doi sau mai mulţi, nici unul n-ar putea fi cel mai tare şi cel mai bun". Fiindul/fiinţa lui *Parmenides*, tò eon, apoi cât este nenăscută şi nepieritoare, fără început şi fără sfârşit, peste tot aceeaşi, intransformabilă înseamnă că este (ca) Unu (cf. fr. 8 D.K.). „Dacă ar fi două sau mai multe, una pe alta s-ar mărgini". Deci „atotcuprinzătoare şi nemărginită" „trebuie să fie şi una" (Ps. Arist., *op. cit.*, 1-2; Mèlissos, A, 5, D.K.). *Melissos* „din nesfârşire a făcut să decurgă unicitatea fiinţei" (Simpl., *Phys.*, K. 5; B 5 D.K.) argumentând amplu. Nesfârşită, ce ar mai fi dincolo de ea, dacă „dincolo de" este fără de sens? Ca atare, este şi intransformabilă; în ce ar trece – deci este „una şi aceeaşi peste tot" (cf. fr. 6-8). Dar una, cum mai poate fi gândit multiplul? Probabil că mai înainte Parm. îşi pusese întrebarea („Constrâns să ţină seama de aparenţe şi să admită că unitatea este după raţiune iar multiplicitatea după simturi, e adus să susţină existenţa a două cauze... caldul şi recele"; Arist., *Metaph.*, A, 5, 986 b 27). *Paradoxele* zenoniene o dezvoltă. Problema avea să rămână, organizând tot mai mult spaţiul de aplicaţie al filosofiei determinând aplicaţia metafizică a minţii noastre, menită să facă tot mai inteligibilă trecerea de la fiinţa ca *U.* la multiple. O încercare era şi aceea parmenidiană, deşi slabă. Alta era de şcoală pythagorică. *Numerele* erau fiecare principiul, dar diferenţiate, în acest fel asigurau prin ele însele multiplicitatea. Căci fiinţa deşi una şi necompusă, trebuia să explice lucrurile, multiple şi compuse. Alt tip îl constituia acela pluralist, cu *Empedokles*, *Anaxagoras* şi *Democrit*. ~ (2) În „doctrina Ideilor", refăcând întreaga ontologie şi istoric şi sistematic, *Platon* chiar apasă pe unicitate. Ideea este una, mereu în identitate cu sine: „etern în sine prin unitatea naturii sale formale a (*Simp.*,

211 b). Cum însă toate lucrurile sunt prin participaţie, ele sunt prin „Idei" şi întocmai lor. Totuşi, fiecare, unu, ele, în specia lor, sunt multiple, fără ca să participe la o parte. Ci fiecare la întreg. De unde, în acest caz multiplele, multiplicitatea τὰ πολλά? „Dacă multiplicitatea/pluralitatea este, ce trebuie să decurgă atât pentru multiplicitate însăşi, în raport cu sine şi în raport cu Unul εἰ παλλὰ ἐστι... πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἕν cât şi pentru Unu în raport cu sine şi în raport cu pluralitatea" (*Prm.*, 136 a). Ipoteză (întrebare, aporie) încă zenoniană. Pentru a identifica toate consecinţele, Pl. pune nouă ipoteze/aporii, programatice pentru orice metafizică a *U.* şi multiplului: (I) „dacă (Unul) este unul" εἰ ἕν ἔστιν τὸ ἕν, atunci n-ar fi altceva, pluralitate (137 c); (II) „dacă (Un(ul) este" ἓν εἰ ἔστιν „afirmăm că vom avea de acceptat şi tot ce poate urma privitor la Unu" (142 b). Dacă Unul este, nu este cu putinţă să fie şi să nu participe la faptul de a fi. Dar el este (prin participare la fiinţă) şi în acelaşi timp este el însuşi (142 şi urm.; cf. şi *Sph.*, 244 b 6-245 e 5 pentru altă formulare şi dezvoltare); (III) „dacă este... nu e necesar să participe la fiinţă întrucât este Unu şi totodată să nu participe întrucât nu este?" ἓν τί ἔτιν... καὶ οὐκ ἔστιν; (IV) „dacă Unul este ce trebuie să rezulte pentru celelalte" ἓν εἰ ἔστι, τί τὲ τοῖς ἄλλοις προσήκοι ἂν πάσχειν; (V) „dacă Unul este, cele ce s-au afirmat sunt numai ele posibile şi negaţiile lor nu pot fi atribuite ele însele. Altora decât Unul?" ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οὐκ οὕτους ἔχωι τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς ἢ οὕτῳ μόνον (159b); (VI) „dacă unul nu este care sunt, pentru el, urmările εἰ μὴ ἔστι τὸ ἓν τί χρὴ συμβαίνειν περὶ οὐ τοῦ (160b); (VII) „dacă Unul nu este ce va rezulta în mod necesar pentru el „ ἓν εἰ μὴ ἔστι... τί χπὴ περὶ αὐτοῦ συμβαίνειν (163 b); (VIII) „dacă Unul nu este ce însuşiri trebuie să primească celelalte" εἰ μηδὲ ἄλλα ἐστίν, οὐκ ἄλλεν λέγοιτο (164 b); (IX) „dacă Unul nu este ce trebuie să fie celelalte, altele decât el" ἓν εἰ μὴ ἔστι, τἆλλα δὲ τοῦ ἑνός, τί χρὴ εἶναι (165 e). Gândire „într-o unitate vie, care se conservă transformându-se adăugind noi aspecte", *platonismul* după aporetica Unului şi multiplului din *Prm.*, 137 c-166 c, se pune în alte ipoteze (Robin, 1934, p. 141). *Aristoxenos*, discipolul lui Aristotel, relatează în *Elemente de armonică*, II, 30 cum că Pl. ar fi decepţionat pe cei numiţi să-l asculte vorbind despre Bine. Matematizând intens, ar fi conclus că „Unul este Binele" ἀγαθὸν ἔστιν ἕν (vd. şi Schuhl, 1971, p. 195). Tentaţia *pythagorismului* a fost constantă. În *Rp.*, 511 a-e, obiectele matematice mediau între Idei şi lucruri ca în *Phlb.*, 14 c-17 b, să mijlocească între Unu şi multiplu. Deşi şi o ipoteză şi alta sunt uşor de respins, totuşi este uluitor să zici că multiplul este unul şi că unul este multiplu" (*Phlb.*, 14 c). Problemele sunt multe şi grave, dacă este detot inteligibil să postulezi existenţa *U.* în câmpul celor ce nu se nasc şi nu pier, iar a multiplelor în registru contrar, ceea ce însă împiedică punerea celor două planuri în relaţie. Totuşi, *U.* este temei pentru multiple. Se împarte cumva şi astfel *U.* „devine o multiplicitate"? Sau rămâne în întregul său şi, în acelaşi timp, „despărţit de sine"? „Acestea sunt problemele legate de Unu şi Multiplu..., probleme producătoare de grave încurcături" (*ibid.*, 15 a-c). Lucrurile lumii fiind după întreg ca *u.* sunt ca acesta şi, totdeodată, multiple, ca de altminteri şi asemenea ilimitatului şi limitate. Ideea este unică, lucrurile participante cel puţin două, ce le explică dubla condiţie? „Înţelepţii de azi îl obţin pe unul...: ba mai pripit, ba mai alene", scăpându-le însă mereu intermediarele, care în termen ideal au a fi doar numerele (*ibid.*, 16 c-17 b). Căci ele, doi sau trei sau oricare altul, fac ca unul să fie văzut ca unul dar şi ca

multiplicitate (*ibid.*, 16 d). Tot mai obsedantă, tinzând să treacă înaintea altora şi, până la urmă, chiar trecând, problema Unului şi Multiplului marca, de fapt, instalarea în câmpul metafizicii. Căci, tot ce se poate, ca de la Pl. la medievali, „problema Unului şi Multiplului" „să facă obiectul a ceea ce anticii ziceau că e Metafizica" dacă aceasta are a cerceta mecanismele „comunicării faptului de a fi" (Grenet, 1970, p.70). Dominantă în *platonismul* de după dialogul *Parmenides*, dar într-un fel şi în cel de dinainte dacă ea aduce cu scopul şi centrul de organizare, problema *U.* poate fi, de aceea, socotită ca fiind centrală sau, mai exact *de* zonă centrală chiar şi în opera scrisă, şi nu numai în „învăţământul oral", fie în acela care-i interesează pe reprezentanţii Şcolii de la Tübingen, fie în acela al „doctrinelor nescrise". Unul era principiul însuşi, dacă nu principiul principiilor care, faţă cu *diada* nedeterminată (Micul şi Marele), în funcţie hyletică, aristotelic, stătea ca forma însăşi, „Ideile sunt elemente pentru lucruri, dar la rangul de principii Platon ridica Marele şi Micul socotite ca materie şi Unul socotit ca formă. Astfel, Ideile pot fi considerate cauze ale lucrurilor, pe când principiile, cauze şi elemente ale Ideilor însele" (Krämer, 1982, p. 35). Prin urmare, simili-pythagoric privind „înapoi" şi simili-aristotelic dacă privim „înainte". Unul şi Fiinţa, Unul ca Fiinţă, genuri supreme (sau gen suprem) dau (dă) seamă de multiple, ţinând după Arist., atât de faptul de a fi material cât şi formal. Căci, lipsit de părţi cum *trebuie* să fie (*Soph.*, 245 a), Unul ca Unu este model ontologic pentru oricare individual care, aşa fiind, este ca unu. Aporia este mare, „cea mai mare şi mai importantă", de îndată ce Unul ca Fiinţă este principiu, dar nu în termen de altceva, ci „substanţă" a existentelor sau „substrat" (Arist., *Metaph.*, A, 1, 996 a 5; cf. şi 998 a A-5). Trecerea mai în faţă a Unului se accentuează la post-platonici, la *Speusippos*, la *Xenocrates*. „Cât despre Speusippos, el admite încă mai multe substanţe, începând cu Unul" (*ibid.*, Z, 2, 9028 a 20). Fiind din Unu principiul suprem, Speusippos nu-l mai punea în identitate cu Binele. Despre acesta din urmă (ca şi despre Frumos) zicea că „nu s-a ivit decât o dată cu devenirea în Fiinţă" (*ibid.*, N, 4, 1091 a 35). Întrucâtva, la fel aveau să gândească şi *Plotin* şi *Proclos*. În genere, neoplatonicienii pun în identitate Unul şi Fiinţa, iar ca problemă primă a metafizicii (sau teo-metafizicii) o socotesc pe aceea a raportului dintre Unu şi Multiplu. Ei urmează programul din dialogul *Parmenides*, aşadar, de însemnătate crucială. Unul plotiniqn, ca „viaţa care circulă într-un mare arbore fără ca principiul ei să iasă din rădăcină, unde stă, pentru a se împărţi printre ramuri, dar se răspândeşte pretutindeni" „rămâne în el însuşi, lipsit de orice multiplicitate" dar producând-o, fiind „originea" (*Enn.*, III, 7, 9). Procesiv, el se autodetermină (apare) ca Bine, ca Inteligenţă şi Suflet universal. Nedeterminatul din care vin toate, fără ca el să se împartă, Unul este şi la *Syrianos* şi la Proclos. Ca multiplele să poată fi gândite *ca fiind*, *U.* este făcut să se autodetermine, şi prin seria de „unuri" să medieze prin şi ne şi cu sine. Seria acestor „unuri" este aceea a henadelor (ἑνάς – henadă): monadă – diadă, limita/limitatul/determinantul – ilimitatul, repaosul – mişcarea, identitatea – alteritatea, asemănarea – neasemănarea, cercul aceluiaşi – cercul celuilalt, cerul – devenirea, forma – materia (vd. îndeosebi *Elemente de Theologie*, I). Unul este „totul/întregul" τὸ πᾶν care – creează (*pantopoios*), care – deţine (păstrează (*pantoukhos*), care-produce (*pantourgos*), care-poartă/duce, cel-ce-

poartă/duce (*pamphoros*/pamphoron), care-e-anterior-tuturor (*panta pro pantón*), pe scurt este „întregul" (*hólos*), adică acela căruia nu-i transcende nimic şi nu e compus (Damascios, *De principiis*, I, R1 şi urm.; R42 şi urm.). ~ (3) „Unul se zice fie celui ce este prin accident, fie celui ce este prin sine". Prin accident, când atribuim, de pildă, lui Koriscos ceva ce nu-i aparţine în mod necesar. „Când se vorbeşte de Unul în sine, se ia în seamă, mai întâi, ceea ce se consideră a fi prin continuitate", ca linia. „Se mai vorbeşte de Unul şi când subiectul nu este diferenţiat". Apa şi vinul sunt în regimul Unului, „cât sunt indivizibile după specie". Se mai zice unu „şi existentelor al căror gen este şi el Unul, deşi diferenţiat prin determinaţii antitetice". De exemplu, calul, omul şi câinele sunt unul, fiind animale. Multiplele, în schimb, sunt „existentele non-continue" sau acelea „care nu ţin de aceeaşi specie sau nu intră în aceeaşi definiţie". (Arist., *Metaph.*, Δ, 6; cf. şi I, 1-3, 6). ~ (4) O dilemă la care duce platonismul: „Ideea de unu, prin participare la care un lucru este declarat a fi unu este sau o idee unică, sau există mai multe idei ale lui Unu". Dacă este o singură idee, fără părţi fiind, la ea nu participă mai multe lucruri". Căci dacă A „posedă întreaga idee a lui Unu, B neparticipând la ea nu va fi Unu". Din părţi nu poate fi alcătuită „ca să fie multe lucrurile care participă la ea". Ce şi cum, mai gândim multiplele ca fiind? (Sext. Empir., *Contra învăţaţilor*, IV, 18 şi urm.).

V

VID; κενός – pythagoreii „susţineau că există vidul şi că intră („în cer) din nemărginire (*apeiron*), ca şi cum l-ar absorbi aerul, ca un suflu". Vidul delimitează, „fiind factor despărţitor". Se poate observa mai întâi la numere (Arist., *Phys.*, IV, 6, 213 b 22; cf. şi Simpl., *Phys.*, 651, 26; Stob., *Eclo.*, I, 18, 1 c; Alexandros, *Com. la Metaph.*, 512, 37; B 30). Unii cred că din rar şi din dens „reiese că există vid", altfel lucrurile nu s-ar mai constitui „prin strângerea şi îngrămădirea la un loc a părticelelor", cum ar fi gândit Xuthos (Arist., *Phys.*, III, 9, 216 b 22). „Vidul nemărginit" venea, prin generare" din diada nedefinită (*Eurytos*, A, 2; cf. Th., *Metaph.*, 11, p. 6 a 19). *Ekphantos*, la rândul său, cam ca „atomiştii", susţinea că „începutul tuturor lucrurilor era corpurile indivizibile şi vidul" (Aët., I, 3, 19; Dox., 286). Cei ce tăgăduiseră „că există *v.*, *Anaxagoras* şi *Empedokles*, „nu deosebesc nici uşorul şi greul" (Arist., *De caelo*, IV, 2, 309 a 19). *Leukippos* „cel dintâi a presupus ca elemente primordiale atomii" şi „o parte plină <de materie>" πλῆρες şi alta vidă κενόν. „Aceste părţi el le mai numeşte şi elemente." Lumile se năşteau prin aceea că „multe corpuscule felurite se mişcau într-un vid imens" μέγα κενόν. Alăturate (strânse la un loc), dar inform, particulele fine τὰ λεπτὰ „pornesc spre vidul din afară" „înconjurător" deodată, „când nu-şi mai pot *păstra* echilibrul" (Diog. Laert., IX, 31). Asemenea şi *Democrit*, care şi el zicea că „natura lucrurilor eterne constă într-o mulţime de mici substanţe infinite ca număr. Pentru ele presupune (existenţa unui spaţiu infinit ca întindere" numit „vid", „non-ceva μηδέν", „apeiron" (Simpl., *De caelo*, 294, 33 şi urm.; Heiberg; A 37). „Plinul" sau „solidul" (20 τὸ πλῆρες, τὸ στερεόν) era „fiinţă", pe când *v.* „nefiinţa" (Arist., *Phys.*, I, 5, 188 a 22). Fără de admiterea *v.* procesul de generare a lucrurilor lumii ar fi fost imposibil (Arist., *De caelo*, III, 7, 705 b 1). Căci numai existând vidul „corpurile primare" aveau unde să se mişte", „spaţiul gol" neopunând vreo „rezistenţă" (Arist., *Phys.*, VIII, 9, 2656 b 24). În afara lumii era *v.* şi pentru *Metrodoros*; dar „este limpede că acesta nu poate fi un spaţiu", *v.* fiind determinat „prin sine însuşi" αὐτὸ δὲ καθ'αὑτό, cum presupunea acela (Simpl., *Phys.*, 648, 14; A 8). Similară şi poziţia lui *Epicur*: *atomii* se mişcă în *v.* „cu o viteză egală, deoarece vidul face loc deopotrivă şi celui mai uşor, şi celui mai greu" (*Scris. către Hdt.*, în Diog. Laert., X, 43). În platonism nu trece în concept numind lipsa prudenţei, lipsa ştiinţei *Tim.*, 75 a; *Rp.*, 486 c); un gol: „nu există nici un fel de gol" în plămâni – διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι (*Tim.*, 79 c). „Toţi cei ce admit vidul îl socotesc ca pe un fel de loc şi de receptacol gol" (Arist., *Phys.*, IV, 2 213 a). Dar şi aceştia, şi cei ce-i neagă existenţa întâmpină dificultăţi. Elementar, *v.* înseamnă că este ceva în care nu se găseşte nimic. (IV, F, 213 b-214 a). Ceea ce însă „nu merge. Chiar cercetând relaţia dintre mişcare şi *v.* şi devine clar că „nu există

vid separat", nici în afara lucrurilor, nici înlăuntrul lor" (IV, 8, 9; 216 b). „Nu există nici separat, fie absolut, fie în rar, nici în putere" (IV, 9, 417 b). Este inteligibil numai în relaţie, ceea ce este demn de reţinut (vd. şi *mişcare*; *schimbare*; *spaţiu*). „Stoicii zic că în lume nu există nici un gol, dar în afara ei un vid infinit" (Plut., *Despre opiniile filozofilor*, I, 18). Îl treceau alături de exprimabil, loc şi timp în seria incorporalelor (Sext., *Adv. math.*, X, 218). Ei, ca în genere dogmaticii, îl apropie până aproape de identificare de spaţiu (ceea ce respingea încă *Aristotel* (*Phys.*, IV, 4-8). Cum nu se poate vorbi de un spaţiu absolut gol, „este absurd a afirma că acelaşi lucru este gol şi plin sau că vidul este un corp" (Sext., *P.H.*, III, 129-130).

VIRTUTE; ἀρετή; lat. *virtus* – merit, calitate de existenţă a corpului (forţă, frumuseţe, sănătate) a sufletului (curaj, moralitate). Alături de *agathós* şi de *kalón* „termen-cheie" în universul moral al grecilor, de la Homer încă. Până la *Socrate*, *Platon* şi *Aristotel*, cu precădere în scrierile poeţilor, dramaturgilor şi oratorilor (Adkins, 1960, passim). ~ (1) La fel ca sănătatea, ca binele, ca divinitatea, în pythagorism „virtutea este armonie" τήν τε ἀρετὴν ἁρμονίαν (Diog. Laert., VIII, 33). „Cel dintâi, *Pythagoras* se apucă să vorbească despre virtute περὶ ἀρετῆς, dar nu a enunţat corect conceptul. Căci raportând la numere virtuţile, nu făcea un studiu aplicabil virtuţii fiindcă dreptatea nu este un număr pătrat" (Ps. Arist., *Magna Moralia*, A, 1182 a 1; 58 B 24 D.K.). *Philolaos* o socotea mai prejos decât *sophia* (înţelepciunea, cumînţenia), aceasta aplicată ordinii lucrurilor cereşti, pe când virtutea, „dezordinii celor generate" şi „nedesăvârşirii" (Aët., II, 7, 7; B 16 D.K.). Judecata sănătoasă σωφρονεῖν este „cea mai mare virtute" ἀρετὴ μεγίστη (Heraclit, fr. 112 D.K.). Ceva mai multe fragmente democritiene atestă un interes ceva mai stăruitor: „Trebuie să te străduieşti spre operele şi faptele *v.* nu spre vorbe goale" (68 B 55 D.K.); „mai presus de orice constituie adevărată temelie a virtuţii, simţământul onoarei" (fr. 179); „va izbuti mai bine cel ce face apel la virtute" (fr. 181); „câştigurile necurate aduc daună virtuţii" (fr. 220); „legea vrea să aducă numai bine vieţii oamenilor. Dar acest lucru este posibil numai atunci când ei îşi vor propriul bine; căci legile îşi dezvăluie virtutea numai acelora ce o urmează" (fr. 248); „acela care împarte cele mai mari recompense celor mai demni, participă în cel mai înalt grad la dreptate şi la virtute" (fr. 263). *Prodicos* opune viciului şi „drumului viciului" *v.* şi „drumul virtuţii", alegerea fiind act de constiinţă şi de voinţă (Xen., *Memorab.*, II, 1, 20; B 2 D.K.). Se vorbeşte, şi frecvent, despre faptul că înţelepciunea şi *v.* nu se pot învăţa, tează „perfect ineptă" (*Dissoi logoi*, 6, 1-13). Putându-se învăţa, mai curând trebuie să te deprinzi cu ea, nu poate fi dusă la desăvârşire dacă începi târziu şi nici în scurt timp, ci trebuie să creşti împreună cu ea şi să te dezvolţi cu ea" (*Anonimul lui Iamblikhos*, în *Protr.*, 2, 7). Pusă sub semnul convenţiei (*nomos*) *v.* la sofişti devine un fel de *techne* aplicată lucrurilor omeneşti. ~ (2) *Socrate* credea că „virtutea este raţiune" λόγος, mai exact, tot una cu ea. *Aristotel* sau autorul aristotelicizant al *Marii morale* – socotea însă că ar fi greşit, filosofii „din vremea noastră" vorbind „mai bine" (I, 34, 1198 a 10-13). Totuşi, la Socr. *v.* îndeplinea un rol ontologic, fiind modul de a fi al sufletului. Astfel că semantica este cu mult mai cuprinzătoare decât ar fi în semnificaţie morală. Are şi sensul pozitiv al valorizării sufleteşti ca fericire, dreptate, evlavie, în vederea binelui. Dar mai înainte este condiţia însăşi a sufletului care s-a asumat ca prima componentă a

fiinţei noastre şi, totodată, şi-a asumat fiinţa noastră ca întreg. Pe scurt, socratic, era semnul distinctiv al umanului. ~ (3) Cel puţin în *Menon* încă, *Platon* pune ontologist problema *v.* Aceasta, un întreg, este definitorie, putându-i astfel vorbi de o arete a bărbatului, care este să se ocupe de treburile cetăţii, a femeii, lucrurile casnice, a calului, rapiditatea, cum mereu alta este a copiilor sau a vârstnicilor, fie ei sclavi sau liberi (71 e). Aşa fiind, deci kata holou, un întreg, totalitate, ea nu se poate împărţi. Definind în ordine ontologică, ea poate fi doar descoperită nu însă şi învăţată (81 d şi urm.). Şi în *Grg.*, 479 b, „sănătatea şi virtutea corpului". În *Rp.*, 518 d: puteri, facultăţi ale sufletului, analoage celor trupeşti – αἱ... ἄλλαι ἀρεταί; Este şi merit (în *Rp.*, 484 d), curaj în *La.*, 189 b; *Mx.*, 243 a, c; *Lg.*, 685 e ca şi *v.*, „în mod tradiţional sau filosofic" (Des Places, *s.v.*). „Virtutea proprie bărbatului", „dorinţa de a cerceta virtutea", „ce este virtutea" (*Prt.*, 325 a; 360 e), „virtutea, înţelepciunea", „virtutea şi fericirea" (*Rp.*, 348 e; 576 e). ~ (4) O „destoinicie a sufletului", *v.* este în specie dianoetică („virtuţile intelectului") şi în specie etică. În prima: înţelepciunea, inteligenţa şi prudenţa; în cea de a doua: dărnicia şi cumpătarea (Arist., *Eth. Nic.*, I, 1102 a 15-20; 1103 a 5-10). Primele se dobândesc prin învăţătură, celelalte prin obişnuinţă, de unde au şi primit numele „printr-o uşoară abatere" de la ἔθος, obişnuinţă, deprindere (ἦθος, caracter). „De aici se vede că nici una dintre virtuţile etice nu ne este dată din natură. Căci nimic natural nu poate fi schimbat prin deprindere." Dar avem „dispoziţia naturală" de a le primi (*ibid.*, II, 1, 103 a 15-20; 25). Cum sunt trei feluri de acte şi manifestări sufleteşti: afectele, facultăţile şi dispoziţiile (obişnuinţele), pentru că *v.* nu pot fi nici afecte, nici facultăţi, „nu rămâne decât că sunt un habitus" (1106 a 10), dar nu orice habitus ci „o dispoziţie dobândită prin alegere şi constă în măsură dreaptă în raport cu noi, şi determinată de raţiune" (1107 a 1-5). Ea, prin urmare, presupune „mijlocul", eliminând atât excesul cât şi lipsa. Bunăoară, în afaceri băneşti dărnicia, exagerarea şi lipsa fiind risipa, respectiv, zgârcenia (1107 b 10). Sau, „în privinţa adevărului", mijlocia este sinceritatea, lăudăroşenia venind din exagerare, iar din lipsă (din prea puţin) neştiinţa prefăcută (1108 a 20-25; cf. şi *Eth. Eud.*, II, 3 1220 b 26-27). ~ (4) Scopul, zicea *Zenon* Stoicul în *Despre natura omului*, este „viaţa în acord cu natura", „ceea ce este acelaşi lucru cu viaţa virtuoasă". Către *v.* ne mână chiar natura noastră şi nu numai, căci după *Chrysippos*, „natura noastră individuală este o parte a naturii întregului univers" (Diog. Laert., VII, 87, 88). Virtutea este „o dispoziţie armonioasă", „o stare a spiritului care tinde să facă armonioasă întreaga viaţă". Şi astfel fericită, fericirea constând în *v.* În genere, *v.* este „într-un sens perfecţiunea oricărui lucru", a unei statui, de pildă, ori sănătatea. După *Poseidonios*, *v.* sunt intelectuale (cer adeziunea sufletului) şi neintelectuale (sănătatea, curajul). *Panaiotis* însă găsea alte specii: teoretice şi practice. Alţii găseau că sunt: logice, fizice şi etice, după triparitita filosofică. Apollophanes admitea una singură: cumînţenia. Se mai distingeau şi după intraraportare: unele erau primare (înţelepciunea, curajul, justiţia şi cumpătarea), altele subordonate (mărinimia, înfrânarea, rezistenţa, prezenţa de spirit, hotărârea bună). Ca şi viciile, de altfel: primare (nerozia, laşitatea, injustiţia, necumpătarea) şi secundare (neînfrânarea, slăbiciunea de minte, hotărârea rea). Cunoaştere virtuţile, viciile erau necunoaştere (VII, 91-93). Lucru „care are un folos" sau mai curând, este identic sau apropiat, binele este *v.* însăşi şi ceea ce

participă la *v.* în următoarele trei sensuri: (a) binele ca izvor din care provine un folos, (b) lucrul în legătură cu care rezultă un folos, (c) cel prin influenţa căruia se dobândeşte un folos. De asemenea, binelui îi corespunde *v.* şi când este definit ca „perfecţiunea naturală a unei fiinţe naturale, ca atare" – τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ (VII, 94). Ca binele şi ca bunurile, şi *v.* sunt de natura mijloacelor şi de natura scopurilor (VII, 97). ~ (5) Ca Aristotel, şi Plotin pune *v.* în dependenţă de actul voluntar, acesta însă ca asumare intelectuală. „Raportăm libertatea la principiul cel mai nobil, la acţiunea inteligenţei" (*Enn.*, VI, 8, 3).

X

XENIADES (Ξενάδης) **din Corint** – probabil, contemporanul lui *Democrit*, care l-ar fi şi menţionat (Sext., *Adv. math.*, VII, 53), sofist dacă nu un neo-eleat, în sugestie xenophantică şi parmenidiană, este localizat la sf. sec. V şi începp. celui următor. Ar fi susţinut că „toate lucrurile sunt înşelătoare, că orice reprezentare şi părere înşală", poate unde „tot ce există se naşte din ceea ce nu există şi tot ce se distruge se distruge în ceea ce nu este" (*ibid.*). Xenophantic şi parmenidian aici ar fi „scepticismul" faţă de valoarea de adevăr a reprezentărilor, în genere a opiniei (Xenoph., A 32: „datele simţurilor sunt mincinoase; Parm., B 1: „lua drept criteriu raţionamentul ştiinţific, cu alte cuvinte fără greş, tăgăduind, în acelaşi timp, orice crezare senzaţiilor"). Parmenidian ar mai fi „fenomenismal" ca interpretare a existenţei (a sensibilelor) care, în deosebire de fiinţă (una, nenăscută şi nepieritoare – şi justificată raţional), este pusă în legătură „cu datele simţurilor". Astfel că, numai „după opinie", „a fi şi a nu fi e tot una şi nu-i tot una" (A 24; B 6). De aici, poate, convingerea lui Xen. că tot ce există vine din ceea ce nu este şi piere în acesta. Xenoph., în schimb, mai degrabă ar fi admis „că ceea ce se naşte se naşte din fiinţă" (A 28, 4). Cu atât mai puţin este posibil un Xenoph. sceptic în măsură să-i sugereze lui *Xen.* „că toate reprezentările sunt nedemne de încredere şi argumentul se anulează în sensul că nu sunt toate reprezentările de aşa natură încât să se poată judeca lucrurile în conformitate cu ele. Dacă însă acceptăm numai unele reprezentări, cum vom putea decide că acestor anumite reprezentări se cuvine să le dăm crezare, iar celelalte nu se bucură de încrederea noastră" (Sext., II, 76-77). De altfel, şi apropierea lui Xen. de *scepticism*, ca în „lectura" lui *Sextus Empiricus*, este discutabilă. Relativist, dacă nu chiar „nihilist" (Dumont, 1969, p. 54), în măsura în care este, Xen. pare a fi întrucâtva în maniera lui *Gorgias*. Întrucâtva doar, pentru că totuşi Xen. va fi pus sub semnul îndoielii doar veridicitatea/certitudinea) reprezentărilor (opiniei), în timp ce sofistul din Leontinoi, chiar dacă în formă negativistă, viza o critică a conceptelor şi a conştiinţei instituitoare.

XENOCRATES (Ξενοκράτης) **din Calcedon** (?406-314 ante) – l-a însoţit pe *Platon* „în călătoria sa în Sicilia" (care, nu se ştie); mai lent la gândire decât *Aristotel*, Pl. ar fi zis că are nevoie de pinteni, pe când celălalt de frâu. Totuşi ar fi scris un mare număr de „tratate, poeme şi exhortaţii", 75 de titluri însumând 224.239 de rânduri (selectiv: *Despre natură. Despre înţelepciune. Despre libertate. Despre moarte. Despre fericire. Despre puterea legii. Virtutea poate fi învăţată. Despre fiinţă. Despre dreptate. Despre Idei. Despre suflet. Despre ştiinţă. Politicul. Despre filozofie. Parmenides. Probleme pythagoriciene. Despre numere*). Este scolarh în *Academie* de la 339 până la moarte, urmându-i lui *Speusippos* şi precedându-i lui *Polemon* (Diog. Laert., IV, 6-15). Pythagorizant, punea *sufletul* în termen de *număr* (Cic., *Tusc.*, I, 10, 20)

şi lumea ca venind din Diada: Zeu-materie. Substituie împărţirii tripatite a sufletului din *Tim.* alta, cu o parte raţională şi o parte iraţională (adoptată de Arist. în *Protr.*). Probabil că pe Xen. în primul rând îl are Arist. în vedere când spune în *Metaph.*, Z 2, 1028 b 24-27: „alţii susţin că Formele şi Numerele au aceeaşi natură, toate celelalte, cum sunt liniile şi suprafeţele, provin din ele. Şi mai constituie substanţa Cerului şi a tuturor lucrurilor sensibile."

XENOPHANES (Ξενοφάνης) **din Kolophon** – în floarea vârstei (armé) în timpul celei de a şaizecea Olimpiade (540-537), Xen. moare, după mulţi ani de viaţă, „mai mult de o sută" (Censorinus, 15, 3) sau numai 91 (Lucian, *Macrob.*, 20). Când a murit? Apollodoros „zice că s-ar fi născut în jurul celei de a patruzecea olimpiade (640-617) şi ar fi trăit până în zilele lui Darius şi ale lui Cyrus" (Clement, *Stromat.*, I, 61, 2). S-a adus însă o corecţiune, în loc de 620/17, 580/77; altminteri, Xen. ar fi trăit 140 de ani. Părăsindu-şi cetatea, probabil în urma cuceririi ei de către perşi, s-ar fi aşezat: la Zancle în Sicilia, „şi luând parte la colonizarea Eleei, a predat lecţii acolo", *Parmenides* fiindu-i unul, cel mai de seamă, discipol (Diog. Laert., IX, 18) şi pentru a fi „predat" acolo şi pentru că Parm. l-ar fi audiat, Xen. trece drept întemeietor al „şcolii eleate" „străinul" din *Sofistul* platonic (242c-d) vorbea despre „neamul nostru eleat" (Ἐλεατικον ἔθνος) „venit de la Xenoph.", dacă nu de la alţii, de mai înainte, dar, întrucâtva, ca despre un mit. De regulă, şi nu numai popoarelor, presupuneau începuturi prestigioase. Şi Aristotel (*Metaph.*, A986a 10-15) prudent: „Xenoph. primul între cei ce susţin unitatea (Parmenides se spune că i-a fost elev)". Cu oarecare importanţă istorică, problema este (aproape) neînsemnată în ordine sistematică. Putând să fie „eleat" prin ideea Unului/unităţii, Xenoph. este încă departe de antologia parmenidiană. Mai curând, el ţine de teologism, în sens aristotelic, explicând (reconstruind) adică lumea *filozofic*, dar nu divinitatea ca principiu. Faptul de a fi ajuns în Elea, chiar de a-şi făcut cunoscută învăţătura „nu militează în favoarea atribuirii onoarei de întemeietor al şcolii..." (Zafiropulo, 1950, p. 16) „Că Xenoph. nu putea fi fondatorul Şcolii eleatice... o demonstrează în primul rând tematica totuşi teologică în timp ce aceea eleatică este exclusiv ontologică. În al doilea rând, dialectica sa venită din opiniile tradiţionale... În fine, tradiţia nu zice nimic precis în legătură cu el..." (Reale, I, 1996, p. 109-110). Este, într-adevăr, prea departe de Parm., prin teologia sa, prin fizică, prin starea încă poetică (sau, mai exact, predominant poetică a gândirii sale. Poet, avea să fie şi Parm. şi, poate, în mai mare măsură decât Xenoph. Dar, poeticitatea trecea în umbra filosofiei, pe cât mai de performanţă pe atât mai în stare să dea expresie unei intuiţii filozofice parcă de „aproximat", mai întâi (mai înainte) poetic. Ar fi scris despre întemeierea Colofon-ului şi despre aceea a Eleei vreo 2000 de versuri şi elegii şi iambi, pe care „obişnuia" să le recite el însuşi (Diog. Laert. IX, 18). S-au păstrat fragmente din *Elegii* (9), din *Sylloi* (21), ca şi dintr-un poem *Despre natură*(?), din acesta, 40 (după Diels). Punctul de plecare, ca şi acela intenţional, în ordinea sistematică (refăcută, ar putea fi teologia, „revoluţionară", cum o socotea M. Timpanaro-Cardini. Fără să i se fi aplicat cu stăruinţă, el Xenoph. este în fizică mai curând un *theologos* decât un *physiologos*. În fr. 27, „toate se trag din pământ şi se întorc în pământ", în fr. 29 şi 33, şi din apă: „pământ şi apă sunt toate câte se nasc şi cresc"; „cu toţii ne-am născut din pământ şi apă". La 30, din elementul umed, numai că, marea, „izvorul apei, ...izvorul vântului". În genere, o fizică „rudimentară" (Kisk-Raven, 1985, p. 176). Nepotrivirea (cât sursele sunt exacte) n-ar fi deloc lipsă de consecvenţă şi doar o mereu altă reconstrucţie poetică. Untersteiner găseşte o explicaţie mitologică de sursă prehelenică, aceasta cu zeiţa – Pământ (Γαῖα) în acelasi timp şi stăpână a Apelor (1954, p. 137 şi urm.). Dar problema nu este rezolvată. Chiar admiţând la Xenoph. o critică raţionalistă a reprezentărilor tradiţionale, ci numai fie şi, un uşor scepticism venit din relativitate, totuşi, în timp ce în teologie îndreptarea era către monism (monateism), în fizică, parcă, se întâmplă o întoarce la Homer şi la Hesiod. Alăturate cele două situări şi interpretată cea de a doua prin cea dintâi, am putea explica „nepotrivitra" dintre cele trei modele protologice (pământ; pământ şi apă; marea), ca simplă anamneză sau, dacă nu, ca o proiecţie poetică, în variante. Diferite, ca şi reprezentările divinităţilor („Etiopienii spun că zeilor sunt cârni şi negri, tracii, că au ochii albaştri şi părul roşu" – fr. 16) duceau, ca şi acelea, la relativism şi scepticism. Toate acestea însă pe fondul distincţiei între vizibil (sensibil) şi invizibil (inteligibil) tradiţională ea însăşi. Deci nu neapărat cu anticipaţie parmenidiană. În consecinţă, monismul nu era numai teologic ci şi ontologic, unul putând fi deopotrivă zeul şi Fiinţa. Aşa numitul panteism (de identificare) Xeniphantic ar veni din identitate nominală. În sine, cine ştie cum va fi? Pentru că, atâta cât îl priveşte, „nu-i om să fi văzut adevărul, nici în stare să-l ştie...; căci de s-ar întâmpla cumva, mai bine decât oricui, să spună un lucru cu noimă încă, de ştiut nu l-ar şti; doar tuturor le e dată puterea" (fr. 34). Gândit ca unul, zeul, prin urmare, nu este şi cunoscut; ar fi vizibil. Or, „..." fiind şi „în acelaşi loc", „fără să se mişte cu nimic" (fr. 26) este mai presus de toate. Ca Fiinţa lumii însăşi, posibil fiind ca în condiţia Unului să intre şi faptul de a fi zeu, dar şi acela de a fi temei al lumii (vd. şi *Nous*, *Unu*).

XENOPHILOS (Ξενόφιλος) **din Chalcidica tracă** (n. 480, fiind, se spune, cu doi ani mai mic decât *Gorgias* – m. sec. IV ante, trăind peste un veac) – reputat, în *pythagorism*, mai cu seamă ca muzician decât ca filosof. La Atena, are ca elev pe *Aristoxenos* cel ce va trece la *aristotelism*.

XENOPHON (Ξενοφῶν/ῶντος) **din Atena** (n. ? 430-425 – m. ? 352 ante) – fiul lui Gryllos, „cetăţean atenian", „a fost cel dintâi dintre filozofi care a scris o istorie", Diogenes Laertios (II, 48) având în vedere, probabil *Hellenicele* (Ελληνικα), continuare a *Istoriei războiului peloponesiac* a lui Thucydides pe care, de altminteri, ar fi şi publicat-o (II, 57). A mai scris, în aceeaşi ordine, *Anabasie* (Ἀναβασις), *Ciropedia* (Κυρουπαυδεία), *Agesilaos* (Ἀγεσιλλος), *Hie4ron sau Tiranul* (ερων ἢ Τύραννος), *Statul spartan* (Λακεδαι–ηονίων πολιτεία), ultimele două, oarecum de graniţă, fiind, poate, în egală măsură şi de teorie – istorie – etică – politică. *Economicul* (Οἰκονομικός) şi *despre venituri* (Περὶ πόρων ἢ περὶ προσόδον) sunt, cum se zicea în epocă, de hrematistică (artă a dobândirii de bunuri, şi a administrării lor a inavuţirii, a afacerilor comerciale băneşti). *Comandantul de cavalerie* (Ιππαρχικός) şi *Despre călărie* (Περὶ ἱππικῆς) au caracter didactic (– militar), ca *Apologia lui Socrate* (Σωκράτους Ἀπολογία), Symposion (Συμπόσιον) şi *Amintiri despre Socrate* (Ἀπομνημονεύματα; lat. *Memorabilia*), cu SOcrate ca personaj – termen de convergenţă, să aibe caracter filozofic şi moral. Şi *economicul* are aceeaşi centrare, numai că este despre „Socrate discutând probleme de economie" (1). *Statul atenian* (Αθηναιων πολιτεια)... Scrise după cele omonime platonice, *Apologia* şi *Symposion* xenofontice erau, poate, şi după modelul acelora, neegalându-le însă. În preajma

lui Socrate, cinci sau şase ani, probabil până în 401, când părăseşte Atena. Până a-l întâlni pe Socr. l-ar fi audiat pe *Prodicos*. În *Symposion*, 4, 62, acesta avea să fie „înţeleptul", iar în *Amintiri (Memorab.*, II, 1-2: 21-34), Xenofon reproduce, probabil din *Anotimpuri*-le lui Prod. „alegerea lui Herackles". „Iar povestirea lui Prod. despre alegerea lui Herakles", relatată de Xen.: „de ce aş mai caracteriza stilul lui Prod. când Xen. l-a reprodus destul de bine?" (Philostr., *Vieţile sofiştilor*, I, 12, Kayer; A1a D.K.). Cât îl priveşte pe Socr., mai literaturizat în *Apologie*, în *Symposion*, chiar şi în *Economicul*, el este, tot ce se poate, mai apropiat de cel real-istoric, în *Amintiri*... Tocmai unde Xen. nu era prea filozof dădea seamă mai bine de Socr. în strictă evenimenţialitate. Având ceva de „înregistrare", *Amintirile* îndeosebi, dacă nu, doar ele, celelalte (Ap., *Semp.*, *Oec.*) ceva mai (artificial) literaturizante, cam împing personajul în ficţiune, nu rămân la anecdotică. Drept este, reproduc şi scene şi întâmplări, dar cel mai adesea evocarea lor este în vederea a ceva. Astfel, par de o anutenticitate totală, multe din „amintiri", cu un Socr. foarte aproape de cum a fost, ori de cum ni-l reprezentăm sau ne place să ni-l închipuim: „Cerceta mai întâi să vadă dacă filozofii credeau că adânciseră îndeajuns cunoştinţele omeneşti... Se mira cum de n-au înţeles cât de nepătrunse sunt pentru noi tainele (lumii) de vreme ce, chiar aceia care îşi închipuie că vorbesc mai cu pricepere despre ele seamănă cu nişte nebuni, aşa cum se deosebesc prin părerile lor. Într-adevăr, printre nebuni unii nu se tem chiar de ceea ce ar trebui să se teamă, pe când alţii se tem şi de ceea ce n-ar trebui să aibă frică; unii cred că pot spune şi face totul în public, alţii socotesc că e rău... Tot astfel printre cei care cercetează întocmirile lumii, unii stabilesc, de o parte unitatea fiinţei, alţii, de altă parte, multiplicitatea...; apoi, unii, de o parte mişcarea veşnică..., de alta încremenirea" (*Memorab.*, I, 1). „Nu ţi se pare că acela care i-a creat pe oameni le-a dat de la bun început, spre folosinţă şi mijloacele cu care să perceapă...? Cu un trup de bou şi o inteligenţă omenească, ar fi peste putinţă să faci ceea ce vrei..." (*ibid.*, 4). Sofistul *Antiphon* i-ar fi zis lui Socr. cum că, în reprezentare comună, „cei ce filozofează trebuie să devină prin aceasta şi fericiţi, „dar îmi pare că tu ţii cu tot dinadinsul să contrazici rostul filozofiei. Tu trăieşti, aşa cum nici un sclav n-ar dori să trăiască la stăpânul lui. Mănânci şi bei tot ce-i mai de rând; mantia sărăcăcioasă cu care te-acoperi, îţi slujeşte atât iarna, cât şi vara...; nu ceri nici un ban (de la cei ce îl ascultau) cu toate că e plăcut să primeşti bani... dacă faci şi tu asemenea celorlalţi dascăli, care cioplesc pe şcolari după chipul lor, atunci te poţi socoti ca un dascăl al nenoricirilor/nefericirilor noastre" – kakodaimonias didaskalos (I, 6). Discuţia: Xen. ori Pl., sursă pentru econstituirea învăţăturii lui Socrate, în parte, ţine de o pseudo-problemă, dacă fie şi în măsuri diferite şi mai ales în programe distincte; participă şi unul şi celălalt. Dar, Xen. mai mult la reconstituirea omului şi filozofului în strică evenimenţialitate, în timp ce Pl. este sursă pentru ceea ce avea să fie socratismul în istorie, mai întâi ca platonism (în platonism) şi apoi, prin acesta, în întreaga filozofie (vd. *Socrate*).

XUTHOS (Ξοῦθος) pythagoreicul, (probabil) din Crotona – asemenea lui Paron, Bro(n)tinos, Petron şi a celorlalţi, are o doxografie extrem de săracă: „Unii cred că din «rar» şi din «dens» reiese limpede faptul că există vid. Căci, dacă n-ar exista «rar?? şi «dens», n-ar fi cu putinţă ca (lucrurile) să se constituie prin strângerea şi îngrămădirea la un loc a (particulelor). Dacă n-ar fi aşa ceva, atunci, în general, nu va exista mişcare sau

întregul se va umfla, cum a spus Xuthos" (Arist., *Phys.*, IV, 9, 216 b 22). La acest loc, Simpl., 683, 24, comentează: „Xuthos pythagoreicul (zice că întregul) se va revărsa şi se va extinde..., aşa cum se revarsă marea peste ţărmuri" (în *Filos. gr.*, I, 2 secţ. III). Sugerând existenţa unei duble deschideri, către pythagorism şi către o filosofie atomistă, dar, poate, şi un uşor antieleatism (ceea ce face posibilă plasarea lui *X.* în sec. V ante), în formaţia aristotelică ne descoperă un gânditor, ce-i drept minor, angajat într-o problemă extrem de controversată, datorită marii sale importanţe. Dacă n-ar fi *vidul*, cum generarea trebuie legitimată, ar urma să se admită că întregul (principiul) să producă prin sporire de sine, ceea ce este un non sens. Căci unul şi ilimitat, dincolo şi mai mult l-ar contrazice în primele sale condiţii de inteligibilitate.

Z

ZENON (Ζήνων) **din Cition,** în Cipru (336?-264? ante) – fenician de origine („ca problemă: există influenţe orientale în geneza gândirii sale?"; J. Brun, 1958, p. 5), învaţă la Atena cu un cinic, *Crates*, apoi cu un megaric, *Stilpon*, şi cu un platonic, *Xenocrates*. În jurul anului 300 întemeiază şcoala care avea să deschidă un mare capitol în istoria gândirii filosofice, stoică (de la „porticul pictat" (stoa poikile) în care „preda", „plimbându-se în sus şi în jos" (Diog. Laert., VII, 5). *Filosofia*, pe care o diviza în trei: fizica, morala şi logica (vd. *stoicismul*) şi-a expus-o în numeroase cărţi, a căror listă (incompletă însă) o reproduce Diog. Laert. (VI, 4): *Republica, Despre viaţă în conformitate cu natura, Despre instinct sau Despre natura omului, Despre pasiuni, Despre datorie, Despre lege; Despre educaţia greacă, Despre univers, Despre semne, Chestiuni pythagoriciene, Chestiuni generale, Despre stil, Probleme homerice, Lecţii despre poezie, Artă, Soluţii, Respingeri, Amintiri despre Crates, Etica*. Hans von Arnim, care avea să strângă toate fragmentele stoice (atât cărţile lui Z., cât şi ale celorlalţi stoici greci nepăstrându-se integral) în *Stoicorum veterum fragmenta*, I-III (Teubner, 1903-1905), va mai identifica altele câteva: *Disertaţii, Comentarii la Theogonia lui Hesiod, Despre raţiune, Despre fiinţă, Despre natură, Învăţături*. (Alte ediţii devenite clasice ale fragmentelor zenoniene, şi, în general, stoice: A.C. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, London-Cambridge, 1891; Émile Bréhier, *Les stoiciens*, Paris, 1962). Filosof de performanţă, cu mare capacitate de invenţie şi reconstrucţie, Z. a conturat şi structurat un mod de a gândi şi de a fi care, prin latura sa morală mai cu seamă, va trece în condiţie de stare de spirit. Fixând matricea, este mai greu de distins, decât succesorii lui. Sigur este că lui îi aparţin: delimitarea cadrului, identificarea temelor, organizarea lor şi soluţiile de principiu. Împărţind filosofia în trei, mai întâi, în tratatul *Despre fiinţă* ar fi pus bazele unei *fizici* centrate în postularea existenţei a două principii: a celui pasiv: „o substanţă fără calitate, adică materia" şi a celui activ, „raţiunea imanentă din această substanţă, adică zeul, căi el este veşnic şi-i făuritorul oricărui lucru din întreg cuprinsul materiei". Totuna cu principiul ordonator (şi în acest sens raţional, destin, zeu sau, cum mai era numit, suflu cald, foc-artist), acesta din urmă, ar fi socotit Z. în tratatul *Despre univers*, face să apară, prin acţiunea sa asupra materiei nedeterminate, *elementele*: *foc, aer, apă* şi *pământ*, din care apoi se nasc toate formele de existenţă: din amestecul lor „s-au format plantele şi animalele, şi toate celelalte lucruri din natură". Deşi ca element asemenea celorlalte, adică născut şi pieritor, înzestrat cu formă, pentru că este cel mai apropiat ca natură de principiul activ, focul ar fi primul rezultat al acţiunii, astfel încât, prin sine, *materia* se preface în aer, prin aer, în apă, prin apă, parţial în pământ, parţial în aer, iar aerul, ca într-un alt drum

heraclitic în sus, în foc. Revenirea, închizând un cerc de existenţă, este totodată începutul altuia şi aşa mereu, fără de abatere şi întrerupere, căci destinul, „ca un lanţ neîntrerupt de cauze", este implacabil (Diog. Laert., VII, 134, 136, 142, 149). Tot Z., chiar dacă nu el avea să fie aici marele constructor, ci *Chrysippos*, fixează şi orizontul logicii (de fapt, în stadiul incipient cel puţin, o teorie a cunoştinţei). „Aducând câteva noutăţi în înţelegerea simţurilor", servindu-se „de multe cuvinte noi", care trebuiau să poarte „noile idei", comentează Cic. (*Acad. post.*, I, 11), Z. va fi făcut cel dintâi distincţia între *reprezentare* (fantasia) ca „act de imprimare" în suflet a lucrurilor şi reprezentarea cataleptică (fantasia kataleptike) sau comprehensibilă. Facultate înţelegătoare, ea alege şi dă asentimentul, prin aceasta nu este nici adevărată, nici falsă, nici bună nici rea, de unde şi rolul său „de regulă a ştiinţei şi de punct de plecare în cunoaştere". Prin ea dobândim noţiunile elementare, acelea care „ne descoperă nu numai principiile, ci şi căile cele mai largi în raţionare". În fine, Z. este creatorul *moralei stoice*, deopotrivă în sens nonrestrictiv, ca filosofie a omului (mai exact ca antropologie) şi în accepţie proprie. Dublul regim al moralei nu este neapărat semn al unei nesiguranţe epistemologice. Mai curând Z. va fi lucrat cu un concept „tare", intenţionând o întemeiere antropologică a eticii. Tratatul său, din păcate pierdut, *Despre instinct sau Despre natura omului* (*Peri ormes he peri physeos antropou*), este de tot vulnerabil prin prezenţa sintagmei care avea să facă istorie: natura omului,. Parte a naturii, omul, ar fi spus Z. în tratatul său, este „viaţă în acord cu natura" (*homologouménos té physei zén*), cu natura cosmică dar şi, poate în mod hotărâtor, cu propria natură („scopul poate fi definit ca o viaţă în acord cu natura sau, în alte cuvinte, în acord cu propria natură, umană"; Diog. Laert., IV, 87, 88). În consecinţă, virtutea, care este binele suveran, deci modul nostru de a fi în condiţie autentică şi scopul, presupune, acordul cu natura în cele două sensuri, dacă nu, chiar, i se identifică. De aici decurge, incontestabil, şi un anume fatalism (ca parte a naturii, ne supunem ei), dar şi o convertire a necesitarismului în libertate. Fatalismul zenonian, de aceea, poate fi citit, paradoxal, ca optimism. Căci, desăvârşită raţionalitate, lumea nu ne contrariază, cât ne afirmă (vd., pentru detalii, *stoicismul*). Întemeietor de şcoală, Z. are numeroşi discipoli: *Persaios din Cition, Ariston din Chios, Herillos din Cartagina, Dionysios din Heracleea, Sphairos din Bosfor, Cleanthes din Assos*, urmaşul său, dar marii continuatori aveau să fie, dintre greci, *Chrysippos* şi *Epictet*, iar dintre romani, Seneca şi Marcus Aurelius.

ZENON din Elea (489?-430? ante) – „bărbat de seamă în filosofie şi în politică, i se atribuie cărţi pline de ascuţime" (Diog. Laert., IX, 26). Ar fi scris: *Polemici, o desluşire* (a învăţăturilor lui Empedokles), *Către filosofi, Despre natură* (*Lex. Suda*). Nu s-au păstrat însă decât foarte puţine fragmente: unul în Diog. Laert. IX, 72 (fr. 4 Diels): „ceea ce se mişcă nu se mişcă nici în locul unde e , nici în acela unde nu e", şi altele trei în Simpl., *Phys.*, 140, 34; 139, 5; 140, 27 (fr. 1, 2, 3 Diels), de respingere, din perspectivă eleatică, a pluralităţii. Despre cele cinci aporii (*paradoxe*) ale sale ne-au trnsmis informaţii: Arist. (*Phys.*, VI, 9; VII, 5, cele mai complete, deşi grevate de o anume incomprehensiune) şi Simpl. (138, 3; 947, 3; 1016, 14; 1019, 27; 1108, 18). Diog. Laert. (IX, 29) şi Procl. (*In Parmen.*, 694, 23) sunt foarte laconici. Primul se rezumă la a spune că Z. „a formulat multe argumente" şi nominalizează numai pe acela numit al lui Achille „pe care Favorinus

i-l atribuie lui Parmenidea". În altă ordine (sau serie), Plat. (*Prm.*, 128 B; Arist., *Soph.*, 10, 170 b 19), Ps. Arist. (*Despre liniile insecabile*, 968 a 18), Philop. (*Phys.*, 42, 9), Simpl. (99, 10; 134, 2) îl raportează mai strâns la *Parmenides*, dascălul său, pentru a se fi opus ipotezei pluralităţii, din orizontul celei a unicităţii Fiinţei. De aici, poate, şi îndoiala din Ps. Plut. (*Stromata*, 5), cum că „Zenon eleatul n-a stabilit nimic original". Or, Z. dezvoltă şi întregeşte parmenidismul; „prin el gândirea pură a şcolii eleate devine mişcare a conceptului în sine însuşi, suflet pur al ştiinţei, el este iniţiatorul dialecticii" (Hegel, 1963, p. 240). O relatare platonică (*Prm.*, 137 A-B), nu interesează dacă şi a unei situaţii reale, primind ceea ce pare a fi mai curând o judecată critică, ne spune că odată, la sărbătoarea Marilor Panatenee, ar fi venit şi Parm. însoţit de Z. Socr., tânăr pe atunci, alături de alţi atenieni ar fi vrut să-l audă pe Z. citind din scrierile sale mai noi. Întâlnindu-l într-un moment când Parm. lipsea, dorinţa le va fi fost îndeplinită. Nu este exclus ca Socr. şi ceilalţi tineri atenieni să se fi îndreptat către Z. pentru că lucrările mai noi ale acestuia le erau necunoscute, în timp ce (să presupunem că) poemul parmenidian *Despre natură* le era ştiut. Dar poate fi şi altceva. Aflat în preajma săvârşirii „paricidului", cum el însuşi numea „despărţirea" de Parm., şi într-un timp al construcţiei, intens aporetic, Pl. îl va fi pus pe tânărul Socr. să se intereseze de un „tânăr eleat" (cum i se zice, adesea lui Z., ca şi lui *Melissos*, deci eleaţilor din a doua generaţie). Nu cumva, ipotetic, preferinţa lui Socr. pentru Z. venea dintr-o percepere a înnoirilor pe care acesta le-a adus eleatismului? De altfel, în dialogul în cauză, bătrânul *Parmenides* (ca personaj) este pus să discute ipoteza existenţei (inteligibile) a multiplelor. Dacă acestea sunt, „ce rezultă pentru ele în raportare la sine şi ce în raport cu unul" (135 E). Însă în regim de ipoteză, ea este adusă de Z.; aporiile ca dezvăluire a imposibilităţii ei o confirmă. Aici, două precizări necesare: antipluralismul era de sursă parm. iar pluralismul nu va fi fost de invenţie pur ipotetică. În critica modernă (Burnet, Tannery, Bäuemker) se admite că în argumentaţia sa Z. îi viza pe pythagorici. Acestora le-a fost alăturat şi *Anaxagoras* (Stalbaum), ceea ce este puţin probabil datorită unor neconcordanţe temporale (Burnet, 1919, p. 361). De sursă parm., antipluralismul care, originar, era mai mult o consecinţă trece la Z. în prim-plan. Parmenides făcea o demonstraţie a unităţii şi unicităţii fiinţei, dacă se poate spune aşa, catafatic, în timp ce Z. preferă calea negativă (apofatică). El presupune ca verosimilă ipoteza pluralităţii (pythagoreicii încercaseră s-o impună) pentru a demonstra, printr-o critică internă, imposibilitatea ei, în condiţiile în care aceasta, apăsând pe multiplu, pierdea sensul unităţii fiinţei. Or, în absenţa sa, pluralitatea însăşi era compromisă şi, mai departe, generarea şi mişcarea. La limită, aşadar, Z. nu opunea unui pluralism intransigent un monism tot asemenea ci, mai curând, o altă ipoteză, a treia, singura posibilă ca adevăr. Calea fiind negativă, de aici aparenţa (deloc înşelătoare) tăgăduirii inteligibilităţii mişcării. Eleatic, Z. pare a folosi dificultăţile pluralismului pentru a îndreptăţi ipoteza de şcoală proprie. Numai că, aceeaşi procedare negativă, lasă să se întrevadă posibilitatea celei de a treia ipoteze: mişcarea este inteligibilă admiţând, deopotrivă, unitatea (continuitatea) şi pluralitatea (discontinuitatea). Ar fi avut ca discipol pe *Leukippos*, ipoteza din urmă, începe să ia formă pozitivă.

ZENON din Tars, în Cilicia – elevul lui *Chrysippos* şi succesorul său la conducerea şcolii stoice (sec. III-II ante); minor.

Admite şi el că totul se întâmplă „în conformitate cu destinul" şi aceeaşi împărţire a eticii în nouă subdiviziuni (Diog. Laert., VII, 149, 84) (vd. *etică*). Spre deosebire însă de stoicii de dinainte, inclusiv de dascălul său, ar fi ezitat în admiterea „conflagraţiei" periodice (vd. *stoicismul*; *Zenon din Cition*).

ZETETIC; ZETETICI; ζητητικός ζητητικοι – cel/cei care caută, care examinează,... zetetikoi megalophronoumenoi – cercetătorii (care au nevoie de un bun (orgolios, ambiţios) conducător" (Pl., *Rp.*, 528 b); în context, în vederea unei (unor) descoperiri; tò zetetikón, cel ce cercetează (Arist., *Pol.*, II, 6, 6); oi zetetikoi, (discipolii lui Pyrrhon mai erau numiţi) „căutători" (cercetători), „din pricină că erau mereu în căutarea adevărului" (Diog. Laert., IX, 70). De aici, şcoala sceptică mai era numită şi „căutătoare"/zetetică, „de la activitatea ei consacrată căutării şi cercetării" (Sext., *P.H.*, I, 7). Însă căutare şi cercetare a motivelor de îndoială şi nu a certitudinilor (vd. *scepticismul*; *suspendarea judecăţii*). Spre ilustrare, câteva contexte: „când cercetăm (zetomen), dacă substratul senzaţiei este aşa cum ne apare, noi recunoaştem că el ne apare, şi cercetarea (zetoumen) noastră nu primeşte ceea ce apare, ci ceea ce se spune cu privire la ceea ce apare" (*ibid.*, I, 19); „Ca să luăm un exemplu, în cazul obiectului sensibil, căci argumentaţia noastră se întemeiază mai întâi pe acesta, va fi judecat în funcţie de un lucru sensibil rău inteligibil? Dacă este judecat în funcţie de un lucru sensibil, întrucât cercetarea noastră se referă la lucrurile sensibile, şi acela va avea nevoie de un alt lucru pentru a i se da crezare" (*ibid.*, 171; cf. şi *P.H.*, II, 114; III, 24 ş.a.).

Bibliografie

A.a. – Alexandri Aphrodisiensis *in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit M. Hayduck, 1891; reimp. 1956, în col. *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, apud G. Reimerum (ahrev. C.A.G.), Berolini, 1882-1909, reimpr. anast., De Gruyter, Berlin, 1954 sqq; vol. I; Alexandri *in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I Commentarium* ed. M. Wallies, 1883; reimp. 1960, în C.A.G., vol. II, 1; Alexandri Aphrodisiensis *in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, 1891; reimpr. 1959; în G.A.G., III, 2; Alexandri *quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, ed. M. Wallies, 1898; reimpr. 1960, în C.A.G., II, 3; Alexandri *in librum De sensu commentarium*, ed. P. Wendland, 1901, reimpr. 1960; în C.A.G., III, 1; Alexandri *in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*, ed. M. Hayduck, 1899, reimpr. 1960; în C.A.G., III, 2; Alexandri Aphrodisiensis *praeter commentaria scripta minora: de anima cum mantissa*, ed. I. Bruns, 1887, reimpr. 1961, în C.A.G., *Supplementam Aristotelicum*, 1885-1903; reimpr. De Gruyter, Berlin, 1960-1961; vol. II, 1; Alexandri Aphrodisiensis *praeter coommentaria scripta minora: Quaestiones, De fato, De mixtione*, ed. I. Bruns, 1892, reimpr. 1961, in C.A.G., Suppl. II, 2; Alexandri Aphrodisiensis *quae doctrinam de intellectu pertinent fragmenta vestigiaque*, în Paul Moraux, *Alexandre d. Aphrodisete*, Liège – Paris, 1942. (Abrev. *Alex. Aphr.*)

- Ammonius (Amm.) *In Porphyri Isagogen sive V voces*, ed. A. Busse, 1891, reimpr. 1960, în C.A.G., IV, 3; *In Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. A. Busse, 1895, reimpr. 1960, în C.A.G., IV, 3; *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, ed. A. Busse, 1897, reimpr. 1960, în C.A.G., IV, 5; *In Aristotelis Analyticarum Priorum librum I Commentarius*, ed. M. Wallies, 1899, reimpr. 1960, în C.A.G., IV, 6; Ammonius, *Prolegomene la cele zece Categorii după cuvântul filozofului Ammonius*, în Porfir, Dexip, Ammonius. *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, trad. de Const. Noica, Ed. Acad., 1968
- Anaxagoras (Anaxag.), *Fragmentos*, trad., studio y notas par J.Martin, Buenos Aires

Aguilar, 1962; Anassagora, *Teslimonianze e frammenti, Introduzione e commenta*, D. Lanza, La Nouva Italia, Firenze, 1966
- Antisthenis (Antisth.) *Fragmenta*, ed. F. Decleva-Caizzi, Instituta Editoriale Cisalpino, Milana-Varese, 1966; Antisthène, *Vie et oeuvres, Fragments, Maximes, Anecdotes*, în *Les Cyniques grecs*, ed. Leonce Paquet, Paris, 1992; Antisthenis, *Diogenis, Cratetis etc. Cynicorum veterum reliquiae*, în G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, 4 vol., Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1983
- Apuleius (Ap.), *De Deo Socratis, De Platone et eius dogmate, De Mundo* în Apulée, *Opuscules philosophiques*, ed. Jean Beaujeu, Paris, „Les Belles Lettres", 1973
- Aristippos (Aristip.), în *I Cirenaici, Racolta delle fonti antiche*, traduzione e studio introductivo, G. Gianantoni, Firenze, 1958, *Aristippi et Cyrena i corum Fragmenta*, ed. E. Mannebach, Brill, Leiden-Köln, 1961, *Aristippi et Cyrenaicorum reliquiae* în *Socraticorum Reliquiae* (vd. supra)
- Aristotelis (Arist.) *Opera* edidit Academia Regia Borussica, 5 vol. G. Reimer, Berolini, 1831-1870 (I-II *Aristotelis Graece*, ed. Bekker, III *Aristoteles Latine*, IV, *Scholia in Aristotelem*, V *Aristotelis Fragmenta*, ed. Rose, *Index Aristotelicum*, H. Bonitz); reimpr., O. Gigon la De Gruyter, Berlin, 1960-1961; Aristotelis *Opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, A. F. Didot, I-IV, Paris, 1848-1869; V, *Index*; Aristotelis *Dialogorum fragmenta* (V. Rose, Lipsiae, 1886); Aristotelis *Dialogorum fragmenta* (P. Walzer, Firenze, 1934); Aristotelis *fragmenta selecta recoquovit...* (W.D. Ross, Oxford, 1955)
- Aristotel: *Organon (Categorii*, abrev. (*at., Despre interpretare – De interpret., Analitice prime/An. prim., Analiticile secunde/An post., Topicele-Top.; Respingerile sofistice / Resp. soph.)*, tr. fr. J. Tricot, t. I-VI, J. Vrin, 1936-1946; tr. rom. vol. I-IV, M. Florian, Ed. ştiinţifică, 1957-1963; *Fizica (Phys.)*, tr. rom., N.I. Barbu, Ed. ştiinţifică, 1966; Aristolle's *Physics. A. Revised Text with Introduction and Commentary*, ed. W.D. Ross, Oxford, 1922, Hildesheim, 1970; *Physique*, t. I-II, ed. H. Carteron, Paris, „Les Belles Lettres", 1983, 1986; *Traité du Ciel suivi du traité pseudo-aristotelicien Du Monde (De Caelo, Ca)*, tr. fr. J. Tricot, J. Vrin, 1949, tr. P. Moraux, „Les Belles Letres", 1965; *De la generation et de la corruption (De generatione et corruptione, De gen. et. corr.)* tr. fr. Ch. Mugler, „Les Belles Lettres", 1966; *La generazione e la corruzione*, ed. M. Migliori, Napoli, 1976; *Metéorologiques (Met.)*, tr. J. Tricot, J. Vrin, 1941, P. Louis, t. I, II, „Les Belles Lettres, 1982; *Despre suflet (De anima, De An.)*, tr. rom., de N.I. Ştefănescu, Ed. ştiinţifică, 1969; *Traité de l Ame*, tr. J. Tricot, J. Vrin, 1934, *De l'Âme*, ed. A. Janone, E. Barbotin, „Les Belles Lettres", 1989; *Parva naturalia (Parv. nat.)*, tr. rom. de Şerban Mironescu şi Const. Noica, Ed. ştiinţifică, 1972, *Petits traités d'Histoire naturelle*, ed. R. Mugnier, „Les Belles Lettres", 1965; *Les parties des animaux (De partibus animalium, De part.)*, ed. P. Louis, „Les Belles Lettres", 1993; *Marché aux animaux – Mouvement des animaux de (De motu animalium – De incessu animalium – De motu., De inc.*, ed. P. Louis, „Les Belles Lettres", 1973. *De la génération des animaux (de generatione animalium, de gen.)*, ed. P. Louis, „Les Belles Lettres", 1961; *Problèmes/Problemata, Probl.)*, ed. P. Louis, I-III, „Les Belles), *Metafizica* tr. rom. Şt. Bezdechi, Ed. Academiei, 1965; cărţile A-E, tr. Gh. Vlăduţescu, Paideia, 1998, Aristotle's *Metaphysics, a Revised Text with Introduction and Commentary*, ed. W.D. Ross, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1924, 1948, 1953, *Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W. Jaeger. Oxford, 1985, *La Metaphysique*, I-II, tr. fr. J. Tricot, J. Vrin, 1948, *Metafisica. Saggio introductiva, testa greca con traduzione a fronte e commentario* a curra di Giovanni Reale, I-III, Vita e Pensiero, 1995; *Etica Nicomahică/Eth. Nic.)*, tr. rom. Traian Brăileanu, Casa Şcoalelor, 1944; *The Nicomachean Ethics*, ed. W.D. Ross, Oxford, 1979; *l'Ethique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, 4 vol., ed. R-A. Gauthier, Y.J. Jolif, Lauvain, 1970; *Ethique à Nicomaqye*, nouvelle traduction par J. Tricot, J. Vrin, 1983; *Magna Moralia (M.M.)*, în Aristotelis, *Werke*, 8, ed. Fr. Dirlmeier, Berlin, 1958; Aristotelis *Ethica Eudemia (Eth. Eud.)* ed. Fr. Susemihl, 1884, col. Teubner, Leipzig, *Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtutes and Vices*, ed. H. Rackham, London-Cambridge, 1935, 1952; *Eudemische Ethik*, ed. Dirlmeier, în *Werke* 7, Berlin, 1962; *Politica* (Pol.), tr. rom. El. Bezdechi, Cultura Naţională, 1924; *The Politics of Aristotle, With an Introduction, two Prefatory Essays and Critical and Explanatory Notes*, 4 vol., ed/ W.L. Newman, Clarendon Press, 1887-1902; *Politics*, 3 vol., ed. R. Robinson, Oxford, 1995-1997; *Politique*, ed. J. Aubonnet, I-III, „Les Belles Lettres", 1960-1989; *Oeconomica* (Oec) – *Economique*, ed. B.A. von Groningen – A. Wartelle, „Les Belles Lettres", 1968; *Retorica (Rhetorica – Rhet.)*, ed. A. Pieretti, Bergamo, 1972, *Rhetorique* I-III, ed. M. Dufour, „Les Belles Lettres", 1938 (1990)-1989; *Poetica (Po)*, tr. rom., D.M., Pippidi, 1940; Ed. Academiei, 1965; *On the Art of Poetry, A Revised Text with Critical Introduction Translation and Commentary*, ed. I. Bywater, Oxford, 1909, 1911; *Poetica, Introduzione, testo e commentario*, ed. A. Rostagni, Torino, 1927, 1945; *Poetique*, ed. J. Hardy, „Les Belles Lettres", 1991
- Aristoxenos, (Aristox.), în F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, II, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart, 1945, *The Harmonics of Aristoxenos*, ed. H.S. Macran, Oxford, 1902
- Athenaios, *Ospăţul filozofilor*, tr. rom. N.I. Barbu, Minerva, 1978. Athenaei Naucratitae *Dispnosophistarum* libri XV, 3 vol., ed. G. Kaibel, 1887-1890, reimpr. Stuttgart, 1961-1962, Athenaeus, *The Deipnosophists*, 7 vol., ed. Ch. B. Kulick, London, 1927-1941, *Les Deipnosophistes*, ed. A.M. Desrousseaux – Ch. Astruc – G. Rochefort, Paris, 1956 şi urm.; Athenaei *Deipnosophistae*, 2 vol. (în 3 tomuri), ed. S.P. Peppink, Lugduni Batavorum, Brill, 1936-1939
- Aulus Gellius (Aul. Gel.), A. Gelli *Noctes Atiicae*, 3 vol., ed. P.K. Marshall, Oxford, 1968. *Nopţile atice* tr. rom., David Popescu, *Introducere şi note*, I. Fischer, Ed. Academiei, 1965
- Bion of Borysthenes, *A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, ed. J.F. Kindstrand Uppsala, 1976, *Bion*, în *Les Cyniques grecs*, vd. supra.
- Carneade (Carn.), fragmentele (pp. 213-383) în A. Russo, *Scettici antichi*, Utet, Torino, 1978; Karneades, *Fragmente, Text und Kommentar*, Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1970
- Cebes, Cebetis *tabula*, ed. C. Praechter, Lipsiae, 1893, *La Tavola di Cebete*, ed. D. Pesce, Paideia, Brescia, 1982
- Cleanthes, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, ed. AC. Pearson, London, 1891, reimpr. New York, 1973
- Chrysippi, *Fragmenta logica et physica* şi *Fragmenta moralia. Fragmenta succesorum Chrysippi*, în H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (S.V.F.), vol. II şi III., Lipsiae, 1903, reimpr. 1964 (*Chrys.*)

- Cicero (Cic.) *Paradoxa Stoicurum (P.St.), Academica priora* (Ac. pr.), *Academica posterioara (Ac. post.), De finibus bonorum et malorum (De fin.), Tusculanae disputationes (Tusc.), De natura deorum (de nat. deor.), De officiio (De off.), De divinatione (de div.), De fato, De republica (de rep.), De legibus (de leg.), Hortensius (Hort.), De oratore (de or.). Ediţii*: M. Tulii Ciceronis Scripta quae manserunt, Lipsiae, 1814 şi urm. (1961 şi urm.); *Opera omnia*, Mondadori, Milano, 1963 şi urm.; *Ac. pr., Ac. post., De fin., P. St.*, în *Oeuvres*, XVI, ed. Decasso-Stienvenart, Garnier, s.d., *Tusc.*, I (1-2), II (3-4), ed. Fohlen, Humbert, 1931 (1968, 1970). *De nat. deor.*, 2 vol., ed. A.S. Pease, Harvard, 1955, 1958, *Les devoirs*, 2 vol., Les Belles Lettres, 1965-1970, *Despre îndatoriri*, tr. rom., 1957, *Traité du destin*, ed. A. Yon. Les Belles Lettres, 1933 (1950), *Despre divinaţie*, tr. rom., Polirom, 1998; *De la Republique*, I-II, ed. E. Bréguet, Les Belles Lettres, 1980 (1989, 1990), *Traite des Lois*, ed. G. de Pliaval, Les Belles Lettres, 1959 (1968), *Corespondance*, I-IX, Les Belles Lettres, 1934 (1989) – 1991; *Discours*, I-XX, Les Belles Lettres, 1921 (1973)-1960(1973)
- Damascii Successoris, *Dubitationes et solutiones de primis principiis. In Platonis Parmenidem*, ed. C.A. Ruelle, 2 vol., Paris, 1889, reimpr. Amsterdam, 1966; Damascius, *Lectures on the Philebus Wrongly Attributet to Olympiadoros*, ed. L.G. Westerink, North-Holand Publisching Company, Amsterdam, 1959, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. II Damascius*, ed. Westerink, North..., 1977; *Des premiers principes. Introduction*, notes et traductiones par Marie-Claire Galperine, Verdier, 1987
- Dexippos (Dex.), *Nedumeririle şi soluţiile lui D.*, Porfir, Dex., Amm., *Comentarii la Categoriile lui Aristotel* (vd. supra), Dexippi *în Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, 1888, reimpr. 1959, în C.A.G. IV, 2
- Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, tr. R. Hâncu şi Vl. Iliescu, Bucureşti, 1981; *Bibliotheque historique*, I-XIV, ed. F. Chamoux, Les Belles Lettres, 1975 şi urm.
- Diogenis Oenoandis *Fragmenta*, ed. J. William, Lipsiae, 1907, *Diogenis Oenoandis Fragmenta*, ed. A. Grilli, Milano-Varese, 1960; *Diogenis Oenoandis Fragmenta*, ed. C.W. Chieton, Lipsiae, 1967, Diogenes, *Inscripţii din Oinoanda* în *Epicurea*, ed. Adelina Piatkowski, Ed. ştiinţifică, 1999
- Diogenes Laertios (Diog. Laert.), *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, tr. C.I. Balmuş, studiu introductiv şi note de Aram M. Frenkian, Ed. Academiei, 1963; *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, cărţile I şi II, text grec, latin, tr. C.I. Balmus, ediţie îngrijită, introducere de Gh. Vlăduţescu, Paideia, 1997; Diogenis Laerti *Vitae Philosopharum*, 2 vol., ed. H.S. Long, Oxford, 1964; *Vite dei filosofi*, 2 vol., Laterza, Bari, ed. M. Gigante, 1962, 1976
- (Antisthenis) *Diogenis*, Cratesis et *Cynicorum veterum reliquiae*, în G. Gianannantoni, *Socraticorum Reliquiae* (vd. supra); Diogene, *Vie et oeuvres, Autres temoignages* în *Les Cyniques* (vd. supra)
- Empedokle, *Poema Fisico e Lustrale*, ed. C. Gallavatii, Mondadori, Milano, 1975; *Empedocle d' Agrigente*, exte grec, trad. fr., J. Zafiropulo Les Belles Lettres, 1953, *Empedocle. Studia critica, traduzione e commenta delle testimonianze e frammenti*, E. Bignone, Torino, 1916; reimpr. 1963; Empédocle I Intraduction à l'ancienne physique II Les origines. Edition critique III Les origines Commentaires 1 et 2, par J. Bollack, Paris, du Minuit, 1965, 1969; *Empédocle ou de philosophe le l'amour et de la haine* par J. Brun (prezentare, fragmente în trad. fr.), Paris, Seghers, 1966
- Epictet, *Manualul*, tr. rom. D. Burtea, Minerva, 1977; Epicteti *Dissertationes ab*

Arriano digestae, ediţia maior, H. Schenkl, Lipsiae, 1916, reimpr. 1965; *Epictète, Entretiens, Texte é tabli et traduit*, J. Souilhe, A. Jagu, Les Belles Lettres, 1948-1965.
- Epicur (Ep.), *Trei scrisori, Maximele fundamentale. Gnomologicum Vaticanum* în *Epicurea*, ed. H. Usener (vd. infra). *Opere, Frament, Testimonianze*, ed. E. Bignone, Bari, 1520; reimpr. Roma 1964, *Epicurus, the Extrant Remains*, ed. Cyril Bailey, Oxford, 1926, Epicuro, *Opere* ed. G. Arrighetti, Einaudi, Torino, 1960, 1973; *Lettres et maxiomes*, P.U.F., 1995
- Favorino di Arelate *Opere, Introduzione, testo critico e commenta*, ed A. Barigazzi, Firenze, 1916; Favorin pon Arelate, *Der erste Teil des Fragmente: Memorabilien und Omnigena historia*, ed. E. Mensching, Berlin, De Gruyter, 1963
- Filostrat, *Viaţa lui Apollonias din Tyana*, tr. rom., Polirom, 1997; Flavii Philostrati *opera, Accedunt Apollonii Epistulae, Eusebius adversus Hieroclem, Philostrati Junioris Imagines, Calliistrati Descriptiones*, ed. C.L. Kayser, 2 vol., Lipsiae, 1870-1871. Philostratus, The Life of Apollonias of Tyana, The Epistles of Apollonios and the Treatise of Eusebius, With an English Translation, ed. F.C. Conybeare, 2 vol., London-Cambridge, 1912
- Gorgia(s), *Frammenti*, Boringheri, Torino, 1959
- Heracliti Epehesii *Reliquiae*, ed. I. Bywater, Oxonii 1877 (*Her.*), Eraclito, *Racolta dei frammenti e traduzione intaliana*, ed. R. Walzer, Firenze 1939; reimpr. 1964; Heraclitus, *The Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and Commentary*, ed. G.S. Kirk, Cambridge, 1954, 1962, 1975, Eraclita, *Testimonianze e imitazioni. Introduzione, traduzione e commenta*, ed. R. Mandolfo – L. Taran Firenze, 1972
- Hesiod (Hes.), *Teogonia* (*Thg.*), *Munci şi zile* (*Munci*), în Hesiod, *Opere*, tr. D. Burtea, Univers, 1973; Hesiode, *Theogonie, Le travaux et le jours, Le bouclier*, ed. P. Mazon, Paris, 1928, 1993
- Herodot (Hdt.), *Istorii*, I-II. tr. rom., de A. Piatkowski, F. Vanţ-Ştef, Ed. ştiinţifică, 1961; *Herodoti Historiarum*, I-II, ed. Fr. Palm, Lipsiae, 1839; *Histories*, I-IX, Index analytique, ed. Ph. Legrand, Les Belles Lettres, 1932-1968
- Hippocrate, *Despre natura omului. Despre vechea medicină. Despre aer, ape şi locuri*, tr. rom., Ed. enciclopedică română, 1974; *Oeuvres completes*, 10 vol., ed. E. Littré, Paris, 1834-1861; reimpr. Amsterdam, 1961-1963 şi 1973-1976. *Opere*, ed. M. Vegeti, Torino, 1965; la Les Belles Lettres, tom. II, 1, V, 1, VI, 1, 2, X, 2, XII, XIII, 1990, 1988, 1967, 1972, 1983, 1970, 1978
- Homer, *Iliada. Oydseia*, tr. rom. Dan Sluşanschi, Paideia, 1998, 1997; *Iliada*, I, II, tr. rom., Sanda Diamantescu, Radu Hâncu, Minerva, 1981; Homeri Opera, *Ilias*, 2 vol., ed. D.B. Munro, Oxonii, 1902, 1920, *Odyseea*, ed. T.W. Allen, 2 vol., Oxonii, 1908, 1917-1919
- Iamblichi, *De Vita Pythagorica liber*, Lipsiae, 1937; reimpr. 1975; Lamblichi *Protrepticus*, ed. Pistelli, Lipsiae 1888, reimpr. 1967, *Les mystères d'Egypte*, ed. E des Places, „Les Belles Lettres", 1989, *Protreptique*, ed. Ed. des Places, „Les Belles Lettres", 1989
- Longinos (Ps.), *Tratatul despre sublim*, tr. rom., C.I. Balmuş, Bucureşti, 1935, 1970, Dionysii vel Longini *De sublimitate libellus*, ed. O. Jahn, I.Vahlen, Lipsiae, 1910, reimpr. 1967, *Du sublime*, ed. H. Lebèque, Paris, 1939, 1965, *„Longimus", on the Sublime*, ed. D.A. Russel, Oxford, 1964, *Anonimo Del Sublimo*, ed. A. Rostagni, Milano, 1947

- Lucreţiu (Lucr.), *Poemul naturii*, tr. rom., D. Murăraşu, Minerva, 1981; T. Lucretii Cari *De rerum natura libri*, 2 volume, ed. Diels, Berolini, 1923-24; Lucrèce, *De la nature*, 2 vol., ed. A. Ernout, Les Belles Lettres, 1924; T. Lucretii Cari *De rerum naturu libri sex*, 3 vol., ed. C. Bailey, Oxford, 1947
- Lucian din Samosata, *Scrieri alese*, tr. rom. Radu Hâncu, ESPLA, 1959, *Istoria adevărată*, tr. Florica Bechet, Paideia, 2000; Luciani Samosatensis *Opera*, 4 vol., ed. C. Jacobitz, Lipsiae 1836-1841, reimpr. 1966; *Oeuares*, ed. J. Bompaire, Les Beller Lettres, 1993; *Hermotime*, P.U.F. 1993
- Melisso, *Testimonianze e frammenti*, ed. G. Reale, Firenze, 1970 (1999)
- Menippi Cynici *Reliquiae* în M.T. Varro *Saturarum Menippearum Reliquiae*, ed. A. Riese, Lipsiae, 1865, reimpr. 1971
- Numénins, *Fragments*, ed. Ed. Des Places, „Les Belles Lettres", 1973
- Olympiodori philosophi, *In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. W. Norvin, Lipsiae, 1913, reimpr. 1968, *The Greek Commentaries on Plato'S Phaedo*, Volume I: *Olympiodorus*, ed. L.G. Westerink, North-Holland..., 1976, *Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical Text and Idices*, ed. Westerink, North..., 1966; *Olympiodari philosophi In Platonis Gorgiam Commentaria*, ed. W. Norvin, Lipsiae, 1916, reimpr. 1966; Olympiodari *In Platonis Gorgiam Commentaria*, ed. Westerink, Lipsiae, 1970, *Olympiodari prolegomena et in Categorias commentarium*, ed. A. Busse, in C.A.G., XII, 1, Olympiodari *In Aristotelis Meteora commentaria*, ed. G. Stiive, în C.A.G. XII, 2, 1900, reimpr. 1961
- *Orphicorum Fragmenta*, ed. O. Kern, Weidemann, Berlin, 1922, 1963, 1972
- Panaetii Rhodii *Fragmenta*, ed. M. von Straaten, Brill, Leiden, 1962, *Panetius, Sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une edition des fragments*, von Straaten, Amsterdam, 1946
- Parmenides (Parm.), *A Text with Translation, Commentary und Critical Essays*, ed. L. Tarán, Princeton, 1965; *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, ed. M. Untersteiner. Firenze, 1958, 1967, *Le Poème de Parmenide*, texte grec., tr. en français et en anglais par Denis O'Brien, Jean Frère, în *Etudes sur Parménide*, ed. P. Aubenque, J. Vrin, 1987
- Pausanias (Paus.), *Călătorie în Grecia*, I, II, tr. Maria Marinescu-Himu, Ed. Ştiinţifică, 1974, 1982; *Description de la Grèce*, ed. J. Pouillaux, „Les Belles Lettres", 1992 şi urm.
- Platon (Pl.), *Opere*, I-VII, tr. rom., ed. P. Creţia, C. Noica, Ed. Ştiinţifică, 1974-1993, Platonis *Opera*, 5 vol., ed. J. Burnet, Oxford, 1900-1907, Plato, *With an English Translation*, 12 vol., Cambridge, London, 1914 şi urm., *Oeuvres complètes*, Texte etubli et traduit, tome I-XIII (25 vol.), tome XIV, *Lexique*, par E des Places, „Les Belles Lettres", 1920-1956 (reimpr. 1970 şi urm.); *Oeuvres completes*, I-II, trad. nouvelle et notes par Léon Robin, Pléiade, Gallimard, 1950; *Opere complete*, 2 vol., ed. G. Giannantoni, Laterza, 1966, 1971 (Abrev.: *Apol.*-Apologia; *Crt.*-Criton.; *Alk. ma.* – Alkibiades maior; *Chrm.*. – Charmides; *La* – Lahes; *Prot.*-Protagoras; *Grg.* – Gorgias; *La:* – Lahes; *Hp.M.* – Hippias Minor; *Hp. Ma.* – Hippias Major; *Ly.* – Lysis; *Eutphr.* – Ethyphron; *Menex.* – Menexenos; *Jo.-Jon*; *Men.* – Menon; *Euthd.* – Euthydemos; *Cra.* – Cratylos; *Smp.* – Symposion; *Phd.* – Phaidon; *Phdr.* – Phaidros; *Rp.* – Republica; *Prm.* – Parmenides; *Tht.* – *Theaitetos*; *Sph.* – Sofistul; *Tim.* – Timaios, *Phlb.* – Philebos; *Lg.* – Legile; *Pol.* – Politicul; *Epist.* – Epistole; *Def.* – Definiţii; *Epigr.* – Epigrame; *Alk. mi.* -Alkibides minor; *Hipparch.* – Hipparchos; *Thg.* – Theages; *Clit.* – Cleitophon; *Min.* – Minos; *Amat.* – Amatores; *Just.* – De justo; – *Vrt.* – de virtute; *Demod.* – Demodocos; *Sis.* – Sisyphos; *Erx.* – Eryxias; *Ax.* – Axiochos)

- Plotin (Plot.) *Ennéades*, ed. Émile Bréhier, 6 vol., Paris, „Les Belles Lettres", 1924-1938, 1954-1963, 1989-1993; Plotini *Opera*, ed. P. Henry – H.R. Schwyzer, 3 vol., Paris-Buxelles, 1951, 1959, 1973 (şi în „Bibliotheca Oxoniensis", 3 vol., 1964, 1977, 1982), *Plotinus, With an English Translation*, ed. A.H. Armstroug, London, 1966-1967
- Plutarh (Plut. din Cheroneeea), *Vieţi paralele*, I-V, tr., studiu introductiv, note, N.I. Barbu, 1960-1971; Plutarchi Cheeronensis (*Moralia*, 7 vol., ed. G.N. Bernardakis, Lipsiae, 1888-1896; Plutarchi *Moralia*, 7 vol., ed. C. Hubert, W. Nachstädt et alii, Lipsiae, 1925-1967; Plutarch's *Moralia in Seventeen Volumes, With an English Translation*, London-Cambridge, 1927 şi urm.; *Oevares morales*, ed. J. Defradas, R. Flacelière, tom. I-XII, în 17 vol., „Les Belles Lettres", 1974-1993; *Les Vies parallèles*, tom. I-XVI, ed. R. Flacelière, E. Chambry, „Les Belles Lettres", 1957-1983
- Porphyrios (Porph.), *Comentariile lui Porph. la Categoriile lui Aristotel* prin intrebare şi răspuns, în Porph., Dexip, Ammonios, *Comentarii...*, vd. supra; *Isagoga*, tr. C. Noica, „Revista de filozofie", 3/1966; *Peştera nimfelor din „Odiseea" lui Homer* în *Anexă* la Felix Buffière, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, tr. rom., Univers, 1987; Porphyrii philosophi *Opuscula selecta*, ed. Nauck, Lipsiae, 1886, reimpr. Hildesheim, 1963; Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, 1887, reimpr. 1957, în C.A.G. IV, 1; *Vita Plotini*, în Henry-Schwyzer, I (vd. supra) – *Viaţa lui Pythagoras. Viaţa lui Plotin*, tr. rom. A. Piatkowski, Polirom, 1998.
- Procli *Opera* (Procl.), 6 vol., ed. V. Cousin, Paris, 1920-1927; Procli Philosophi Platonici *Opera inedita*, ed. V. Cousin, Paris, 1864, reimpr. 1962; Procli Diadochi *In Plátonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 3 vol., Lipsiae, 1903-1906, reimpr. 1965, Proclus, *Commentaire sur de TiMée*, ed. A.J. Festugière, 5 vol., Paris, Vrin, 1966-1968; Procli Diadochi *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, 2 vol., Lipsiae, 1899-1901, reimpr. 1965; Proclus, *Commentaire sur la République*, ed. Festugière, 3 vol., Paris, Vrin, 1970; Procli *Commentarium in Platonis Parmenidem* în *Opera inedita*, III, ed. Cousin (vd. Supra), Proclus le Philosophe, *Commentaire sur le Parmenide*, ed. E. Chaignet, 3 vol. Paris, 1900-1903, reimpr., 1962; Proclus Diadochus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato* ed. Westerink, North-Holland..., Amsterdam, 1954; Proclus, *Alcibiades* I, ed. W.O. Neill, Martinus, Nijhoff, The Hague, 1965; Procli Diadochi *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Lipsiae, 1908; *The Elements of Theology*, ed. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1933 (1963, 1992); *Elements de théologie*, ed. J. Trouillard, Aubier, Paris, 1965; *Théologie platoniciene* I-V, ed. H.D. Saffrey – L. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1987; *Tria opuscula (De providentia, libertate, malo)*, ed. H. Boesse, Berlin, 1960; *Trois etudes*, I-III, ed. D. Isaac
- Sextus Empiricus (Sext.), *Schiţe pyrrhoniene* (P.H.), *Contra învăţaţilor* (*Adv. math.*) Opere filozofice I, tr. Aram M. Frenkian, Ed. Academiei, 1965; Sextii Empirici *Opera*, I-IV, ed. Mutschman-Mau, Lipsiae, 1912-1954 (IV, A. Janacek, *Judias*)
- Simplicii (Simpl.) *in Aristotelis de caelo commentaria*, ed. Heiberg, 1894, reimpr. 1958, în C.A.G., VII, Simplicii *in Aristotelis Commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, 1907, în C.A.G., VIII, Simplicii *in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, ed. H. Diels, 1895, reimpr. 1954 în C.A.G., X; Simplicii *în libros Aristotelis de anima commentaria*, ed. M. Hayduck, 1882, reimpr. 1959, în C.A.G., XI

- Syriani (*Syr.*) *in Metaphysica commentaria*, ed. Kroll, 1902, reimpr. 1960, în C.A.G., VI, 1; *In metaphysica Commentaria*, Rabe, Berlin, 1902; *In Hermogenem commentaria*, Rabe, Leipzig, 2 vol. 1892-1893
- Speusippo, *Frammenti, Edizione, traduzione e commenta*, ed. M. Isnard, Parente, Napoli, 1980; Speusippos of Athens. *A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, ed. L. Tarán, Brill, Leiden, 1981
- Straton vom Lampsakos, în F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles...* (vd. supra), V, 1950, 1969
- Suidae *Lexicon*, ed. A. Adler, 5 vol., Lipsiae, 1928-1938, reimpr. 1967-1971
- Theophrast, *Metafizica*, tr. rom. Irina Ilie, studiu introductiv şi note, Gh. Vlăduţescu, Paideia, 1998; Theophrasti Eresii *Opera quae supersunt omnia*, ed. F. Wimmer, Didot, Paris, 1866, reimpt. 1964; *De prima philosophia libellus*, ed. Usener, Boun, 1890; Theophrastus, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, F.H. Forbes, Clarendon Press, Oxford, 1929, reimpr., Hildescheim, 1967; *Métaphysique*, ed. A. Laks, G.W. Most, Les Belles Lettres, 1993; *Teofrasta e la sua aporetica metaphisica. Saggia di riconstruzione e di interpretazione storica filosofica con traduzione e commenta della „Metafisica"*, ed. G. Reale, Brescia, 1964; *Die logischen Fragmente des Theophrast*, ed. A. Graeser, Berlin, De Gruyter, 1973, *La logica di Teofrasta. Studio critico e raccolta dei frammente e delle testimonianze*, ed. R. Repici, Bologna, 1977: *Caracterès*, ed. O. Navarre, „Les Belles Lettres", 1964; *Recherches sur les plantes*, ed. S. Amigues, t. I-III, „Les Belles Lettres", 1988-1993
- Thucydides (Th.), *Histoire de la guerre du Telopunèse*, ed. J. de Romilly, I-V, „Les Belles Lettres",1953 (1990)-1972
- Zenon din Cittium, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, ed. A.C. Pearson, 1891, reimpr. Arno Press, New York, 1973
- Zeno of Elea, *A Text with Translation and Notes*, Univerrsity Press, Cambridge, 1936, reimpr. 1967; Zenone, *Testimonianze e frammenti*, ed. Untersteiner, Firenze, 1963, 1970
- Xenokrates, *Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892, reimpr. – Hildesheim, 1965; Senocrate – Ermodoro, *Frammenti*, Edizione, traduzione e commento, ed. M. Isnardi-Parente, Napoli, 1982
- Xenofon (Xen.), *Amintiri despre Socrate*(Memorabilia – *Mem.*, *Banchetul*, *Apologia* tr. rom. Şt. Bezdechi, Cultura Naţională 1925, Gr. Tănăsescu, Univers, 1987; Xenophontis *Opera omnia* Oexonii, 1901, 1921; *Banquet – Apologie de Socrate*, ed. F. Ollier, „Les Belles Lettres", 1961

A.b. – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und deutsch, I-III, Berlin, Weidemann, 1951-1952 (prima ediţie: H. Diels, 1903), alte ediţii (abrev. D.K.)

- K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokraliker, Oxford, 1946 (Freem.)
- G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (sec. ed.), (1983, 1984, 1985), ed. I, G.S.K., J.E.R., 1957, Cambridge University Press, 1957 (P.Ph.)
- C.J. de Vogel, *Greek Philosophy*. A Collection of Texts, I-III, Leiden, Brill, 1964-1969
- Jean Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, 1964
- G. Giannantoni (Coord.), *I Presocratii*: Testimonianze e *Frammenti*, 2 vol. Bari, 1969 (1981)
- I. Banu, A. Piatkowski (Coord.), *Filozofia greacă până la Platon*, I, 1 şi 2, II 1 şi 2, Ed. Ştiinţifică, 1979, 1984 (F.G.P.)

- Ion Bănşoiu, *Filozofia greacă în stadiul iniţial*, Ed. Ştiinţifică, 1996
- A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e Frammenti*, Firenze, 1963, reimpr. 1970.
- M. Timpanaro Cardini, *Pitagoricii, Testimonianze e frammenti*, 3 vol., Firenze, 1958 (1962, 1964, 1969)
- Mihai Nasta, *Despre Pythagora şi pythagorei. Fragmente*, Paideia, 1998
- P. Albertelli, *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Bari, 1939 (1976)
- Jean Beaufret, *Parmenide. Le poème*, P.U.F., 1996
- D.M. Pippidi, *Fragmentele eleaţilor*, Casa Şcoalelor, 1947 (repr. în F.G.P. I, 2).
- J. Zafiropulo, *L'école éleate. Parmenide, Zenon, Melissos* (texte grec et trad. fr.), Les Belles Lettres, 1950
- Giovanni Reale, *Melisso. Frammenti e testimonianze*, Ferenze, 1970 (2000)
- V.E. Alfieri, *Gli Atomisti. Frammenti e testimonianze*, Bari, 1936
- H. Mihăescu, *Leucip şi Democrit*, Iaşi, 1941
- H. Luria, *Democritea*, Leningrad, 1970 (text grec şi latin)
- Maurice Solovine / Pierre – Marie Morel, *Democrité et l, atomisme ancienne, Fragments et témoignages*, Pocket, Paris, 1993
- A. Stueckelberger, *Antike Atom physik. Texte zur antike Atom lehre und zur ihrer Wiéderaufnahme in der Neuzeit*, München, 1979
- M. Timpanaro Cardini, *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Bari, 1923 (1954)
- Mario Untersteiner, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti* I-IV, Firenze, 1949 (1967)-1962 (1967)
- J.P. Dumont, *Les Sophistes. Fragments et temoignanges*, Paris, P.U.F., 1969
- R.K. Sprague, *The older Sophists*, Calumbia, Carolina Press, 1972
- G. Giannantoni, *Phaedonis Elidensis, Menedemi Eretrii eorumque disciplinorum reliquiae*, în *Socraticarum Reliquiae*, III (vd. supra)
- Leonce Paquet, *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Libraire Générule Française, 1992
- K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Grüner, Amsterdam, 1972
- G. Giannantoni, *Euclides et Megaricorum philosophorum reliquiae*, în *Socraticorum Reliquiae*, II (vd. supra)
- W. Nestle, *Die Sokratiker, in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, Jena, 1922, reimpr. 1968
- F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*. Texte und Kommentar, I-X (I Dikaiarchos, II Aristoxenos, III. Klearchos, IV. Demetrios von Phaleron, V. Straton von Lampsakos, VI. Lykon und Ariston von Keos, VII Herakleides Pontikos, VIII Eudemos von Rhodos, IX. Phainios von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes, X Hieronymas von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler, Rü ckblick: Der Peripatas in vorchristlicher Zeit, Register), 1944 (1967), 1945(1967), 1948(1969), 1949(1968), 1950(1969), 1952(1969), 1953(1969), 1955(1969), 1957(1969), 1959(1969); cu două: *Supplement band* I: Hermippos der Kallimacheer, 1944 şi II: Sotion, 1978; Basel Stutgartt, Benno Schwabe Verlag
- Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (S.V.F.), I: *Zeno et Zenonis discipuli*, Lipsiae, 1903 (Stuttgart 1964), II. *Chrysippi Fragmenta Logica et physica*, Lipsiae, 1903 (Stuttgart, 1964); III *Chrysippi Fragmenta moralia, Fragmenta succesorum Chrysippi*, Lipsiae, 1903 (Stuttgart, 1964)

- N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 vol., Bari, 1932-1935; reimpr. Hildesheim (1 volum), 1971
- Emil Bréhier, *Les Stoiciens*, textes traduits par..., ediţie P.-M. Schuhl, Gallimard, 1962
- Jean Brun, *Les Stoiciens* (Textes choisies), P.U.F. 1968
- H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Leipzig, 1887, reimpr. Roma 1963, Stuttgart, 1966
- L. Massa Positano, *Epicurea*, Cedam, Padova, 1969 (1970)
- Jean Brun, *Epicure et les epicuriens. Textes choisies*, P.U.F., 1964
- A. Russo, *Scettici antichi*, Utet, Torino, 1978
- J.P. Dumont, *Les sceptiques grecs*, textes choisis, Paris, 1966
- H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo Academi, 1961.

* * *

A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, ed. I,, Paris, 1894, 1963, Hachette, ed. a 26-a, Édition revue par L. Séchan et. P. Chantraine
- P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue greque. Histoire des mots*, I-III, Paris, Klincksiek, 1968-1974
- Liddel-Scott-Jones, *A Greek English, Lexikon*, 1960
- H. Diels, *Doxographi Graci*, Berlin, 1879 (1929), De Gruyter, 1958
- L. Torraca, *I dossografi greci*, Cedam, Padova, 19617
- M. Giusta, *I dossografi di etica*, 2 vol., G. Giappichelli Editore, Torino, 1964-1967
- Aram M. Frenkian, *Diogenes Laertios şi izvoarele filozofiei antice greceşti*, în Diogenes Laertias, *Vieţile*... (vd. supra)
- Giovanni Reale, *Lessica e indice – repertorio dei principali concetti inerenti alla filosofia antica*, vol. 5 din *Storia della filosofia antiqua*, Milano, 1993
- L. Paquet et alii, *Les Presocratiques*, Bibliografie analytique, (1879-1980), I-II, Montreal – Paris, 1988
- Clemence Ramnoux, *Vocabulaire et structure des pensées archaique chez Heraclite*. „Les Belles Lettres", 1959
- Luis E. Navia, Ellen E. Katz, *Socrates*. Au Annotated Bibliography, Garland, New York – London, 1988
- Friederich Ast, *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum Index*, 3 vol., Leipzig, 1835-1838, reimpr. Darmstadt, 1956
- J. Zürcher, *Lexicon Academicum*, Paderborn, 1954
- L. Brandwood, *A word Index to Plato*, Maney, Leeds, 1976
- H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, în Aristotelis *Opera*..., V (vd. supra); reimpr.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1955, De Gruyter, Berlin, 1961
- M. Schwab, *Bibliografie d'Aristote*, 77, Welter, Paris, 1896
- M.D. Philippe, *Aristotele* („Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie", 8), Bern, 1948
- A. Zimmermann, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles* I Aus der Zeit von etwa 1250-1350, Leiden, Köln, 1971
- Roberto Radice, *La „Metafisica" di Aristotele nel XX secolo*, Bibliografia ragionata e sistematica, Vita e Pensiero, Milano, 1996
- André Wartelle, *Lexique de la „Poétique" d'Aristote; Lexique de la „Rhetorique" d'Aristote*, Les Belles Lettres, 1985, 1982
- M. Adler, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, IV, supliment la ed. v. Arnim: indice de nume, de surse, termeni, Teubner, 1924

- K. Janacek, *Index verborum*, în Anexă la Sextus Empiricus, ed. Mau, vol. III, vd. supra
- H. Usener, *Glossarium Epicurem, edendum curaverunt* M. Gigante et W. Schmid, Edizioni dele Atenea e Bizzari, Roma, 1977
- G. Arrighetti, *Indice delle parole principali*, în ed. Epicura, *Opere* (vd. supra)
- C. Mazzarelli, *Bibliografia medioplatonica*, în „Rivista di Filosofia neoscolastica", 72/1980, 74 (1982
- D. Wytenbach, *Index Graecitatis*, în *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, III 1-2 (vd. supra)
- B. Marien, *Bibliografia critica degli studi plotiniani con rassegna della loro recensioni*, în *Enneadi*, III, ed. V. Cilento, Bari, Laterza, , 1947 (1948, 1949)
- J.H. Gleeman – G. Polet, *Lexicon Plotinianum*, Lieden-Leuven, 1980
- *Actes du Colloque sur le neoplatonisme* , Royaumont (1969), Paris, 1971
- V.E. Alfieri, *Atomos Idéa*, Galatino Ed., Congeda, 1979
- A.W.H. Adkins, *Merit and responsability. A study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960
- Julia Annas, *Introduction à la Republique de Platon*, P.U.F., 1994
- Graziano Arrighetti, *Epicure et son école*, în *Histoire de la philosophie* I, sous la direction de Brice Parain, Paris, Gallimard, 1969
- Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962 (1944); *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963 (1993); *Aristote et son lycée*, în *Histoire de la philosophie* I (vd. supra); *Aristote politique*, sous la direction de, P.U.F. 1993
- Daniel Babut, *Plutarque et de stoicisme*, Paris, P.U.F., 1969
- Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928 (New York), 1964
- Ion Banu, *Note* la Democrit, Alkidamas, în *F.G.P.*, II1 şi II2
- N.I. Barbu, *Plutarh, viaţa şi opera sa*, în Plutarh, *Vieţi paralele* I (vd. supra)
- William Barclay, *Analiză semantică a unor termeni din „Noul Testament*, tr. rom., Soc. Misionară, Wheaton, Illinois, 1992
- Georges Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Paris, P.U.F., 1939
- N. Bănescu, *Chipuri şi scene din Bizanţ*, Cartea Românească, f. d.
- Oscar Becker, *Fundamentele matematicii*, tr. rom., Ed. Ştiinţifică, 1968
- E. Benveniste, *L' influence iranienne en Gréce et dans l'Jnde*, în „Revue de l'Université de Bruxelles", 1932
- J. Bidez, *La biographie d'Emplidocles*, Gand, 1894
- E. Bignone, *I poeti – filosofi della Grecia. Empedocle*, Torino, Bocca, 1916; *L'Aristotelo perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Firenze, 1936 (1973)
- L. Blanche, *L'éclipse de Thales et ses problèmes* în „Revue philosophique de la France et de la étranger" (R.P.F.F.) 2/1963 (R.P.F.E.)
- J.E. Boodin, *The vision of Parmenides* în „Philosophical Review", New York, 52/1943
- André Bonnard, *Civilizaţia greacă*, I-III, tr. rom., Ed. Ştiinţifică, 1967, 1968, 1969
- Louis Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1955
- Pierre Boyancé, *Lucrèce et l'epicurisme*, Paris, P.U.F., 1962
- Michel Bréal, *Paur mieux counaître Homer*, Paris, Hachette, ş.a.
- Remi Bragul, *Du temp* chez Platon et Aristote, P.U.F., 1995
- Emile Bréhier, *Les Cyrenaiques contre Epicure*, în „Revue des études anciennes", t. XVII, 1915 (repr. în *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955), *Histoire de la*

philosophie, I, Paris, Alcan, 1928, *Etudes de philosophie antique* (vd. supra), *Chrysippe et l'ancien Stoicisme*, Paris, 1951
- André Bremond, *La politique de Socrate*, în „Archives de philosophie", Paris, Beauchesne, 1932
- V. Brenes-Jimenez, *„El pensar prudente" camo traducion de „fronesis" en los fragmentas de Heraclito* în „Revista de Filosofia de la Univ. de Costa Rica", 12/1974
- Victor Brochad, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, J. Vrin, 1926; *Les sceptique grecs*, Paris, J. Vrin, 1932
- Jean Brun, Socrate, Paris, 1994, *Les socratiques, L'Academie, în* Histoire de la philosophie *I (vd. supra)*; *Aristote et le Lycée*, P.U.F., 1997
- *Felix Buffière*, Miturile lui Homer şi gândirea greacă (vd. supra)
- *John Burnet*, L'Aurore de la philosophie grecqe, tr. fr., Paris, Payot, 1919 (Early Greek philosophy, 1892, reimpr., 1945, 1948, 1952, 1962, 1963); *The history of Greek Philosophy I Thales to Plato*, London, Mac Milan, 1914 (reedit. 1964, 1968)
- Guido Calogero, *Studi sull' Eleatismo*, Roma, Bardi, 1932 (reedit. Ferenze, 1977)
- Dimitrie Cantemir, *Divanul*, E.p.l., 1969; *Historia ieraglifică*, I-II, E.p.l., 1962
- A.J. Capeletti, *Sohre el concepta de „nous" de Anaxagoras* în „Universidad Nacional del Literae", Argentina, 42/1959
- H. Carteron, *Remarques sur la notion du temps d'après Aristote*, în „Revue philosophique..." 7-8/1924
B. Cassin, M. Narcy, *La decision du séns*, J. Vrin, 1989
- G. Castellino, *Il concetta sumerico di Menella sua accesione concreta* în „Analecta Biblica", Roma, 1959
- Marcel Caster, *Lucien et le pensée religieuse de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1937
- G. Casertano, *Logos e nous in Democrito*, în "Siculorum Gymnasium", Catania, 33/1980
- Emile Chambry, *Notice sur le „Timée"*, în Platon, *Sophiste, Politique...*, Paris, Garnier Flammarion, 1961; *Notes*, la *La Republique*, Les Belles Lettres, 1933
- J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, P.U.F., 1978
- François Chatelet, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965
- H. Cherniss, *The Ridle of the Early Academy*, Berkeley, 1945 (1962); *Aristotele's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, New York, 1962
- Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, I-II, Paris, Flammarion, 1955, 1956
- L. Colosio, *Aristippo di Cirene, filosofo socratico*, Torino, 1925
- Ioan Coman, *Titanul Prometeu. Cultul şi elementele prehesiodice şi hesiodice ale istoriei sale*, I, Cartea Românească, 1935; *Patrologie* I-III, 1984, 1988
- F.M. Corford, Mysticism and Science in the Pythagorean tradition în „The Classical Quaterly", 16/1922; *From religion to philosophy. A Study in the origins of Western speculation*, London Arnold, 1912 (New York Harfer, 1957)
- Theophile Corydalée, *Intrpduction á la logique (Prooimion eis loghiken)*, ediţia Ath. Papadopoulos, Clebule Tsourcas, Const. Noica, Bucarest, 1970
- Maral de Corte, *Aristote et Plotin*, Paris, Brouwer et C-ie, 1935
- Cougny, *De Prodico Ceio Socratis magistra et antecessore*, Paris, 1857

- Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, de Boeck-Université, 1992; *Considerations sur de notion de Nous chez Democrite* în „Archiv für Geschichte der Philosophie", Berlin 62/1980
- Vinney Decarie, *L'Abjet de la metaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris, 1961
- Armand Delatte, *Études sur la litterature phythagoricienne*, Paris, Champion, 1915; *Faba Pythagorae cognata* în *Serta Leodiensia Mélanges de philologie classique publiés á l'occasion du centenaire de l'Jndepen dance de la Belgique*, Liège, Paris, 1930
- Jacques Derrida, *Khôra*, tr. rom., Scrisul Românesc, Craioca, 1998
- Marul Detienne, *Les Maîtres de verité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1973
- C.J. De Vogel, *Did Aristotle ever accept Plato's Theory of transcendent Ideas* in „Archiv für G.D. Philos.", 47/1965
- Eduard Des Places, *La Religion Greque*, Picard, Paris, 1969; *Notice. Vie et ceuvres de Jamblique* în Jambl., *Protreptique*, Les Belles Lettres, 1989
- Auguste Diès, *Notice* la *Le Politique* în Platon, *Oeuvres completès*, IX 1, Paris, Les Belles Lettres, 1945 (1970); *Autour de Platon*, I-II, Paris, Beauchesne, 1927 (1972)
- E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec* (?), tr. rom., Meridiane, 1983. *(The Greek and the irrational*, Berkely, Los Angeles, 1956, 1959)
- J. Doerfler, *Die Eleaten und die Orphiker* în H 1. *Jahresbericht des Kaiser Franz Iosef. – Staats gymnasiums zu Freistadt in Oberöstereich"*, Freidstadt J. Seidler, 1911
- A. Doering, *Thales in Zeitschrift für philosophische Forschung*, 109, 2, Meisenheim, 1896
- Anton Dumitriu, *Soluţia paradoxelor logico-matematice*, Ed. ştiinţifică, 1966; *Aletheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia veche*, Ed. Eminescu, 1984
- B. Dumoulin, *Analyse génétique de la Metaphysique d'Aristote*, PUF, 1986
- Eugène Dupréel, *Socratismre et platonisme* în „Congres de Societés Philosophiques", Paris, A. Colin, 1921; *Les Sophistes (Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias)*, Neuchatel, Du Griffon, 1946
- Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, tr. rom., Univers, 1977
- I. During, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, tr. ital. 1976; I. Düring, G.E.L. Owens, edd., *Aristotle and Plato in the Mid-Faurth Century*, Göteborg, 1960
- A. Faggi, *Per l'etica democritea* în „Atti della Academia delle Scienze di Torino", 64/1928-1929
- A.-J. Festugiere, *Les trois «Prootreptiques» de Platon*, Paris, 1972; *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946 (1968, 1997)
- G. Fine, *Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, 1995
- Robert Flacelière, *Istoria literară a Greciei antice*, tr. rom., Univers, 1970; *Viaţa de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, tr. rom., Ed. Eminescu, 1976
- Mircea Florian, *Cosmologia elenă*, Inst. de arte grafice „Bucovina" 1929; Paideia, 1993; *Note* la Aristotel, *Organon*, I-IV (vd. supra); *Logica lui Aristotel* în *Organon* I (vd. supra)
- P. Fontaine, *Corps* în *Encyclopedie phisloosphique universelle* II *Les notions philosophiques* I, Paris, PUF, 1990
- Aram M. Frenkian, *Etudes de philosophie presocratique* I. *Heraclite d'Ephèse*, Cernăuţi, „Glasul Bucovinei" 1933; *Etudes de philosophie presocratique II La Philosophie comparée. Empedocles-Parmenide*, Paris, J. Vrin, 1937; *Le monde*

homerique – Essai de protophilosophie greque, Paris, J. Vrin, 1935; *Le réalisme grec*, Cernăuţi, „Glasul...", 1939; *Parmenide, precursor al teologiei negative* (extras), Cernăuţi, „Glasul....", 1939; *La methode hippocratique dans le „Phédre" de Platon*, Bucarest, Imprimerie nationale, 1941; *De ce a fost condamnat la moarte Socrate?* (extras), „Revista de filosofie", 3-4/1942; Aristotel, *Texte filozofice*, traducere şi note, E.S., 1951; *Scepticismul grec şi filosofia indiană*, Ed. Academiei, 1957; *Diogenes Laertios şi izvoarele filosofiei greceşti* în Diog. Laert., *Vieţile şi doctrinele...* (vd. supra); *Înţelesul suferinţei umane la Eschil, Sofocle şi Euripide*, E.L.U., 1969, *Egiptul şi originile idealismului subiectiv*, în *Scrieri filozofice* I, Ed. ştiinţifică, 1988; *Les origines de la théologie negative de Parmenide á Plotin*, în „Revista clasica", XV/1943 (în tr. rom.) în vol. *Scrieri filozofice*, ed. Gh. Vlăduţescu, Dinu Grama, Ararat, 1998; *Credinţele atenienilor*, în Sofocle, *Oedip rege*, Minerva, 1965.
- P. Friedlaender, *Platon*, 2 vol., Berlin, 1928-1929; ed. a II-a în 3 vol., 1054 şi urm. (1964 şi urm.), tr. engl. London, Routledge, 1958, New York, 1969
- P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930
- A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, 4 vol., Paris, De Ladrange, 1869 (1904-1909)
- J.-M. Gabaude, *Le jeune Marx et le materialisme antique*, Toulouse, Privat, 1980
- K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963; *La dottrina non scritta di Platone*, Milano, 1994, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, 1988; *L'oro della supienza*, Milano, 1992

René - A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, P.U.F., Paris, 1963.
- Norman Geisler, *Christian Apologètics*, Baker Book House Company, 1976 (tr. rom., Soc. Misionară, Wheaton, Illinois, 1993)
- Constant Georgescu, *Note la Lucippos, Democrit, Antiphon, Anonimul lui Iamblichos, Critias*, în *F.G.P.* II, 1 şi II, 2, 1984
- Matila Ghyka, *Le nombre d'or I Les Rythmes*, Paris, 1931
- Olof Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1961
- K.E. Gilbert, H. Kuhn, *Istoria esteticii*, tr. rom., Ed. Meridiane, 1972
- Carlo Giussani, *Studi lucreziani*, Torino, 1923
- Edmond Goblot, *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1920
- Victor Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947; *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, *Le système stoicien et l'idée de temps*, Paris, 1953; *Les dialogues de Platon*, P.U.F., 1993; *Rubriques, notice et vortes* în *Les Stoicions*, ed. Bréhier (vd. supra)
- Theodor Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vol., Leipzig, 1893-1911, reimpr. De Gruyter, 1973; tr. fr., *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, 3 vol., Paris, Alcan, 1904 (1928), tr. engl.: *Greek thinkers*, London, Murray, 1901; tr. ital., *Pensatori greci*, Firenze, 1933
- M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, *Le cynisme antique et ses prolongements*, P.U.F., 1993
- Daniel W. Graham, *Aristotele's two System*, Clarendon Press, Oxford, 1987
- Paul Grenet, *Le Thomisme*, P.U.F., Paris, 1970
- Pierre Grimal, *Civilizaţia romană*, I, II, Minerva, 1973
- G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, 4 vol., London, 1888/1974
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I-VI, 1962, 1965, 1969, 1975, 1978, 1981, Cambridge University Press, London-New York – Melbourne; *The Sophists*, Cambridge, 1971

- Ilsetrant Hadot, *Le probléme du neoplatonisme alexandrin. Hieroclès et Simplicius*, Paris, 1978
- Pierre Hadot, *Porphyre et Victoriuns*, 2 vol., Paris, 1968
- Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1931
- G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, I-II, tr. rom., D.D. Roşca, Ed. Academiei, 1963-1964; *Ştiinţa logicii*, tr. rom., D.D. Roşca, Ed. Academiei, 1966; *Prelegeri de estetică*, I-II, tr. rom. D.D. Roşca, Ed. Academiei, 1966, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, tr. rom. P. Drâghici, R. Stoichiţă, Ed. Academiei, 1968; *Fenomenologia spiritului*, tr. ram., Virgil Bogdan Ed. Academiei, 1965; *Filozofia naturii, Filozofia spiritului*, tr. Const. Floru, Ed. Academiei, 1966, 1971
- Martin Heidegger, *Essais et conférences*, tr. fr., Gallimard, 1980; *Despre esenţa temeiului, Despre esenţa adevărului, Doctrina lui Platon despre adevăr, Despre esenţă şi conceptul lui physis. Aristotel, Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, tr. rom., Editura Politică, 1988
- O.W.A. Heidel, *Anaximander's Book, the earliest Known geographical treatise*, în „Daedalus", 56/1921, Cambridge
- P. Henry, în E.R. Dodos, W. Theiler, P. Hadot, H. Puech, A. Dörrie, V. Cilento, R. Harder, H.R. Schwyzer, A.H. Armstrong, P. Henry, *Les sources de Plotin*, Geneve, 1957
- R.G. Hoerber, Plato's Lahes în „Classical Philology", LXIII, 1968
- M. Hirschl, *Sprah philosophie und Namen magie im Neuplatonismus, mit einem Exkurs zu Demokrit*, B142, în „Beotr. zur Klass. Philol.", 96, Meisenheim Hain, 1979
- Erwin Hufnagel, *Introducere în hermeneutică*, tr. rom., Univers, 1981
- Edmund Husserl, *Meditations cartesiennes*, tr. fr., Paris, J. Vrin., 1947
- Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (1155), tr. ital., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, 1960; *Varia*, Gnomon, 4, după Graham, *Aristoteles* (vd-supra); *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I-III, 1934, 1944, 1947, Berlin, Leipzig, tr. ital., Firenze, 1937, 1955, 1959; tr. engl., I, 1943, II, 1944, III 1944, 1986, New York-Oxford University Press; tr. span. 1942, 1944, 1945, Mexico, tr. fr. I, Paris, 1964. *The theology of the early Greek philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1947 (1967), tr. ital., Firenze, 1961; tr. fr., *A la naissance de la théologie. Essai sur les Presocratiques*, Paris, du Cerf 1966
- Karel Janacek, *Sextus Empiricus. Sceptical Methods*, Universita Kralova, Praga, 1972
- Ath. Joja, *Doctrina universalului la Platon* în *Studii de logică*, II, Ed. Academiei, 1966
- R. Joly, *La biologie d'Aristote*, in „Revue philosophique..." (vd. supra)
- Henri Joly, *Le rennversement platonique*, Paris, J. Vrin, 1974
- C.G. Jung, *Métamorphoses et symboles de la libido*, tr. fr., Paris, Montaigne, 1932
- Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, tr. rom., N. Bagdasar, E. Moisuc, Ed. Ştiinţifică, 1969; V. Kernbach *Logica generală*, tr. rom., Al. Surdu, Ed. Ştiinţifică, 1985
- W. şi M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, I, II, tr. rom., Dacia, 1974, 1975
- H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una racolta di dorcumenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, tr. ital., Milano, 1982 (1994); *Dialecttica e definizione del Bene in Platone Interpretazione e commentario storico-filosofico di „Republica" VII 534 B3-D2*, tr. ital. 1989 (1992)

- Paul Kucharski, *Sur la notion pythagoricienne de Kairos* în „Revue philosophique...", 2/1963; *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris, Louvain, 1971
- Jean Laborderie, *Le dialogue platonicien de la maturité*, P.U.F., 1978
- J.M. Le Blond, *Logique et methode chez Aristote*, Paris, j. Vrin, 1939
- Ralph, Linton, *Fundamentul cultural al personalităţii*, Ed. Ştiinţifică, 1968
- E. Kolman, *Istoria matematicii în antichitate*, Ed. Ştiinţifică, 1960.
- M.O. Lişcu, *L'idée de souverain Bien et son expression chez Senéca*, Bucarest, 1943
- Luc Brisson, *Plotin, o biografie*, în Porphyrios, *Viaţa lui Pythagoras. Viaţa lui Plotin*, (vd. supra)
- W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Pluto's Logic*, London-New York, 1897 (1905)
- Leopold Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, Alcan, s.d.
- V. de Magalhaes – Villena, *Le probleme de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952; *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952
- Karl Marx, *Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit şi filozofia naturii la Epicur*, în *Scrieri din tinereţe*, E.P. 1968
- H.J. Marrou, *Histoire de l'education dans l'Antiquité*, du Seuil, Paris, 1948 (1981); *Patristică şi umanism*, tr. rom., Meridiane, 1996
- G. Martano, *Numenio di Apamea-Un precursore del neo-platonismo*, Armanni, Napoli, 1960; *L'ontologie di Protagora*, în „Studi in onore di Antonio Carsano", Bari, 1970
- Yh. H. Martin, *Etudes sur „Timée"*, tr. fr., II, Paris, 1941
- J.F. Mattei, *Platon et le miroir du mythe de l'Age d'or à l'Atlantide*, P.U.F., 1996
- Fr. Mauthner, *Schopenhauer*, Leipzig, 1912
- Paul Mazon, *Lettres d'humanité*, II, 1943; P. Mazon, Pierre Chantraine, *Introduction à l'Iliade*", Les Belles Lettres, 1942
- Alain Michel, *La Philosophie politique d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, Colin, 1969; *La philosophie en Grèce et à Rame de ~ 130 à 250*, în *Histoire de la philosophie* I (vd. supra)
- Paul-Henri Michel, Pierre Louis, Pierre Louis, *Aristotel şi şcoala sa*, în *Istoria generală a ştiinţei*, sub red. lui René Taton, I, tr. rom., Ed. Ştiinţifică, 1970; P.-A. Michel, Ch. Mugler, *Astronomia*, în *op. cit.*
- Samoil Micu, *Învăţătura metafizicii* în *Scrieri filozofie* ed. P Teodor, D. Ghişe, Ed. ştiinţifică, 1966
- A. Momigliano, *Comte rendu* de: Ch. Wirszuski, *Libertas...*, „Journal of Roman Studies", XLI, 1951
- R. Mondolfo, *Per Diogene d'Apollonia* în Revista di Filosofia", Torino, 27/1936
- Joseph Moreau, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote* în *Autour* d'Aristote, Louvain, 1955; *Aristote et son école*, Paris, P.U.F., 1962 (1996); *Epictète ou be secret de la liberté*, Paris, Seghers, 1964
- Paul Moraux, *A propos de nous tyraten chez Aristote*, în *Autour d'Aristote* (supra); *A la recherhe de l'Aristote perdu. Le dialogue „Sur la justice"*, Lonvain – Paris, 1957
- Anatole Maolard, *Metron. Etude sur l'idée de mesure dans la philosophie antesocratique*, Angers, Gaultier, 1923
- A.P.D. Mourelatos, *Heraclitus, Parmenides and the naive metaphysics of thinys* in *Exegesis and argument*, New York, Humanitas Press; *The and argument in the fragments*, Yale, 1970

- Ev. Mautsopoulos, *La musique dans l'oeuvare de Platon*, Paris, P.U.F., 1989
- René Mugnier, *La théorie du premier moteur*, Paris, J. Vrin, 1930
- G. Munno, *Un fragmento di Democrito* în „Il Mondo Classico", Torino, 9/1939
- Eftimie Murgu, *Curs de filozofie*, Facla, Timişoara, 1986
- Mihai Nasta, *Natura şi artefactele* în *Studii aristotelice*, sub red. M. Nasta, Gh. Vlăduţescu, Tipo Univ. Buc., 1981; *Note la Pythagoras, pythagoriei şi pythagorei, Eurytos, Philolaos*, în F.G.P., I, 2, II, 2
- Raul Natorp, *Plato's Ideenlehre*, Meiner, 1902
- W. Nestle, *Die Haren des Prodikos* în „Hermes", 71/1936; *Der Dualismus des Empedokles* în „Filologus", t. LXV/1906.
- Constantin Noica, *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Ed. Ştiinţifică, 1969; *Viaţa lui Platon*, în Platon, *Dialoguri*, E.L.4, 1968
- Simina Noica, *Conceptul de Elpis în literatura greacă* (rezumatul tezei de doctorat), Bucureşti, 1974. *Lămuriri preliminare la Cratylos* în Platon, Opere III, Ed. Ştiinţifică, 1978
- Fr. Nuyens, *L'evolution de la pensee d'Aristote*, Louvain, 1948
- D.O'Brien, *Heavy and light in Democritus and Aristotle: two conceptions of change and identity*, în „Journal of Hellenic Studies", 17/1977; L. *Atomisme ancien: le pesanteur et le mouvement des atomes chez Democrite* în „Revue philosophique...", 169/1979; *Theories of Weight in the ancient world*, Leiden, Brill, 1981
- Léonce Paquet, *Notes* în *Les Cyniques* (vd. supra)
- J. Pepin, *Mythe et allegorie. Les origines grecques et la contestations judeochretiennes*, Paris, 1976
- Ch. Perelman, *Cours de logique*, I, Bruxelles, 1963; în colab. Ch. P., Olbrechts – Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Paris, P.U.F., 1958
- D.M. Pippidi, *Studiu introductiv* şi *Comentarii; Aristotel şi Tucidide* (în *Apendice*) la Aristotel, *Poetica* (vd. supra); *Studii de istorie a religiilor antice*, Ed. Ştiinţifică, 1969; *Variaţii pe teme clasice*, Ed. Eminescu, 1981
- M. Pohlenz, *La liberté grecque*, Paris, 1956
- Karl Popper, *The open Society and its Enemies*, London, 1945 (1950)
- Ioana Popescu, *note* la *Protagoras*, în F.G.P. II, 2 (vd. supra)
- Alexandru Posescu, *Platon. Filozofia dialogurilor*, Ed. Ştiinţifică, 1971
- Clémence Ramnoux, *Nouvelle rehabilitation des Sophistes*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", Paris, 1/1968; *Les presocratiques* în *Histoire de la philosophie* I (vd. supra)
- Giovanni Reale, *Storia della filosofia*, I-V, Milano, ed. a 8-a, 1996; *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafizica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte"*, ed. a 20-a, Milano, 1997; *Il Concetto di „Filosofia prima" e l'unità della „Metafizica" di Aristotele*, ed. a 6-a, Milano, 1993; Aristotele, *Metafizica. Saggio introduttiva e indici*, în vol. I, (vd. supra), *Introduzione, note* la Aristotel, *Metafizica*, ediţia „minoră", Rusconi libri, 1993; *Introduzione, Commento, Indici* la Platone, *Fedro*, ..., 1998; *Prezenta zione* la Porfirio, *Commentario al «Parmenide» di Platone*, Milano, 1993; G. Reale – Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, I-III, Editrice la Scuola, Brescia, 1983; *Socrate*, Rizzoli, 2000
- Ernest Renan, *Averroes et l'averroisme*, Paris, Calman, 1861

- Abel Rey, *L'apogée de la science grecque*, Paris, „A. Michel, 1946
- Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie greque depuis les origines jusqu'a à Theophraste*, Paris, Alcan, 1906; *Histoire de la philosophie*, I, Paris, P.U.F., 1948
- Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et les Nombres*, Paris, 1908 (1963); *La pensée greque*, Paris, 1934; *Platon*, Alcan, 1935 (1994); *Aristote*, P.U.F., 1944; *Les rapports de l'Etre et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957; *Notice* la *Banquat* în Platon, *...Oeuvres* IV, 2, Les Belles Lettres, 1989; *Avant-Propos, Notes* la Platon, *Oeuvres Complètes* (vd. supra)
- Richard Robinson, *L'Acrasie selon Aristote* (Eth. Nic. VII, 3) în „Revue Philosophique..." 7-9/1955
- G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, J. Vrin 1926 (1957)
- W.D. Ross, *Aristotle*, London 1923 (1955), tr. fr. *Aristote*, Paris, Payot, 1930; *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951
- Bertrand Russell, *Préfence* la Jean Nicod, *Le problème logique de l'induction*, Paris, P.U.F., 1961
- G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966
- H.D. Saffrey, *Abamon, pseudonyme de Jamblique*, în „Philomathes...", Philip Merlan, La Hage, 1971
- Paul Schorey, *The Unity of Plato' Thought*, Chicago, 1904; *What Plato Said*, Chicago-London, 1933 (1965)
- P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1934; *Platon et l'art de son temps* (Arts plastiques), P.U.F., 1934 (1952), *Etudes sur la fabulation platonicienne*, P.U.F., 1947; *L'oeuvre de Platon*, J. Vrin, 1971; *Panaitios et la philosophie active* în „Revue Philosophique...", 1960; *Préface* la *Les stoiciens*, ed. Bréhier (vd. supra)
- Emanuele Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, 1995
- Joseph Souilhé, *Etude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919; *L'énigme d'Empedocle*, în „Archives de Philosophie", IX (vd. supra)
- Alex. Surdu, *Introducere la dialogurilor logice*, în Platon, *Opere*, VI, 1989
- Felicia ..., *Teoria lingvistică a adevărului la Aristotel şi la stoici* în *Studii aristotelice*, 1981 (supra)
- Paul Tannery, *Memoires scientifiques*, VII, Taolouse – Paris, 1925; *Heraclite et le concept de logos* în „Revue Philosophique...", 16/1883)
- W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, I, tr. rom., Meridiane, 1978. *Istoria celor şase noţiuni*, tr. rom., Meridiane, 1981
- Alexandru Tănase, *O istorie a culturii în capodopere*, 2, Univers, 1988
- Manuela Tecuşan, *Note* la *Phaidon*, în Platon, *Opere*, IV 1983
- J. Tricot, *Notes* la *Organon*, I-VI, *Traité du Ciel*, *Ethique à Nicomagne* (vd. supra)
- H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982
- Pierre Trotignon, *Sur le crise de l'humanisme: Aristote anti-humaniste*, în „Revue internationale de philosophie" (R.I.Ph.), 85-86/1968
- Jean Trouillard, *Le neoplatonisme* în *Histoire de la philosophie* I (vd. supra), *La mystagogie de Proclos, L'un et l'Ame selon Proclos*, Les Belles Lettres, 1982, 1972
- M. Untersteiner, *Forme di religiosità primitiva e il concetto di Terra in Senofone*, în „Emerita", Madrid, 22/1954; *La dottrina di Protagoras e un nuova testa dossagrafica*, în „Rivista di Filologia e d'Instruzione classica", Torino, 72-73/1944-1945

- Alban Urbanas, *La notion d'accident chez Aristote, logique et metaphysique*, P.U.F., 1988
- W.J. Verdenius, *Hylozoism in early Greek thought*, în „Janus", Amsterdam, 64/1977
- Solange Vergnieres, *Ettique et politique chez Aristote*, P.U.F., 1995
- J.P. Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică*, tr. rom., Meridiane, 1995; *Originile gândirii greceşti*, Symposion, 1995
- R. Veron, *Platon, une introduction à la vie de l'esprit*, P.U.F., 1987
- Tudor Vianu, *Arghezi, poet al omului*, E.p.l., 1964
- C.A. Vicol, *Epicur*, Fundaţia Regală, 1947
- Hans von Arnim, *Eudemische Ethik und Metaphysik* în Sitzungber d. Ac. d.w., în Wien, Philos-hist., Bd. 207/1928
- K. Von Fritz, *Der Ursprung der Aristotelische Kategorienlehre*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie", XL/1931. K.v. Fritz, E. Kapp, *Aristotel's Constitution of Athens and related Texts*, New York, 1950
- U. von Willamovitz – Moellendorf, *Lesefrüchte* în „Hermes", Wiesbaden, 64.1929; *Die katharmoi des Empedokles* în „Sitzungsberichte der Preus. Acad.", Bd. XXVII/1929
- Jean Wahl, *Etude sur le „Parmenide" de Platon* (ed. IV), Paris, 1951; *Platon* în *Histoire de la philosophic* I (vd. supra)
- R. Weil, *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960
- A. Weische, *Cicero und die neue Akademie*, Münster, 1981
- H. Weiss, *Democritus' theory of cognition*, „C.Q.", 32, 1938
- W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962
- B. Wosniwski, *La philosophie de Xenophone* în „Studi Italiani di Filologia Classica", 37/1965
- G. Vlastos, *Plato'Universe*, Oxford, 1985
- Francis Wolff, *Socrate*, P.U.F., 1995; *Aristote et la politique*, P.U.F., 1991.
- Jean Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène; Diogene d'Apollonie*, L'école eleate, *Empdocle d'Aprigènte; Vox Zenonis*, „Les Belles Lettres", 1948, 1956, 1950, 1953, 1958
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I-III, Leipzig, 1844-1852 (1875-1876, 1892, 1919-1922), reimpr-Hildesheim ..., 1963; tr. fr., I, II, Paris, Hachette, 1877, 1882, tr. engl. 2 vol., 1881

Glosar

A

ABSTRACŢIE
ACADEMIA
ACCIDENT
ACRASIE
ACT
ACŢIUNE
ACUSILAOS din Argos
ADEVĂR
ADOXIA
AER
AFAZIE
AFECT
AGRIPPAS
AINESIDEMOS din Knossos
AISCHINES
ALEXANDROS din Aphrodisia
ALEXINOS din Elis
ALKIDAMAS din Elaia
ALKMAION din Crotona
AMEINIAS
AMELIOS Gentilianus din Etruria
AMMONIOS fiul lui Hermeios
AMMONIOS SAKKAS
ANACHARSIS Scitul
ANALITICĂ
ANALOGIE
ANAXAGORAS din Klazomenai
ANAXARCHOS din Abdera
ANAXIMANDROS din Milet
ANAXIMENES din Milet
ANDRONIKOS din Rhodos
ANNIKERIS din Cyrene
ANOMIE
ANONIMUL LUI IAMBLIKHOS
ANTERIOR
ANTICIPAŢIE
ANTILOGIE
ANTIOCHOS din Ascalon
ANTIPATROS din Tars
ANTIPATROS din Tyr
ANTIPHON din Atena
ANTISTHENES
ANTISTHENES din Atena
ANTROPOLOGIE
APAŢIE
APĂ
APEIRON
APOCATASTAZĂ
APOFATIC vd. APOFAZĂ
APOFAZĂ; APOFATIC
APOLLODOROS epicurianul
APOLLODOROS din Phaleron
APOLLODOROS din Seleucia
APOLLONIOS din Thyana
APONIE

APORETICĂ
APORIE
ARCESILA(O)S din Pitane
ARCHELAOS
ARCHYTAS din Tarent
ARISTON din Chios
ARISTON din Iulis
ARISTOTEL din Stagira
ARISTOTELISM
ARISTOXENOS din Tarent
ARMONIE
ARTĂ
ASENTIMENT
ATARAXIE
ATHENAIOS din Naucratis
ATHENODOROS din Tars
ATOM
ATOMISM
ATRIBUTE
AXIOMĂ

B

BIAS din Priene
BINE
BIOGRAFII
BION din Borysthenes
BOETHOS din Sidon
BRO(N)TINOS

C

CALITATE
CALLIKLES
CANTITATE
CARNEADES din Cyrene
CATEGORIE
CAUZĂ
CEBES din Theba
CHARMIDAS sau Charmadas
CHILON lacedemonianul
CHRYSIPPOS din Solai sau din Tars
CINICĂ, şcoala
CLEANTHES din Assos
CLEITOMAHOS din Cartagina
CLEOBULOS din Lindos
CLINAMEN
CONCEPT vd. NOŢIUNE
CONTRADICŢIE
CONTRAR; CONTRARIETATE
CONTRARIETATE vd. CONTRAR
CONVENŢIE vd. LEGE
CORP; TRUP
COSMOGONIE
COSMOS
CRANTOR din Soloi
CRATES din Atena
CRATES din Theba
CRATYLOS
CREDINŢĂ
CRITOLAOS din Phaselis
CRITON din Atena
CUNOAŞTERE
CUVÂNT vd. NUME
CYRENAICĂ

D

DAIMON
DAMASCIOS
DAMON din Atena
DEDUCŢIE
DEFINITIE
DEMIURG
DEMOCRIT din Abdera
DEMONSTRAŢIE
DIADĂ
DIAGORAS din Melos
DIALECTICĂ
DIALLELĂ
DIALOG
DIANOIA
DIAPOREMATICĂ
DIFERENŢA
DIFERITUL
DIKAIARCHOS din Messene
DIODOROS din Iasos
DIODOROS din Tyr
DIOGENES din Apollonia
DIOGENES din Oenoanda
DIOGENES din Seleucia
DIOGENES din Sinope
DIOGENES LAERTIOS
DION din Prusa
DIONYSIOS din Halicarnas

DIONYSIOS din Heracleea
DIONYSODOROS
DISSOI LOGOI
DISTRUGERE vd. GENERARE
DIVIN; DIVINITATE
DIVINITATE vd. DIVIN
DIVIZIUNE
DOCTRINELE NESCRISE
DOMINATOR
DORINŢĂ
DOXOGRAFIE
DREPTATE

E

ECHEKRATES din Phlius
ECLECTISM
EKPHANTOS din Syracusa
ELEA
ELEMENT, ELEMENTE
ELIACĂ; ERETRIACĂ
EMANAŢIE
EMPEDOKLES
ENTUZIASM
EPICTET
EPICUR
EPICUREISMUL
EPIMENIDES din Cnossos
EPOKHÉ
EPOPTICA
ERETRIACĂ vd. ELIACĂ
ERISTICĂ
EROARE; FALS
ESENŢA
ETER
ETERN
ETHOS
ETICĂ
EUBULIDES din Milet
EUCLEIDES din Megara
EUDEMOS din Rhodos
EUDOXOS din Cnidos
EUENOS din Paros
EUHEMEROS din Tegeea
EUPOREMATICĂ, EUPOREMATIC
EURYTOS din Tarent
EUTHYDEMOS
EVIDENŢĂ
EXEMPLU; MODEL
EXPERIENŢĂ
EXTAZ

F

FALS vd. EROARE
FAVORINOS din Arelate
FENOMEN
FERICIRE
FIGURĂ
FIINŢĂ
FILOSOF
FILOSOFEMĂ
FILOSOFIE
FIZICĂ
FOC
FORMĂ
FRUMOS

G

GEN
GENERARE
GLAUKON
GNOMIC
GNOTHI SANTÓN
GORGIAS din Leontinoi
GRĂDINĂ
GREUTATE
GYMNOSOFIŞTI

H

HAOS
HAZARD vd. ÎNTÂMPLARE
HECATON din Rhodos
HEGESIAS din Cyrene
HENADE vd. UNU
HERACLEIDES din Heraclea
HERACLIT din Efes
HERILLOS din Cartagina
HERMARCHOS din Mytilene
HERMEIAS din Alexandria
HERMENEUTICĂ
HERMOGENES din Atena
HERMOTIMOS din Klazomenai

HESIOD
HIERONYMOS din Rhodos
HIKETAS din Syracusa
HIPOLOKHE vd. KHÔRA
HIPPARCHIA din Maronea
HIPPASOS din Metapont
HIPPIAS din Elis; Hipp.
HIPPON din Samos, din Metapont, din Rhegion
HOMOIOMERIE, HOMOIOMERII
HYLEMORFISM
HYLOZOISM
HYPATIA

I

IAMBLIKHOS din Chaleis
IDAIOS din Himera
IDÉA
IDOMENEUS
ILUZIE; IMAGINE; REPREZENTARE
IMAGINE vd. ILUZIE
IMITAŢIE
IMPIETATE
INDUCŢIE
INTELECT vd. NOUS
INTERMEDIAR
INTERMUNDAN
ION din Chios
IONIAN/Ă
IPOTEZĂ
IRAŢIONAL
IRONIE
ISTORIE
ITALIC/Ă
IUBIRE

Î, J, K

ÎNCEPUT vd. PRINCIPIU
ÎNTÂMPLARE; HAZARD; NOROC
ÎNŢELEPCIUNE
ÎNŢELEPT

JUDECATĂ

KHÔRA; PANDEKHES; HIPOLOKHE
KLEOBULOS din Lindos

L

LACYDES din Cyrene
LEGE; CONVENŢIE
LEONTEUS din Lampsacos
LEUKIPPOS
LIBERTATE
LIMBAJ vd. NUME
LIMITĂ
LOC vd. SPAŢIU
LOGICĂ
LOGOS
LONGINO din Atena
LUCIAN din Samosata
LYCEUL
LYCON din Troada
LYCOPHRON
LYSIS din Tarent

M

MAIEUTICA
MATERIE
MĂSURĂ
MEGARIANĂ vd. MEGARICĂ
MEGARICĂ; MEGARIANĂ
MELISSOS din Samos
MENEDEMOS din Eretria
MENEDEMOS din Lampsakos
MENESTOR din Sybaris,
MENIPPOS (Μ΄νιππος) din Gadara
MENODOTOS (Μηνόδοτος) din Nicomedea
METAFIZICĂ
METEMPSIHOZĂ
METODĂ
METROCLES din Maronea
METRODOROS din Chios
METRODOROS Din Lampsakos
METRODOROS din Lampsakos
METRODOROS din Stratonicea
MIKROKOSMOS
MILESIANĂ
MISOLOGIE
MINIMUL
MIŞCARE
MIT

MODEL vd. EXEMPLU
MONIMOS din Siracuza
MYSON din Chenai

N

NATURĂ
NAUSIPHANES din Teos
NEOPLATONISMUL
NOROC vd. ÎNTÂMPLARE
NOŢIUNE; CONCEPT
NOUMEN
NOUS
NUMĂRUL
NUME; CUVÂNT; LIMBAJ
NUMENIOS din Apamea

O

OCAZIE
OKELLOS vd. OKKELOS
OKKELOS Okellos, Okkilos
OKKILOS vd. OKKELOS
OLYMPIODOROS
OM
ONESIKRITOS din Egina sau din Astypalaia
ONTOLOGIE
OPINIE; PĂRERE
OPSIMOS din Rhegium
OPUS, OPUŞI
ORFISM

P

PANAITIOS din Rhodos
PANDEKES vd. KHÔRA
PARADIGMĂ
PARADOX
PARALOGISM
PARMENIDES din Eelea
PARM(EN)ISKOS
PARON
PARTICIPAŢIE vd. PARTICIPARE
PARTICIPARE; PARTICIPAŢIE
PĂMÂNT
PĂRERE vd. OPINIE
PEREGRINOS din Parium
PERIANDROS
PERSAIOS din Cition
PETRON din Himera
PHAIDON din Elis
PHALEAS din Chalcedon
PHILOLAOS
PHILON din Larissa
PITTACOS din Mytibue
PLATON
PLATONISMUL
PLĂCERE
PLOTIN
PLUTARCHOS
PLUTARCHOS din Cheroneea Beoţiei
POLEMON din Atena
POLITICA
POLOS din Agrigent
POLYAINOS din Lampsakos
PORPHYRIOS din Tyr
POSTERIOR
POTENŢĂ vd. PUTERE
POZIŢIE; SITUAŢIE
PRIMUL MOTOR vd. MIŞCARE
PRINCIPIU; ÎNCEPUT
PROBABILISMUL
PROBABILUL
PROBLEMĂ
PROCLOS din Xanthos, în Lycia
PRODICOS
PROTAGORAS din Abdera
PROTREPTIC
PRUDENŢĂ
PSEUDO-LONGINOS
PURIFICARE
PUTERE; PUTINŢĂ; POTENŢĂ
PUTINŢĂ vd. PUTERE
PYRRHON din Elis
PYTHAGORAS din Samos
PYTHAGORISMUL

R

RĂU
REAMINTIRE
RELAŢIA
REPREZENTARE vd. IMAGINAŢIE

S, Ş
SCEPTICISMUL
SCHIMBARE
SCOP
SEMN
SENZAŢIE
SEXTUSEMPIRICUS
SIMMIAS din Theba
SIMON din Atena
SIMPLICIUS din Kilicia
SIMPLU
SISTEM
SITUAŢIE vd. POZIŢIE
SOCRATE
SOFISM
SPAŢIU; LOC
SPERANŢĂ
SPESIPPOS din Atena
SPHAIROS din Bosfor
STILPON din Megara
STOICISMUL
STRATON din Lampsakos
SUBSTANŢĂ
SUFLET
SUPREMUL BINE vd. BINE
SUSPENDAREA JUDECĂŢII
SYRIANOS din Aklexandria sau din Gaza

ŞCOALA
ŞTIINŢĂ

T

TABULA RASA
TEZĂ
THALES din Milet
THEAGENES din Rhegion
THEIODAS din Laodiceea
THEODOROS din Cyrene
THEOPHRASTOS din Eresos
THEORIA
THRASYMACHOS din Chalcedon
TIMAIOS din Locri
TIMON din Phlius
TIMP
TROPI
TRUP vd. CORP

U

UNIVERSAL/II
UNUL

V

VID
VIRTUTE

X

XENIADES din Corint
XENOCRATES din Calcedon
XENOPHILOS din Chalcidica tracă
XUTHOS pythagoreicul

Z

ZENON din Cition
ZENON din Elea
ZENON din Tars
ZETETIC; ZETETICI